

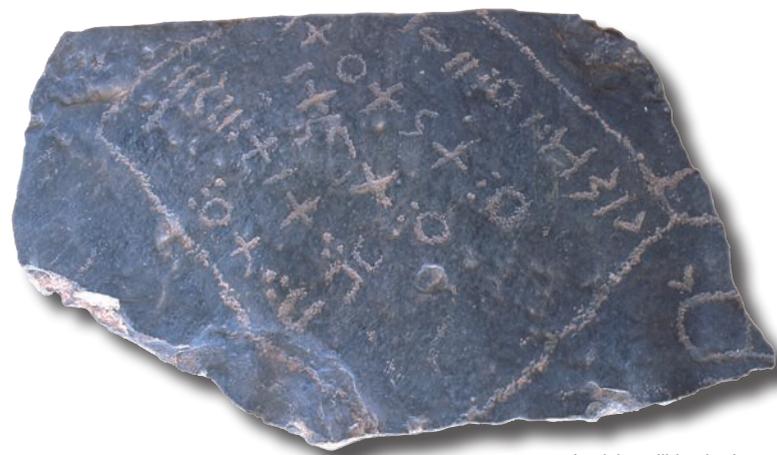
I numeri 4 e 5 dei *Quaderni di Studi Berberi e Libico-berberi* sono dedicati al Centenario degli studi berberi all'Università degli studi di Napoli "L'Orientale", in occasione della celebrazione della Cattedra di Berbero istituita a Napoli e affidata al prof. Francesco Beguinot nel 1915. Per oltre trentacinque anni, F. Beguinot, con il suo insegnamento, ha creato, per la prima volta in Italia, una scuola di Berberistica, che è stata ben apprezzata anche all'estero. Caratteristica di questa scuola è stata l'aver ispirato lo studio del Berbero e la raccolta di nuovi materiali a rigidi criteri glottologici, dai quali, trattandosi di varianti linguistiche essenzialmente parlate, non si può prescindere.

La comunità scientifica deve molto al prof. Francesco Beguinot, poichè è stato il primo professore italiano di berbero e ha avviato gli studi di questa lingua nel nostro Paese.

I due volumi contengono, oltre ai contributi di molti berberologi e studiosi di rilevanza scientifica internazionale, anche alcuni studi presentati in occasione del panel organizzato nell'ambito del Convegno di studi Internazionali: *North Africa Transition and Emerging Actors. Berber Movements, Gender Mobility and Charity Organizations*, tenuto il 26 settembre 2014 dal titolo: « *Amazigh/e* », « *amazighité* », « *Tamazgha* », « *berbère* », « *berbéríté* » : *Pratiques linguistiques et analyses métalinguistiques. Hommages à Francesco Beguinot*.

I contributi nei due volumi sono dedicati specificamente ai cambiamenti della lingua berbera nella fase di transizione in Nord Africa. Nel volume n. 4, i contributi sono dedicati alle tematiche relative a: *Studi libico-berberi: tiffinagh, toponimia e onomastica, Linguistica comparativa e filologia berbera, Grammaticalizzazione, semantica lessicale e studi pragmatico-semantici, Etimologia, prestiti, terminologia e neologia*.

Il volume n. 5 contiene contributi che riguardano i seguenti temi: *Dalla tradizione letteraria berbera alla canzone moderna, Conoscenze scientifiche, politica coloniale e colonizzazione, Gli Imazighen, cinema e media, Note e discussione*.



Iscrizione libico-berbera  
Biblioteca Nazionale, Napoli

SA  
SB  
5

LA LINGUA NELLA VITA E LA VITA DELLA LINGUA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"  
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO

Studi Africanistici

Quaderni di Studi Berberi e Libico-berberi

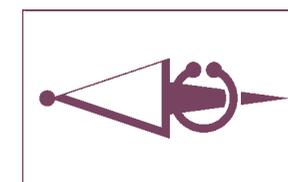
5

## LA LINGUA NELLA VITA E LA VITA DELLA LINGUA Itinerari e percorsi degli studi berberi

Miscellanea per il Centenario di studi berberi a "L'Orientale" di Napoli  
Scritti in onore di Francesco Beguinot

a cura di

ANNA MARIA DI TOLLA



Studi Africanistici  
Quaderni di Studi Berberi e Libico-berberi

5

*Direttrice:* Anna Maria Di Tolla

*Comitato scientifico:* Domenico Canciani  
Mansour Ghaki  
Ahmed Habouss  
Luigi Serra  
Miloud Taïfi  
Tassadit Yacine



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"  
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO

Studi Africanistici

Quaderni di Studi Berberi e Libico-berberi

5

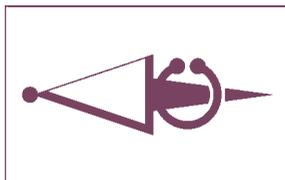
## LA LINGUA NELLA VITA E LA VITA DELLA LINGUA

### **Itinerari e percorsi degli studi berberi**

Miscellanea per il Centenario di studi berberi a « L'Orientale » di Napoli  
Scritti in onore di Francesco Beguinot

*a cura di*

ANNA MARIA DI TOLLA



UNIOR  
NAPOLI 2016



TABULA GRATULATORIA  
IN ONORE DI FRANCESCO BEGUINOT

- ABROUS DAHBIA. *Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris.*
- AGHALI-ZAKARA MOHAMED. *Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris.*
- ALLATI ABDELAZIZ. *Université Abdelmalek Essaadi, Tétouan.*
- AMAOUI MAHMOUD. *Université de Bejaïa.*
- BALDI SERGIO. *Università degli studi di Napoli "L'Orientale".*
- BANTI GIORGIO. *Università degli studi di Napoli "L'Orientale".*
- BERNARDINI MICHELE. *Università degli studi di Napoli "L'Orientale".*
- BOUKOUS AHMED. *Institut Royal pour la Culture Amazighe du Maroc, Rabat.*
- BOUKERROUF RAMDANE. *Université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou.*
- BOUNFOUR ABDELLAH. *Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris.*
- CANCIANI DOMENICO. *Università degli studi di Padova.*
- CHAKER SALEM. *Université Aix-Marseille (AMU).*
- CILARDO AGOSTINO. *Università degli studi di Napoli "L'Orientale".*
- CLAUDOT-HAWAD HÉLÈNE. *CNRS-UMI ESS - Marseille - Dakar - Bamako Ouagadougou.*
- CONTINI RICCARDO. *Università degli studi di Napoli "L'Orientale".*
- CRESTI FEDERICO. *Università degli studi di Catania.*
- DESANGES JEAN. *École Pratique des Hautes Études, Paris.*
- DI TOLLA ANNA MARIA. *Università degli studi di Napoli "L'Orientale".*
- DROUIN JEANNINE. *Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.*
- EL ADAK MUSTAPHA. *Université d'Oujda.*
- EL MOUJAHID EL HOUSSAIN. *Institut Royal pour la Culture Amazighe du Maroc, Rabat.*
- EL MOUNTASSIR ABDALLAH. *Université Ibn Zohr d'Agadir.*
- ENNAJI MOHA. *International Institute for Languages and Cultures, Fez.*
- ERCOLESSI CRISTINA. *Università degli studi di Napoli "L'Orientale".*
- FATICA MICHELE. *Centro Studi Matteo Ripa e Collegio dei Cinesi (Unior).*
- FRANCESCA ERSILIA. *Università degli studi di Napoli "L'Orientale".*
- GALAND LIONEL. *École Pratique des Hautes Études, Paris.*
- GALLUCCIO FLORIANA. *Università degli studi di Napoli "L'Orientale".*
- GHAKI MANSOUR. *Università degli studi di Napoli "L'Orientale".*
- GUERCHOUH LYDIA. *Université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou.*
- HAMRI BASSOU. *Université Sultan Moulay Slimane - Béni Mellal.*
- IMARAZENE MOUSSA. *Université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou.*
- JARMOUNI HACHEM. *Université de Fès-Saïs.*
- KAAOUAS NADIA. *Université Sultan Moulay Sliman, Beni-Mellal.*
- LAPORTE JEAN-PIERRE. *Année épigraphique - USR 710 (CNRS), Paris.*
- LAZAREV GRIGORI. *Association Al Idrissi, Rabat.*
- LUSINI GIANFRANCESCO. *Università degli studi di Napoli "L'Orientale".*
- MESSIER RONALD. *Middle Tennessee State University, Vanderbilt University.*
- METTOUCHI AMINA. *École Pratique des Hautes Études, Paris.*

MORLICCHIO ELDA. *Università degli studi di Napoli "L'Orientale"*.  
MOUHSINE KHADIJA. *Université Mohammed V, Rabat*.  
NAÏT-ZERRAD KAMAL. *Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris*.  
OULD-BRAHAM OUAHMI. *MSH Paris Nord-Saint-Denis la Plaine. EHESS –CELITH, Paris*.  
ROSSI ADRIANO. *Università degli studi di Napoli "L'Orientale"*.  
SADIQI FATIMA. *University of Fez. Founding Director of the Isis Centre for Women and Development, Fez*.  
SALHI MOHAND AKLI. *Université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou*.  
STROOMER HARRY. *Universiteit Leiden*.  
SERRA LUIGI. *Università degli studi di Napoli "L'Orientale"*.  
TAÏNE-CHEIKH CATHERINE. *Centre National de la Recherche Scientifique (LACITO), Paris*.  
TAÏFI MILOUD. *Université de Fès*.  
TIGZIRI NORA. *Université Mouloud Mammeri de Tizi Ouzou*.  
TILMATINE MOHAND. *Universitat de Cádiz*.  
TOTTOLI ROBERTO. *Università degli studi di Napoli "L'Orientale"*.  
VIGANONI LIDA. *Università degli studi di Napoli "L'Orientale"*.  
YACINE TASSADIT. *École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris*.



Francesco Beguinot (1879-1953)



## INDICE

### 1 DALLA TRADIZIONE LETTERARIA BERBERA ALLA CANZONE MODERNA

JEANNINE DROUIN	
<i>Les animaux partenaires dans des contes touaregs</i> .....	15
BASSOU HAMRI	
<i>La poésie de la femme berbère de l'Atlas marocain</i> .....	31
HACHEM JARMOUNI	
<i>Les valeurs humaines dans la poésie berbère du Maroc central</i> .....	49
NADIA KAAOUAS	
<i>Le conte témoin où la succession des lexies métamorphiques</i> .....	59
MOHAMMED SAÏD (EX. SERHOUAL)	
<i>La poésie du Rif: État des lieux</i> .....	67
MOHAND AKLI SALHI	
<i>L'œuvre de Mohand Ou Yahia et la tradition littéraire kabyle</i> .....	87
ILARIA VERATTI	
<i>Une lecture de la poésie amazighe. Des timdyazin à la chanson engagée dans le Sud-Est marocain</i> .....	99

### 2 CONOSCENZE SCIENTIFICHE, POLITICA COLONIALE E COLONIZZAZIONE

RACHID AGROUR	
<i>Regard sur la « pacification » du Sud marocain en tachelhit</i> .....	119
AHMED BOUKOUS	
<i>Colonization and Berber Dialectology. An overview</i> .....	153
FEDERICO CRESTI	
<i>Conoscenza scientifica e politica coloniale: Francesco Beguinot, l'impresa di Tripoli ed un progetto incompiuto di "Storia dei Berberi" (1911-1923)</i> .....	171

### 3 IMAZIGHEN, CINEMA E MEDIA

LAHOUCINE BOUYAAKOUBI	
<i>Le film amazighe de Souss. Une nouvelle dynamique en faveur de tachelhit</i> .....	197
MALIKA SABRI	
<i>À propos de la cooccurrence lexicale en rifain : aspect restrictif</i> .....	209

### 4 NOTE E DISCUSSIONE

NORA BELGASMIA	
<i>Traduction de la poésie orale féminine kabyle vers le français : Le problème de l'implicite</i> .....	233

MADGHIS BOUZAKHAR – MAZIGH BOUZAKHAR <i>Issa Ahmed Said Mugsi: A short biography</i> .....	241
INDICE DEGLI AUTORI .....	247

## VOLUME IV

ELDA MORLICCHIO <i>Introductory Remarks</i> .....	13
LUIGI SERRA <i>Prolusione</i> .....	15
ANNA MARIA DI TOLLA <i>Francesco Beguinot (1879-1953) et les études berbères à Naples</i> .....	19
<i>Bibliographie de Francesco Beguinot</i> .....	35

### 1 STUDI LIBICO-BERBERI: TIFINAGH, TOPONIMIA E ONOMASTICA

MOHAMED AGHALI-ZAKARA <i>Les tiffinagh dans les études italiennes</i> .....	45
ANNA MARIA DI TOLLA <i>À propos de la pierre gravée en tiffinagh à la Bibliothèque Nationale de Naples</i> .....	59
MANSOUR GHAKI <i>Toponymie et onomastique libyques. L'apport de l'écriture punique/néo punique</i> .....	65
JEAN-PIERRE LAPORTE <i>Stèles libyques et libyco-romaine de la Kabylie et évolution de l'encadrement des tribus dans l'Antiquité</i> .....	73

### 2 LINGUISTICA COMPARATIVA E FILOGIA BERBERA

ABDELAZIZ ALLATI <i>Les verbes d'état berbères : des fossiles linguistiques revisités</i> .....	87
MADGHIS BOUZAKHAR – MAZIGH BOUZAKHAR <i>Ancient place names in the Adrar n Infusen. A field study in Kabaw</i> .....	117
LIONEL GALAND <i>La préposition berbère n et le chamito-sémitique</i> .....	129
KAMAL NAÏT-ZERRAD <i>Autour d'un glossaire arabo-berbère du Moyen-Age ('Dialecte du Djebel Nefoussa')</i> .....	149

<i>Indice</i>	11
<b>OUAHMI OULD-BRAHAM</b>	
<i>Sur les mots et phrases en berbère ancien contenus dans l'ouvrage de Wisyānī (VI<sup>e</sup> H. / XII<sup>e</sup> siècle). Éléments d'une recherche en cours</i> .....	157
<b>LAMEEN SOUAG</b>	
<i>Sokna re-examined: Two unedited Sokna Berber vocabularies from 1850</i> .....	179
<b>3</b>	<b>GRAMMATICALIZZAZIONE, SEMANTICA LESSICALE E STUDI DI PRAGMATICA</b>
<b>RAMDANE BOUKHERROUF</b>	
<i>Les anaphores résomptives en berbère (kabyle)</i> .....	209
<b>MUSTAPHA EL ADAK</b>	
<i>À propos de la cooccurrence lexicale en rifain : Aspect restrictif</i> .....	217
<b>ABDALLAH EL MOUNTASSIR</b>	
<i>Structuration du texte oral tachelhit. Les articulateurs logiques</i> .....	229
<b>RAZIK FEDIKHI</b>	
<i>Variation et insécurité linguistiques en milieu scolaire : Cas de la langue kabyle d'usage dans la ville de Bejaïa</i> .....	243
<b>LYDIA GUERCHOUH</b>	
<i>La lexie complexe entre la lexie simple et le syntagme : Critères d'identification des composés en berbère (kabyle)</i> .....	259
<b>AMINA METTOUCHI</b>	
<i>The grammaticalization of directional clitics in Berber</i> .....	277
<b>CATHERINE TAÏNE-CHEIKH</b>	
<i>La ronde des saisons... et la valse des labiales. Des noms des saisons en berbère</i> .....	297
<b>4</b>	<b>ETIMOLOGIA, PRESTITI, TERMINOLOGIA E NEOLOGIA</b>
<b>MAHMOUD AMAOUI</b>	
<i>Coup d'œil sur le développement de la terminologie dans le domaine berbère</i> .....	323
<b>SERGIO BALDI</b>	
<i>Loans in Digo via Swahili</i> .....	337
<b>SALEM CHAKER</b>	
<i>De la très probable origine berbère du nom grec (et latin) de l'olivier</i> .....	345
<b>MOUSSA IMARAZENE</b>	
<i>Néologie et/ou confusion morphosyntaxiques en kabyle</i> .....	357
<b>GÁBOR TAKÁCS</b>	
<i>Some Berber Etymologies XII</i> .....	367
<b>MOHAND TILMATINE</b>	
<i>Berbère/Amazigh ou Kabyle ? Évolution et fluctuation d'une dénomination en contexte d'idéologies dominantes</i> .....	387
<b>INDICE DEGLI AUTORI</b> .....	415



**1 DALLA TRADIZIONE LETTERARIA BERBERA  
ALLA CANZONE MODERNA**



JEANNINE DROUIN

## **Les animaux partenaires dans des contes touaregs**

Considérer les animaux partenaires, dans les contes de tradition orale, c'est à la fois considérer, selon les textes, qu'il s'agit d'animaux qui ont en commun certaines activités, qu'ils sont associés dans un projet, fût-il illusoire ou bien que des projets individuels dissimulés se font au profit de l'un et au détriment de l'autre. Ils sont aussi compétiteurs c'est-à-dire qu'il y a entre eux, et à des titres divers, une rivalité de domination voire de survie.

C'est en considérant ces situations multiples que l'expression « animaux partenaires » me servira de fil conducteur dans l'examen de contes animaliers.

Dans les corpus régionaux de littérature berbère, les thématiques sont récurrentes quant aux acteurs, aux objectifs et aux fonctions. Ce qui les différencie c'est le contexte auquel ils appartiennent et d'où ils sont issus, comment s'organisent les objectifs sous-jacents à ces narrations, apparemment innocents ou drolatiques (*zadzinen*).

Je me limiterai à la sphère touarègue dont la langue et la vie sociale sont les supports révélateurs de ces contes.

### **1. Corpus**

Les corpus connus sont de volume inégal. Mon intention n'est pas de faire ici un examen exhaustif de tous les textes touaregs publiés concernant le Sahara et le Sahel mais de dégager, dans mes propres documents, les axes principaux de la thématique, le caractère particulier des motifs qui renvoient à la société touarègue pastorale : son organisation sociale, ses conflits sociétaux, puisque l'on sait que le conte animalier renvoie à la société des humains et qu'il permet de dire de façon indirecte ce que l'on ne peut dire ouvertement de ses travers, les anciens et les nouveaux. Autrement dit de façon masquée.

J'essaierai donc d'évaluer les acteurs dans leur rôle principal ou secondaire, les stratagèmes qui permettent de contourner des situations scabreuses et/ou de mettre en échec le dominateur, d'être soit dupeur soit dupé ou les deux successivement quand on a affaire provisoirement ou définitivement à plus malin ou rusé.

Je prendrai donc comme référence mon propre corpus inédit qui comporte 27 contes animaliers en *tawellemmet* des Kel-Denneg de l'Azawagh nigérien. Dans ce

parler, ont été publiés deux textes en 1946 par F. Nicolas, quatre textes par K.-G. Prasse en 1970, six textes en 1997 par N. Louali (et alia).

Pour le massif de l’Aïr nigérien, les Petites Sœurs de Jésus ont publié douze textes en 1974 dans le parler *tayart* dont une partie a été reprise et retranscrite en *tayart* des Kel-Ferwan de la région septentrionale par Ghabdouane Mohamed et K.-G. Prasse et incluse dans son corpus, soit quinze textes sur vingt-neuf collectés par cet auteur.

Pour la *tadghaq*, parler du massif de l’Adrar du Mali, le corpus de M. Ag Erless contient quatre textes animaliers.

Pour le Sahara, des textes sont inclus dans des ouvrages d’analyse linguistique : A. Hanoteau (1896), É. Masqueray (1898), Ch. de Foucauld (1922/1984). Pour chacun de ces auteurs un seul texte parmi beaucoup d’autres concerne ce sujet.

Le projet d’établir des correspondances entre ce corpus et les autres issus de la société touarègue, et plus loin avec ceux du Maghreb répertoriés et souvent analysés, dépassait le cadre de cette communication. Aussi mon esquisse se limitera-t-elle à l’examen des acteurs, de leurs mobiles, de leurs stratagèmes et de leur personnalité. Un résumé numéroté de chacun de ces textes est donné au cours de l’analyse.

## 2. Le corpus en *tawellemmet*

L’examen des acteurs de ces contes montre que ce sont des animaux, sauvages ou domestiques, vivant au contact de la société. Ils sont mis en scène, semble-t-il, pour leurs capacités à représenter les humains pour leurs qualités et leurs travers, la connaissance que ceux-ci en ont et dont ils font des héros ou des anti-héros.

Dans les vingt-sept contes animaliers que j’ai recueillis en 1975 et 1978, quatorze ont pour personnage principal le Chacal, *aggur* ou *abaggi*. Il est de loin le plus représenté à côté d’autres partenaires tels l’hyène tachetée *tazori* ou rayée *aridal* trois fois, le lion *ahar* six fois. On verra que ces prédateurs puissants peuvent être, le plus souvent et successivement, dupeurs et dupés.

L’outarde, *agays* ou *ajuyar*, est représentée quatre fois, l’autruche, *adaydoyo* ou *tazozot* trois fois, le lièvre, *tamərwalt* deux fois, l’éléphant, *elu*, une fois de même pour le fennec, renard des sables, *azagaz*, la tortue, *afaryas*, hérisson, *təkənnəššit*, phacochère, *amangara*, singe, *kaya*.

À côté de cette société d’animaux sauvages, *imudarān*, interviennent des animaux domestiques qui ont affaire avec les premiers, chèvre, *tayat*, coq, *ikəji*, âne, *ajad*. Pour être des acteurs secondaires ceux-ci n’en ont pas moins un rôle important dans le déroulement de l’action au cours de laquelle ils peuvent mettre l’acteur principal en échec.

Il importe de préciser la dénomination donnée à ces textes et le contenu qu’elle a en *tawellemmet* des Kel-Denneg qui ne correspond pas exactement à ce que l’on en dit dans d’autres parlers touaregs.

Le terme générique désignant ce type de texte est *emāy* (pl. *imāyyān*) correspondant généralement à “conte”, ici “contes animaliers”, mais aussi contes plaisants ou merveilleux. La caractéristique est qu’il n’est pas fondé sur un fait réel ou considéré comme tel. Ce sont des animaux qui parlent et agissent en lieu et place des humains, c’est-à-dire qu’ils en sont la métaphore selon diverses intrigues. Proche du genre “fable”, ils n’en explicitent que rarement une morale qui n’est qu’allusive.

Considérons tout d’abord les animaux prédateurs dont on a relevé le plus d’occurrences : *əggur/əbəggi* “Chacal”, *ahar*, “lion”, *təzori/əridəl*, “hyène”.

### A. Chacal

Personnage habile, Chacal trouve, dans chaque situation une ruse qui lui permet d’arriver à ses fins ou d’échapper à un désagrément.

Trois textes traitent du “mariage de Chacal”, *azalaf n əbəggi* (n°4, 5, 24) :

4. Une femme promet sa fille en mariage à celui qui le premier annonce la prière de l’aube à la mosquée. Tous les animaux accourent. Chacal associé à la tortue célèbre Dieu et fait croire à tous les autres que la prière est faite quand ils se présentent. Il épouse la fille.

5. Une femme promet sa fille à celui qui n’expulse pas d’excréments pendant dix jours. Chacal se présente avec un grand “canari” (grande poterie) qu’il enterre et y expulse ses excréments. Cette dissimulation lui permet de réussir l’épreuve et d’épouser la fille.

24. Une biche-Robert promet sa fille à celui qui possède des pâturages, y fera paître ses chèvres et les ramènera le soir rassasiées au point qu’elles refuseront toute nourriture. La ruse de Chacal consiste à affamer les chèvres qui reviennent épuisées et refusent toute nourriture. Chacal a réussi l’épreuve et épouse la fille.

Autre thème récurrent, celui du partage de la viande entre ceux qui se sont approprié une tête de petit bétail (7). On trouve ce même thème dans le cycle du lion (25).

Chacal peut être mis en échec dans un premier temps. Les personnages secondaires organisent un stratagème qui repose souvent sur des paroles trompeuses ou sur une supercherie.

#### 7. Chacal et l’outarde, *əbəggi d əjujir*

Lion, hyène, Chacal, outarde voyagent de compagnie. Lion, mange la chamelle de Chacal qui saisit la chamelle de l’outarde et la dissimule sous une couche d’argile affirmant que c’est la sienne.

La ruse de l’outarde consiste à se cacher dans le sol ne laissant apparaître qu’un œil qui étonne Chacal incrédule. Il avoue alors sa supercherie et restitue la chamelle à l’outarde. Chacal est le dupeur dupé.

#### 9. Chacal et la chèvre, *əbəggi d ^tayat*

Une chèvre avait mis bas deux chevreaux que Chacal veut manger. La chèvre l'effraie en lui disant que des chasseurs en armes arrivent. Fuite de Chacal qui revient plus tard et mange les chevreaux.

**10.** Chacal et la hase, *əbəggi ədˀtāmərwalt*

Chacal avait épousé une hase qui avait une vache. Au puits, il enduit la vache d'argile que la hase prend pour un monstre et la tue. La viande est répartie dans deux sacs identiques mais Chacal emplit celui de la hase de bouses recouvertes d'un peu de viande. La hase trouve un stratagème pour éloigner Chacal échange les sacs et s'enfuit. Chacal est aux prises avec des gens auxquels il avait promis de la viande qu'il n'a pas. Est battu et passe pour mort. Une artisane trouve sa dépouille et prend l'œil pour un trou à coudre. Sous la piqûre de l'alêne il se dresse et s'enfuit, retrouve la hase qui le suspend au-dessus d'un feu jusqu'à sa mort. La hase est la plus rusée.

**12.** Chacal et l'autruche, *əbəggi d ədəydəyo*

La ruse de Chacal consiste à faire secouer le jujubier par l'autruche et à en récupérer les fruits.

**15.** Chacal et le lion, *əbəggi d ahar*

Chacal trouve un stratagème pour faire tomber le lion dans un puits auprès duquel ils dormaient. Puis il convainc des pintades d'entrer dans le puits d'une fourmilière, y pénètre à leur suite et les mange. Il se pare de leurs plumes et se fait passer pour un saint homme.

**16.** Chacal et le phacochère, *əbəggi d əmangara*

Pour guérir la gale de ses petits il faut à Chacal de la graisse de phacochère. Il propose au père phacochère d'emmener ses petits pour leur donner un enseignement. Et les mange. Il fait tuer le père qui s'inquiète de leur sort, pour donner sa bile à l'éléphant malade. Celui-ci s'agite et tue tous les animaux alentours. Chacal a beaucoup de viande à faire griller.

**17.** Chacal et l'éléphant, *əbəggi d elu*

Plusieurs ruses enchaînées de Chacal pour manger l'éléphant. Il simule l'absence de soif alors que son compagnon boit beaucoup. Puis, pour étancher sa soif demande à son compagnon d'entrer dans son ventre pour boire. Là, il mange tout ce qu'il voit. L'éléphant en meurt.

**19.** Chacal et l'outarde, *əbəggi d əjujir*

Chacal exige de l'outarde qu'elle lui apprenne à voler. Celle-ci lui dit de s'accrocher à son aile avec les dents. Ils passent au-dessus d'un campement où les gens disent "Chacal a appris à voler !" Il répond, comme convenu avec l'outarde, "Dieu soit loué". Alors Chacal tombe, les hommes le frappent. Il fait le mort.

Deux textes se distinguent des autres par un contenu qui se veut psychologique;

**8.** Chacal et le coq, *əbəggi d ikəji*

L'un se gratte (coq) l'autre est constamment aux aguets (Chacal). Après bien des tentatives, ni l'un ni l'autre ne peuvent changer leur comportement ni leurs habitudes.

**20.** Chacal et le singe, *əbəggi d kaya*

Chacal dit qu'il préfère être atteint par un javelot plutôt que par une calomnie. Le singe dit le contraire et préfère la calomnie. Chacal touché par un javelot finit par en

guérir. Il songe à faire un mensonge sur le singe. Il persuade le lion que ce qu'il mange vient de la tête du singe que le lion massacre. Chacal pense que la calomnie est préférable au javelot.

## B. Lion

### 1. Lion et l'âne, *ahar d ājad*

Un couple d'ânes rencontre un couple de lions. Le lion et l'âne partent à la chasse, l'ânesse et la lionne font connaissance. L'ânesse demande à la lionne de lui chercher les poux. La lionne attrape les oreilles qu'elle prenait auparavant pour du fer, ce qu'elle raconte au lion. Celui-ci saute alors sur l'âne pour le manger mais il voit brusquement le sexe de l'âne qu'il prend pour une lance. Alors, le couple de lions s'enfuit.

### 2. Lion et l'âne, *ahar d ājad*

Ils allaient de compagnie et virent en brousse de nombreux oiseaux et des bêtes sauvages. L'âne dit : "je vais crier et quand tu verras des bêtes qui courent tues-les". Lion les tue tous et dit : "comment les emporter tous ?". L'âne dit : "mets-les sur mon dos et crie 'hag' jusqu'au campement.

### 13. Lion et la hase, *ahar ad^tāmərwalt*

Lion avait épousé la hase que l'hyène et Chacal venaient visiter quand Lion allait au puits faire boire la vache de la hase. Il élabore un stratagème pour les mettre à sa merci et les manger.

### 15. Lion et Chacal, *ahar d əbəggi*

Vu dans la série de Chacal n°15.

### 25. Lion, le fennec et le Chacal, *ahar d āzagaz d əbəggi*

Les animaux allaient de compagnie, trouvèrent une tête de petit bétail qu'ils firent cuire sous la cendre. Au moment du partage de la viande, lion leur dit : "que va être le partage de la viande," le fennec contestataire répondit : "il n'y aura pas de partage, tu prendras les meilleurs morceaux et tu nous laisseras les orteils". Lion le saisit et le serra si fort que ses yeux jaillirent. Il dit au Chacal : "quel va être le partage ?". Celui-ci docile dit qu'ils attendraient tous de recueillir les restes qu'il voudrait bien leur jeter". "Qui t'a appris ce partage ?", dit le lion. "L'œil du fennec", répondit Chacal.

### 26. Lion et la chèvre, *ahar d^tayat*

Lion épouse la chèvre à laquelle il apporte en dot sa protection contre les prédateurs. Naît une chevrette qui découvre un jour que le lion son père se prépare à renier son pacte de protection à l'instigation de l'hyène trompeuse : elle conseille à lion de tuer chèvre et chevrette et d'en faire une outre à eau et une autre à lait. La chèvre avertie oblige le lion, par ruse, à respecter son pacte de protection. Lion étouffe l'hyène.

## C. Hyène

### 22. Hyène et la jument du charlatan, *təzori ad^təbagawt n ānəsboka*

L'hyène mangea la jument d'un charlatan. Chacal mendia les os auprès du charlatan. En retour, celui-ci demande que Chacal lui ramène le coupable. De nombreux épisodes mettent en rapport Chacal et l'hyène qui est piégée plusieurs fois et ramenée finalement au charlatan pour qu'il en fasse ce qu'il veut.

**23.** Hyène et les chevreaux, *təzori d^əyaydän*

Une femme voulait apprivoiser un Chacal pour en faire une ânesse. Une hyène qui passait fut piégée par Chacal qui lui vanta les avantages de sa situation au point que l'hyène lui demande de lui céder sa place. Pour le déplacement du campement, l'hyène fut chargée de bagages et de chevreaux. Elle obtint de sa maîtresse de manger un chevreau puis tous les uns après les autres et finalement la maîtresse.

**26.** texte vu dans le cycle **B** du lion.

**D. Outarde**

**7 et 19.** Chacal et l'outarde, *əbəggi d əjuyir*.

**3.** Outarde et la biche, *əjuyir əd^tenert*

Dans ces textes cités plus haut, Chacal a, pour le conteur, le rôle principal et l'outarde le rôle secondaire bien que Chacal soit dupé par l'outarde dans les deux situations.

**31.** Outarde et l'autruche, *əjuyir əd^təzozot*

L'outarde mâle a épousé l'autruche qui le mésestime pour son manque de virilité et d'attention pour elle. Elle le quitte.

**E. Autruche**

**11.** Hérisson et l'autruche, *təkenəššit d ədəydəyo*

Hérisson provoqua l'autruche en l'assurant qu'elle ne pouvait le vaincre à la course. Ils organisent une course. Hérisson aligne en cachette ses petits sur une longue distance : ils devront crier "présent" à chaque fois que l'autruche passera et les appellera. Ce qui fut fait. Le cœur de l'autruche s'essouffla, elle s'assit et revint vaincue.

**12.** texte vu dans le cycle **A** de Chacal

**21.** texte vu dans le cycle **D** de l'outarde.

**F. Hase**

**10.** texte vu dans le cycle **A** du Chacal

**13.** texte vu dans le cycle **B** du lion.

**G. Chèvre**

**9.** texte vu dans le cycle **A** du Chacal

**26.** texte vu dans le cycle **B** du lion.

**H. Ane**

**1. et 2.** textes vus dans le cycle du lion.

Les autres animaux, partenaires des acteurs dominants, vus dans les différents textes, ne figurent chacun qu'une fois dans le corpus. Ils ne font pas partie du cycle des prédateurs.

**3.** *tenert*, biche : l'outarde mâle, époux de la biche qui se désintéresse de son époux et préfère les bavardages.

6. *afəryas*, tortue : aux prises avec un géant qui pille la récolte de fonio de ses servantes. Elle imagine une ruse, en se cachant dans un canari, pour vaincre le géant et le faire fuir.

8. *ikəji*, coq : les habitudes de chacun sont inaliénables.

16. *əməngara*, phacochère : dupé par Chacal.

17. *elu*, éléphant : sa générosité et sa naïveté le perdent.

### 3. Typologies

#### 3. 1. Acteurs associés

On a dit que ces animaux partenaires pouvaient être associés, partenaires ou complices d'un projet ou d'un stratagème, l'un pouvait avoir un rôle mineur ou secondaire dans des affaires délictueuses, ou bien apparaissait comme un associé perfide.

Ils forment généralement une association à deux partenaires, plus rarement trois, qui agissent au détriment d'un troisième. Ou bien, l'intention relève d'un seul acteur, qui agit seul, peut s'adjoindre en cours de route un comparse aux dépens d'une victime.

Quelles que soient ces situations, il n'est pas rare que, dès le début du texte, soit annoncé un compagnonnage indéfectible :

- *əntāne əjiwanken* (2), "eux ils marchaient ensemble"
- *ikəji d əbəggi əddəwnen* (8), "...le coq et le Chacal qui allaient de compagnie"
- *iššukāl ahar d əridəl ənta da s əbəggi d əjuyir* (7), "le lion voyageait avec l'hyène, le Chacal et l'outarde"
- *ahar d əbəggi əddəwān* (14), "le lion et le Chacal allaient de compagnie"
- *əbəggi iddew d elu* (17), "le Chacal allait de compagnie avec l'éléphant"
- *iddəw ahar əd mudərān* (15), "le lion allait de compagnie avec les animaux".

Ces exemples montrent que ces associations disparates vont se révéler trompeuses. D'ailleurs, d'emblée, on relève des traces du caractère inamicale de ces associations :

- *əməsān imijyawān wər nətəmməzəy*, "ils sont des amis qui ne se séparent pas"
- *Muxamad əggur elis wa yəkərrāsān elu* (3), "Muhammed Chacal l'homme qui a trompé l'éléphant"
- *tayət təkərrās əbəggi* (9), "la chèvre trompa le Chacal".

Ou bien, malgré l'alliance annoncée,

- *inimagzar ahar d əbəggi*. (15), "Lion et Chacal se manifestent de l'hostilité"
- *isall (əbəggi) as igzar-t ahar* (13), "(Chacal) avait entendu dire que Lion lui manifestait de l'hostilité".

Ils peuvent être désignés par des surnoms et par les acteurs eux-mêmes, ce qui leur donne un statut prestigieux les distinguant des autres animaux, même s'ils sont mis en échec :

- Chacal, *əbəggi* ou *əggur*

*I-n-tətarut* “celui qui se faufile dans un passage très étroit”

*Muxamad I-n-təkarsiwen*, “Muhammed celui aux ruses”

*Muxamad I-n-təkarbeyen*, “Muhammed celui aux petits pantalons”.

Ce dernier surnom euphonique avec le précédent est plus employé pour ne pas fâcher l’intéressé. On peut le trouver aussi sans la référence au nom du Prophète.

- lion, *ahar*

*əttəbəl ən wəysən / ən tāwəqqast*, “roi/chef suprême des fauves”

*aləs ən təgorast*, “homme de la brousse”

*aməxluk*, “créature suprême, roi des animaux”

*awəqqas*, “créature sauvage”

*tiṭṭawin ti šigərnin*, “les yeux rouges” (Hanoteau)

- éléphant, *elu* : revendique aussi le titre prestigieux

*əttəbəl ən wəysən n əsuf*, “roi des animaux de la brousse”

- outarde, *agays* ou *əjujir*

*əssayāt təsuwaḍ afer ən zəzay*, “sept bandelettes (colorées), pagne déployé” = Belle couleur : Locution qui désigne l’outarde aux ailes déployées pour les réjouissances.

- hase, *tamərwalt*

*Fatima n əlxer*, “Fatima de la Paix”.

### 3. 2. Dominants / dominés

Les dominants se considèrent naturellement comme tels en raison de leur corpulence, de leur force physique et/ou de leur capacité à ruser et à tromper. Mais ils ne sont pas à l’abri d’échecs qui peuvent venir de plus petits et de leur place dans la hiérarchie animale.

Les trois animaux prédateurs sont généralement considérés comme dominants, ce qui ne se vérifie pas toujours. Passons en revue les récits numérotés :

- Chacal

4. alliance avec tortue pour obtenir une fille en mariage

5. obtient une fille en mariage par une astuce

7. affronté à l’outarde, il perd la partie

9. mis en fuite par la chèvre

10. berné par la hase son épouse est obligée de fuir les gens

12. berne l’autruche qui fait tomber les jujubes qu’il mange

15. berne le lion et les pintades qu’il mange, se fait passer pour un saint homme

16. berne le phacochère et l’éléphant

17. berne l’éléphant

20. berne le singe et le lion

24. berne la biche dont il obtient la fille en mariage

25. dans le partage de la viande sauve sa vie habilement menacée par le lion.

Dans douze textes, Chacal est mis en échec trois fois, par l’outarde, la hase et par un animal domestique : la chèvre.

- Lion

1 et 2. Lion s'enfuit, est tiré d'affaires par les astuces de l'âne

13. Lion jaloux des galants de sa femme, la hase, les élimine

15. Lion humilié par Chacal, berne aussi les pintades

25. Lion ordonne le partage de la viande, est aux prises avec la sagacité de Chacal

26. Lion, mal intentionné, sous influence de l'hyène envers la chèvre son épouse, est détourné par celle-ci de ses mauvaises intentions.

Dans six textes, Lion ne se montre ni sagace ni valeureux : trois fois il est soit mis en échec soit humilié, une fois, poussé par la jalousie il élimine les fâcheux, dans le dernier il est crédule devant l'hyène jusqu'à vouloir rompre son pacte de protection. Il est ramené à la raison et à la dignité par la chèvre et la chevrette sa fille.

- Hyène

22. trompée plusieurs fois par le Chacal est livrée à son persécuteur.

23. trompée par le Chacal à cause de sa stupidité, elle sauve finalement sa vie parce qu'elle trouve plus stupide qu'elle.

26. conseille perfidement le lion, est mis en échec par la chèvre et y perd la vie. L'hyène est décrite comme balourde dans ces différentes situations.

- Outarde

7 et 19. Semble avoir un rôle secondaire mais dupe le Chacal.

21. Outarde mâle est mésestimé par l'autruche son épouse qui le quitte.

L'outarde est berné par l'autruche mais dupe le Chacal.

- Autruche mâle.

11. est mystifié par le hérisson.

12. est berné par le Chacal qui lui fait trouver des jujubes qu'il mange.

21. est abandonné par son épouse qui le mésestime.

Cette autruche paraît bien nigarde dans ces situations.

- Hase

10. échange de ruses entre la hase et le Chacal, la hase est supérieure en malice.

13. dans son opposition au Chacal elle est dupée.

- Chèvre

9. met le Chacal en fuite par ses paroles mensongères.

26. neutralise l'influence dangereuse de l'hyène auprès du lion qui finit par étouffer l'impudente.

- Âne

1 et 2. La sottise du lion rend l'âne maître de la situation.

Les autres animaux, qui n'apparaissent chacun qu'une fois dans ce corpus, ont plus un rôle de faire-valoir que celui de porteur de dynamisme : la biche-Robert montre son esprit d'indépendance, le phacochère lourdaud se laisse berné

facilement par le Chacal, l'éléphant est un gros naïf, seule la tortue parvient par stratagème à neutraliser un géant.

Les trois acteurs dominants sont bien le Chacal, le lion et l'hyène, mais c'est Chacal qui, sans être invincible, est le plus roué, mystificateur et sans scrupules, qui n'hésite pas à tromper ses amis. Pleutre, il s'enfuit à l'écoute de la chèvre qui annonce fallacieusement l'arrivée d'hommes en armes.

Le lion se laisse influencer par l'hyène au point d'être prêt à transgresser son serment, se laisse humilier par Chacal et s'enfuit devant l'âne farceur. Il berne les pintades et élimine les galants de sa femme. C'est dans le partage de la viande qu'il montre sa position dominante à laquelle le Chacal madré échappe. Mais devant l'hyène perfide il pourrait trahir son serment que lui rappelle avec habileté la hase.

### 3. 3. Ruses et stratagèmes

Ces deux procédés ne sont pas dissociables, le second étant seulement plus complexe que le premier. Ils visent dans tous les cas à user de tromperies, de mystifications pour que leur auteur arrive à ses fins. Ces procédés fonctionnent parce qu'il y a d'un côté des acteurs astucieux, malins, perfides, simulateurs et de l'autre des naïfs, des benêts, voire des balourds.

Ici, le procédé le plus couramment employé est la Parole, *awal*, trompeuse, particulièrement celle du Chacal qui brouille la relation entre amis et introduit la discorde jusqu'à mettre en jeu la survie (4, 9, 11, 14, 15, 16, 17...).

Cette Parole trompeuse peut s'accompagner de dissimulation, de chausse-trapes et autres embûches. Peuvent intervenir des objets qui participent à la mise en scène : récipient en poterie, poinçon, leurre pour éloigner le compère coquin, les jujubes enjeu de la tromperie...

Il apparaît bien que la sagacité de l'acteur, apparemment le plus faible physiquement, lui permet d'échapper à l'autorité du plus fort, avec la prudence qui est une forme de sagesse. L'esprit calculateur du Chacal se mesure à la bêtise de l'âne et de l'éléphant. Sa hardiesse vient à bout de la sottise de l'hyène. Le personnage du lion est à multiple facettes : autoritaire et suffisant il lui manque l'esprit acéré du Chacal et son ambiguïté pour tenir un autre rôle dominant que celui de l'autorité.

En somme, cette société animalière est faite de dupeurs et de dupés, souvent dans des situations inattendues, à l'image de la société humaine.

## 4. Conte / histoire et intertextualité

### A. Questions de genres et fait littéraire

On a vu que *imäyyän*, contes, est un terme qui renvoie au monde irréel, non authentique dans le sens où, ce qui relève de l'imaginaire n'est pas véridique, *ur*

*tu-taha tidät*, “ne contient pas la vérité”. On verra que ce procédé littéraire, pour les locuteurs, est un subterfuge pour déguiser des opinions tendancieuses.

Il peut y avoir chevauchement de ce concept avec le “genre” *alqissāt* “histoire, récit” dont les faits développés sont considérés comme véridiques si l’un des acteurs appartient au monde réel.<sup>1</sup> Dans l’exemple suivant, l’acteur principal appartient à la réalité coranique ce qui en fait un garant d’authenticité, de crédibilité pour l’assistance, même si la mise en scène relève de l’imaginaire :

*alqissāt n ənnəbi Sulayman taryamat i təkijit fəl igat n awal*

“histoire du prophète Salomon qui donna un enseignement sur le caquetage de la poule” :

« Salomon commandait à tous les animaux. Un jour, fiévreux, il fut protégé des ardeurs du soleil par les ailes déployées des oiseaux. La tourterelle, affamée, partit picorer en brousse laissant un trou de lumière à sa place, ce qui indisposa l’illustre malade. À Salomon réveillé, la poule dénonça l’impudente qui, à son retour, fut admonestée. Celle-ci alors annonça qu’elle rapportait un remède fait avec du bouillon de poule. Ce qui fut fait ».

L’annonce de l’enseignement dans le titre énonce le concept *taryəmt*, “enseignement, conseil, admonestation” qui montre ce qu’il est préférable de ne pas faire soit en montrant une erreur et ses conséquences, soit en expliquant la norme et en montrant les déboires de sa transgression.

Dans la plupart des contes présentés, la leçon est à décrypter : elle est allusive sauf dans le conte 25 où, d’emblée il est dit à propos du lion et du fennec, *ahar iga taryəmt ur iga s əmi-net* “le lion a fait une leçon qui ne se fait pas avec la bouche”. Salomon est pragmatique pour apprendre aux animaux le partage de la viande d’un petit bétail égorgé et grillé, c’est-à-dire en respectant la hiérarchie sociale.<sup>2</sup>

Généralement, tout ce que nous appelons “fable” en français contient une moralité *in fine*. Le conte n’est pas moralisateur, il s’intéresse au déroulement de l’action, en fait le constat, la conclusion est allusive.

La notion de *taryəmt* est complémentaire à trois autres concepts qui révèlent la philosophie touarègue, littéraire ou non :

- *iggi* (pl. *iggitān*) désigne tout ce qui a un sens caché, obvié, obscurci, implicite, toute figure de rhétorique – image, métaphore, énigme, devinette. Cet *iggi* est au fondement de la communication dont les locuteurs sont friands.
- *əlmayna* (emprunt à l’arabe) est la signification de l’*iggi* qu’il faut décrypter pour obtenir un énoncé clair.

---

<sup>1</sup> Galand-Pernet, 2006.

<sup>2</sup> Drouin 1977.

- *almaysud* (emprunt à l'arabe) est ce qui est important dans l'interprétation ; c'est l'exercice de *taytte*, l'intelligence, qui permet d'atteindre l'essentiel pour ne pas rester dans l'obscurité, à la surface du message, dans l'incompréhension.

L'annonce de la *taryamt* peut se faire au milieu de la narration, séparant la description de la norme recommandée, rappel au moment de la transgression de cette norme. C'est le cas dans le n°26, "le lion et la chèvre" :

*s iga di ənta taryəmt ta-nad as inna i wəlli a tāt-egu i təzori fəl-asnāt*

"... c'est en cela qu'est l'enseignement en question lorsqu'il avait dit aux chèvres qu'il leur accordera (sa protection) contre l'hyène".

En effet, le projet de rupture du pacte de protection coûtera la vie à l'hyène qui en est l'instigatrice.

Il arrive qu'un conte appelé *emăy* commence par *əlqissāt*, par exemple *əlqissāt n ahar əd^tayət* "histoire du lion et de la chèvre". Par contre *əlqissāt* n'est jamais désignée comme *emăy*.

En *tawellemmet*, les dénominations des catégories littéraires sont généralement précises, argumentées et stables pouvant cependant comporter des confusions chez certains locuteurs qui associent réel et irréel. Dans d'autres parlars régionaux, on constate une déperdition de la variété de ces dénominations spécifiques où un même terme peut désigner plusieurs catégories littéraires : *emăy*, par exemple, peut désigner conte, histoire, proverbe...

## B. Intertextualité

"Le travail intertextuel recourt à la fois aux formes et aux contenus pour modeler les variantes et créer des œuvres nouvelles".<sup>3</sup>

Le fait littéraire peut prendre plusieurs formes pour développer le même thème. C'est le cas d'un certain nombre de proverbes et dictons dans lesquels interviennent aussi les animaux pour exprimer la crainte de l'autorité des puissants ou les ruses des faibles pour leur échapper, avec succès ou non. Ces textes intemporels, courts et concis, ont recours à des figures et des allégories, comme dans les contes qui eux sont descriptifs:

- "larmes du chat sur le coq"
- "l'écureuil a dit : multiplie tes trous, ta vie sera longue"
- "le hérisson qui se venge de la chamelle"
- "... surviennent les lièvres qui chassent les chiens".

Les images du bestiaire ont des références sociales : ces deux derniers aphorismes expriment ce qui relève, dans les contes, du bouleversement des

---

<sup>3</sup> Galand-Pernet, 1998, 208.

structures sociales. L'autorité hiérarchique existe mais elle peut être mise en échec, les dominés peuvent devenir des dominants avec plus ou moins de bonheur.

La poésie, particulièrement *tasawit n ābayāk* "satire, épigramme", développe aussi ce thème. Le texte "Dame Vérité"<sup>4</sup> expose, en douze petits vers composant une *tasawit n iggitān* "poème d'énigmes", une suite de tropes sous forme d'antiphrases où douze animaux, dont trois insectes, ont changé de catégories sociales. Les références sociétales sont brouillées par l'inversion de l'ordre traditionnel induit lui-même par l'ambivalence des figures qui associent sens littéral et sens figuré.

Le poète, dans un discours indirect, rappelle les valeurs bafouées, constat d'un état sociétal, sans énoncé moralisateur. Les antiphrases ironiques sont construites par hyperboles, litotes, allusions redondantes, euphémismes : les parasites sont présentés comme distingués, pudiques, réservés ou dominateurs, richement "turbannés" comme les anciens maîtres... C'est la critique du renversement des valeurs, celles qui sont culturellement fondamentales.

Le renversement des structures sociales ne s'accompagne pas, généralement, de la conservation des valeurs sociales et morales tels que l'expriment les concepts traditionnels : *aššāk*, *sorho*, *moni*. *Aššāk* représente la dignité de comportement fait de noblesse de cœur, d'honneur, de décence qui sont des valeurs intimes (*wa n āyāf*, ce qui est mental) ; *sorho* implique le comportement extérieur faisant référence aux convenances, aux codes sociaux ; *moni* implique considération envers autrui, comportement d'exigences sociales plus que morales en raison du rang social supérieur vis-à-vis de ceux de rang inférieur. Ces notions subtiles, élaborées sans doute au fil des siècles dans une société très hiérarchisée, participaient à son équilibre et à son harmonie.<sup>5</sup>

On voit la différence des techniques littéraires entre le conte, le proverbe et ce petit poème : mystification développée dans les contes mettant en scène les puissants prédateurs redoutés et les animaux astucieux malmenés.

Il faut retenir la formulation de P. Galand-Pernet : " On ne doit pas considérer seulement les référents culturels des motifs. La thématique est aussi affaire de technique littéraire".<sup>6</sup> La notoriété du poète est dans son habileté rhétorique, la distribution des motifs, leurs variations...<sup>7</sup>

## 5. Rhétorique et vie sociale

La construction littéraire s'établit à partir de la réalité sociale, sur un système de thèmes spécifiques de la vie pastorale.

<sup>4</sup> Drouin, 1982.

<sup>5</sup> Aghali-Zakara – Galand-Pernet, 1977 ; Drouin, 1982.

<sup>6</sup> Galand-Pernet, 2000, 216.

<sup>7</sup> *Idem*, 1998, 201-204, 208, 210.

Ces catégories thématiques sont celles qui constituent des pôles culturels. Elles ont pour référents des thèmes agro-pastoraux : les animaux sauvages et domestiques, les points d'eau, le campement et son déplacement, les modes de cuisson sous la cendre, les outres pour conserver l'eau et le lait, la végétation arbustive, le fonio céréale sauvage que l'on collecte...

Les référents de la vie sociale et de ses structures, dans certains textes, montrent l'échec des mariages exogamiques alors que l'endogamie était la règle jadis ; le respect de la hiérarchie sociale est rappelé dans plusieurs textes sur la préséance pendant les repas pris en commun, envers celui qui est considéré comme le chef suprême, autorité liée à une bonne gouvernance intelligente ; respect des valeurs morales, en particulier de la parole donnée, de la protection des plus faibles...

Ces référents sont développés dans des constructions métaphoriques et allégoriques dont le paradigme explicite la variance des motifs. Les analogies comportementales des animaux et des humains sont évidentes : amitiés éphémères, reniements, tromperies, vantardises (*ibaragān*)...

Les dictons font des constats sans concession :

- *təkərras əd məkərras* "la ruse et les rusés"
- *təggināt təduḍn əd məddān* "ce que font femmes et hommes"
- *ofa āməkkərras aməkənnas* "le rusé vaut mieux que le vindicatif".

Le décodage des figures de rhétorique dans les contes est facilité par la proximité des réalités évoquées, parties prenantes de la vie quotidienne. Les images sont connues et attendues, la personnalité des animaux et les caractéristiques comportementales qu'on leur prête en font des familiers dont on se protège dans la vie quotidienne.

Les thèmes pastoraux sont intemporels dans ces contes comme dans les aphorismes, ils circulent, se modifient dans leur facture en restant les mêmes. On peut cependant s'interroger sur un avenir qui verra progressivement se modifier le contexte pastoral et les hommes qui y vivent et en vivent.

\*

L'auditoire, composé d'enfants et d'adultes, est le réceptacle d'une tradition orale qui comporte au moins deux niveaux d'interprétation, le sens premier et le sens figuré.

La réception est aussi socialement multiple et correspond aux rôles que joue la Parole, unique moyen de communication collective jusqu'à une période récente. Il n'empêche, maintenant encore, elle a plusieurs "fonctions" : elle correspond à l'attente d'un public qui est friand d'énigmes, de discours obviés à décoder en rapport avec l'habileté du poète et du conteur, ce que P. Galand-Pernet (2000)

appelle la « fonction esthétique » ; l'exposé de signes dans lesquels les auditeurs se reconnaissent comme appartenant à une même société participe à la « fonction cohésive et didactique » qui contribue à la pérennité de valeurs fondamentales.

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Aghali-Zakara, Mohamed – Galand-Pernet, Paulette, 1977, « Disette et dignité. Un poème nigérien en berbère », in *Littérature orale arabo-berbère* (LOAB), 8, 174-205.
- Basset, Henri, 2007 [1920], *Essai sur la littérature des Berbères*, Ibis Press-Awal, Paris.
- Drouin, Jeannine, 1977, « La parole et le sens. Recherches sur quelques unités lexicales chez les Kel Nan », in *Littérature orale arabo-berbère* (LOAB), 8, 56-80.
- \_\_\_\_\_, 1982, « Dame vérité parée des atours de la fable. Raillerie touarègue », in *Littérature orale arabo-berbère* (LOAB), 13, CNRS-EHESS, 19-31.
- Erlless, Mohamed Ag, 1999, *Contes, proverbes et devinettes des touaregs Kel Adagh*, Iremam, Aix-en Provence.
- Foucauld, Charles (de), 1984 (1922), *Textes touaregs en prose*, Édisud, Paris.
- Galand-Pernet, Paulette, 1998, *Littératures berbères. Des voix des lettres*, PUF, Paris.
- \_\_\_\_\_, 2000, « Poésie touarègue, poésie de 'convenance' », in Salem Chaker – Andrej Zaborski (éd.), in *Études berbères et chamito-sémitiques. Mélanges offerts à Karl -G. Prasse*, ed. Peeters, Paris-Louvain, 203-221.
- \_\_\_\_\_, 2006 « Classification et 'genre' oral », in Anna Maria Di Tolla (éd.) *Miscellanea in onore di L. Serra*, in *Studi Magrebini, Numero Speciale: Studi Berberi e mediterranei*, Numero Speciale. UNIOR, Il Torcoliere, Napoli, IV, 2006, 41-51.
- Ghabdouane, Mohamed, 2003, *Contes et récits des Kel Ferwan*, Cargo-Verlag, Schwülper.
- Hanoteau, Adolphe, 1896, *Essai de grammaire de la langue tamachek*, Jourdan, Alger.
- Louali, Naima – Decourt Nadine – El Ghamis Ramada, 1997, *Littérature orale touarègue - contes et proverbes*, L'Harmattan, Paris.
- Masqueray, Émile, 1896-1897, *Observations sur la grammaire touareg et textes de la grammaire des Taïtoq*, Paris.
- Petites sœurs de Jesus, 1974, *Contes touaregs de l'Air*, Selaf, Paris.
- Prasse, Karl -G. – Ag Khamidun, Akhmaduw, 1976, *Contes et récits des Kel Denneq*, Akademisk Verlag, Copenhagen.

#### ABSTRACT

A corpus of twenty-seven stories, in the southern language of a Sub-Saharan country (Niger), shows that some wild animals team up, for better or worse, in deceptions against other wild or domestic animals. They sometimes trick their own partners, and the initial deceivers can be deceived. The powerful is not always victorious. The description of this animal society reflects the human one and is used to condemn it indirectly.



BASSOU HAMRI

## La poésie féminine berbère de l'Atlas marocain

Conformément à l'organisation sociale du monde berbère, la femme occupe une place importante dans le domaine artistique. Ainsi, de ses tatouages, des dessins géométriques expressifs de ses tapis et les vives couleurs qu'elle y applique jusqu'aux chants rituels et cérémoniaux, la femme berbère marque sa société et fait exploser son génie dans la représentation de l'univers qui l'entoure.

Elle est le pilier de la société où elle participe activement à l'édification du patrimoine matériel et immatériel ; ce qui permet même de dire que celui-ci ne peut se figurer qu'au féminin.

Nous allons nous intéresser dans cet article à quelques chants et poèmes féminins circulant dans ces contées où la femme a son mot à dire (dans le sens propre de l'expression) ; nous disons chants car dans un monde de traditions orales tel que celui des berbères, la poésie est indissociable du chant qui l'accompagne et qui la pérennise. Ces poèmes et chants, nous allons les emprunter à quelques poétesses dont certaines seulement comme Taougrat Out Aïssa,<sup>1</sup> Taoukhtalt des Aït Soukhmane<sup>2</sup> et Mririda N'Aït Atik<sup>3</sup> peuvent se réjouir d'avoir la chance, grâce à des étrangers, de voir une partie de leurs « œuvres » se coucher sur papier et de pouvoir ainsi transpercer le temps et l'espace ; ainsi ont-elles pu survivre aux aléas de l'usure qui s'acharne souvent sur les littératures orales et dont sont victimes des milliers de pièces artistiques.

---

<sup>1</sup> En 1930, François Reyniers publia son ouvrage intitulé *Taougrat ou les Berbères racontés par eux-mêmes*, (François Reyniers, 1930, *Taougrat ou les Berbères racontés par eux-mêmes*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris), et y consacra une grande partie à la poésie d'une femme, mais une femme qui n'est pas n'importe laquelle. L'auteur est d'abord séduit par la particularité de l'événement car il s'étonne de voir une femme tenir la dragée haute à des hommes dans une société dite misogyne et cette femme était par-dessus le marché non voyante.

<sup>2</sup> Poétesse des Aït Soukhmane d'Aghbala ayant participé à la résistance auprès de son mari et de ses enfants qu'elle avait perdu dans les combats ainsi que tous ses biens ; raison pour laquelle elle allait s'acharner dans ses poèmes blasphématoires sur Sidi El Mekki le marabout, guide spirituel de la résistance et qui, une fois à la solde de l'ennemi de jadis le colonisateur ; nommé Caïd à Aghbala, il alla asservir atrocement ses propres fidèles dont la poétesse Taoukhtalt.

<sup>3</sup> Poétesse pérennisée à travers les travaux que lui a consacrés René Euloge, écrivain berbériste. C'est dans une maison close à Azilal qu'il fit la connaissance de cette prostituée-poétesse qui lui a fait aimer la poésie berbère ; cette poésie qu'il a traduite ou, plus exactement, qu'il a transposée pour l'immortaliser.

Dans cette optique, nous allons tenter de sonder quelques zones des bas fonds de cette poésie où les femmes ont contribué et contribuent encore en grande partie à son élaboration et à sa pérennisation. Et pour faciliter sa lecture et sa compréhension, nous allons procéder par registres et thèmes.

### **Chants rituels**

Les chants dits rituels sont spécifiques à des circonstances limitées dans le temps et dans l'espace ; le chant par exemple de la conduite de la mariée vers la demeure du mari, à la chambre nuptiale ; la cérémonie du henné de la mariée, les préparatifs d'une fête quand les femmes préparent le couscous, les gâteaux... ; la circoncision, le bercement des bébés, les chants des rogations de pluie (*tlyenja*)... Tous ces chants sont strictement tributaires du temps et de certaines règles d'exécution. Nous en proposons quelques exemples.

#### **1- Le chant rituel de rogations de pluie**

Le rituel a lieu pendant les moments critiques de la sécheresse et est réservé uniquement aux femmes. Dans ce cérémonial, c'est une louche qui est parée et ornée, coiffée et enveloppée dans des draps blancs comme une mariée ; elle est fixée ensuite au bout d'un long bâton ou d'un roseau que doit tenir une femme censée porter bonheur et qui va devancer le groupe qui se dirige, lors de son œuvre, de maison en maison ou de tente en tente en répétant les paroles suivantes :

*a tlynja asy urawn nnem s ignna  
tr i rebbi (y) anzar at kr tuga !*

O *tlynja*, lève tes mains vers le ciel  
Et supplie Dieu pour que la terre verdoie !

#### **2- Chants et rites du mariage**

Dans ce rituel, il y a différentes étapes auxquelles correspondent différemment des paroles et des pratiques. Ainsi pouvons-nous parler de la conduite de la mariée vers la maison ou à la tente du mari qui génère les chants suivants :

*ddumt a ti (y) ac zzurx a rebbi !  
ddumt a ti (y) ac zzurx a rebbi !*

Partons ô femmes que Dieu soit notre prélude !  
Partons ô femmes que Dieu soit notre prélude !

*nîwyas t i may s  
nzrya s nn amarg !*  
Nous l'enlevons à sa mère  
Et nous lui laissons le regret !

Lorsque les femmes arrivent devant le domicile du mari, elles disent ceci :  
*gimt ax nn abrid a (y) ixamn imqurṛin !*

Permettez-nous d'entrer ô grande famille !

Les femmes de la famille hôte, les proches du mari, se mettent à l'entrée et scandent des paroles de bienvenue en réponse à cette quête :

*nga kunt abrid, nssnwa knt aḥrir !*

Nous vous ouvrons la porte et  
 Pour vous, avons du manger !

Viens ensuite un chant en guise de prière pour que l'arrivée de la mariée apporte bonheur et prospérité :

*a rbbi ḗdl as tawnza di tiwy !*  
*add i taf lxir tawic id a wayḍ !*

Ô Dieu, qu'elle soit de bon augure !  
 Que sa prospérité dépasse celle qu'elle trouve !

*a wa attg mm irban !*  
*iyudu umunni ns !*  
*attg amm icḍif !*  
*ad iggan ku yan !*  
*attg amm uybalu !*  
*tuga xf imi ns !*

Qu'elle enfante beaucoup d'enfants !  
 Que son sort soit bon !  
 Que son cœur soit comme un tapis  
 Que chacun y trouve sa place !  
 Qu'elle soit comme une source  
 Qui verdoie sans cesse !

Le lendemain matin, c'est la scène de l'application du *henné*<sup>4</sup> à la mariée ; cette cérémonie où l'on peigne aussi publiquement les cheveux de la mariée est accompagnée de chants qui consistent à lui souhaiter plus de beauté, de charme, de bonté, de fécondité et de prospérité :

---

<sup>4</sup> Plante herbacée cultivée dans la région du Sud-Est marocain (le Tafilalt) dont les feuilles asséchées sont pilées et pétries à l'eau ; sa teinte sert chez les femmes marocaines de motif d'ornement des mains et des pieds et aussi comme lotion de coloration et d'embellissement des cheveux.

*a lalla nw ad ak unt izgur mulana !  
 isgdam ad am ig amm uyanim !  
 Ô maîtresse que Dieu te protège !  
 Et que ta courbe soit rectiligne tel un roseau !*

### 3- Chants et rite de la circoncision

La circoncision fait partie des rites initiatiques et du développement de la personnalité de l'enfant de sexe masculin dans la communauté berbère. Sa pratique donne lieu à une cérémonie où sont dits des chants de type suivant :

*amxtan ixtenn ik ddaw dduli !  
 a t instr rbbi ad ig aṣaḍ !*

Ô circoncis obligé de t'aliter !  
 Que Dieu fasse de toi un héros !

### 4- Chants d'amour<sup>5</sup>

#### a- Sous forme de *tamawayt*<sup>6</sup>

*mimc itgga wul nc adday tannayd,  
 imṭi n tamemt iddu umxib ur t lliyn ?*

Qu'auras-tu donc au coeur ô malheureux !  
 Toi qui regardes couler un filet de miel  
 Et tu t'en vas sans y goûter ?

*a (y)irdn n uzayar ur idd is txxam,  
 tadggart a ur yur i allig ur kn cilx.*

Ô blé des plaines, ce n'est pas que  
 Vous manquiez de beauté ! C'est mon  
 Etroitesse qui m'a empêché de vous procurer !

*illa wzur n wazzar issig ixfi wul,  
 adday iyyyr yali d ccib imlil ixf.*

C'est au coeur que réside la racine des cheveux ;  
 Par ses peines se grisonne ma chevelure !<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Ces chants très anciens présentent différentes variantes prises et reprises par ci et par là dans plusieurs documents et il est quasiment difficile de les attribuer à tel poète ou à telle poétesse.

<sup>6</sup> Genre poétique très court (deux à trois vers) chanté par une voix de ténor, belle et forte.

<sup>7</sup> *tamawayt* de Yamna N'Aziz née à Sidi Addi en 1945. Elle chantait ses *tamawayin* depuis 1954. Elle accompagnait la troupe de Hammou Ou Lyazid depuis qu'elle était encore jeune. Elle fut

*a wayd immutn yumayn ieyd d ad ikk yurun,  
bar ad raeax ad ittru way nħubba mid enwa.*

Que ne suis-je pas mort et réssucité deux jours après  
pour te rendre visite et voir à quel point tu as compati !<sup>8</sup>

*ħudr a tyyara awi d ifr  
hav am yat tbrat  
c as t i wħbib inw ad t iyr.*

Descends ô allouette, donne-moi ton aile  
Je te confie une messive pour  
Que la lise mon amour !

*tiddukla iħan ur t igi xs mc iwt usnnan,  
waynħubba g uťať iny i winw.*

Le vrai amour c'est lorsque ma bien-aimée se pique  
Au doigt et que moi-même je ressents la douleur !<sup>9</sup>

*issuħl ax uraea yr tizi emant ax walln,  
s uzgu iggama uħbib a tn annayx.*

Scrutant lassablement les cols, je risque<sup>10</sup>  
De m'aveugler de poussière et impossible  
Que je vois venir ma bien-aimée !

*amma nw ad ur alla lħsab inw ttu tn,  
anna yerġn yif i aya da tħrafx.*

Ne me pleure plus et oublie-moi ô ma mère !  
Désormais, c'est à mon sort que je me destine !

*inna as wul i tasa : a nddu g iť, tna as  
tasa : maxf a nddu is ur idd illa luħc ?*

emprisonnée en 1955 à cause de sa *tamawayt*. Elle a mis un terme à son art en 1973. Un grand hommage lui a été rendu en Octobre 2008 à l'occasion de la célébration de la création de l'Ircam.

<sup>8</sup> *tamawayt* de Aïcha Taghzaft née à Khénifra en 1938, in Michael Peyron, 1993, *Isaffn Ghbanin (Rivières profondes)*, Wallada, Casablanca.

<sup>9</sup> Chant des Aït Hdiddou dont l'auteur est anonyme.

<sup>10</sup> *tamawayt* de Itto Tawmhaoucht née à El Ksiba des Aťt Ouirra. Elle est connue surtout par sa belle voix. Cette *tamawayt* a été collectée par Serhan El Mustapha.

L'amant propose à sa bien-aimée de partir de nuit  
Et elle lui réplique qu'il y a risque de bêtes féroces !

*kk̄r a tddud g ubrid a k̄n kkatn islliwn,  
a(d) tgd a yul agga uṭar inu.*

Ô mon coeur chemine et heurte aux cailloux !  
Peine et ressentis ce qu'endurent les pieds !

*ca ur i iddi ca wr yad i ytddu,  
mc iḥrq usmun ix am uylli g ur t ssinx.*

Plus rien ne veux et plus rien ne voudrait  
S'il arrive que mon amour boude,  
J'agirai comme si je l'ignorais !

### **tamawayn (pl. de tamawayt) de ramassage de bois<sup>11</sup>**

*iga umarg dig i tamazirt nns issaly iyrm dig s  
da ikrrz yufa luṭa ddaw tasa nw*

*ikka d vuri adrar, ikka d aksar, ikka d umarg ignna  
yuzn t id usmun inw*

*ad ak ṣmmrx aṭar s wuzzal, mzy aṣru a (y) awras  
ddix ar amazir n mma nw*

*čix, sussix afus ur idd is ndjiwn,  
irul ax digsn wul inw nadj agaluz i imksawn*

*mani yad tawngimt yur i tayuga rzm̄x as nasi d ifsan  
ttux nn g taddart imassn*

*m̄qar da nssirid s wudi fsux ivf inw g iyman  
a ta y a gar taṭfi da t̄nqamt !*

En moi l'amour a trouvé patrie, a élu domicile  
Il me laboure et mon coeur est sa plaine fertile !

L'amour m'est venu d'en haut, du bas, du ciel  
Mon amant lui a recommandé de m'envahir !  
Je te mettrai de nouveaux fers aux sabots, ô blanc destrier

---

<sup>11</sup> Ce sont des chants de femmes quand elles ramassent du bois à la forêt. Collecte de Omar Taous dans la région de Ghris, à Goulmima.

Saute les roches et chez ma mère emmène-moi !  
 Du plat ai peu mangé, ne me suis guère rassasié  
 L'appétit me fait défaut : les bergers sont affamés !

Ecervelé, mon attelage ai libéré et la semence ai reprise  
 Au labour ai renoncé, chez moi ai oublié la charue !

Au beurre je fais ma toilette et aux teintes peinds mes cheveux  
 Mais ma vie est sans saveur et je me languis !

### **b- Sous forme de distiques<sup>12</sup> : chants d'une sorte de diva berbère nommée Hadda Ou Akki<sup>13</sup>**

*a wa adday tirid s wul nc a wa  
 ad dik nbdu iwa tinid i t*

*nufa d asmun inu irhl awa*

*addu d a r̄rhil a k nasi dar as*

*ayd as igan i uhib ansa yurun a yul  
 ig as taddrjin ad iggan trf nnm a tasa*

*a (y) asmun llig ur d tuzind ula tyrid i  
 han tawada (y)a gdx ad ac tg tamggarut*

*iga wmarg dig i ammi da nsxsay leafit  
 arumy ay tgid a wnna g ur hrricx tasa*

*a tammnt ur id laz as km urzzux  
 is inna ttalb asafar ay tgid*

*mk ur syix aeban ad tgrx g senduq  
 max is ira wi leirit ad ax idam*

*adda ur tudirt i tiṭ yf unbgi  
 yas aynna tcan g uxam nnc iqdda  
 dduklx unna ur iziln ad i tšbar  
 yagr yifi uzaza ns win zzin !*

<sup>12</sup> C'est la forme du vers berbère du dialecte amazighe du Moyen Atlas marocain. Il se construit en distique dont les deux parties se complètent comme font les hémistiches dans un alexandrin.

<sup>13</sup> Hadda Ou Akki est une grande chanteuse berbère du Moyen Atlas. Elle est née vers 1953 à Zaouit Aït Ishaq près de Khénifra. Elle est connue par sa belle voix et aucune voix féminine n'a pu l'imiter ou l'égalier jusqu'à présent. Ces chants ont été collectés et transcrits par Serhan El Mustapha.

Ô amant(e) ! Si tu décides de partir  
N'hésite pas à me le dire !

Le départ de mon amant(e) ai-je constaté  
De mon devoir il est de le (la) rejoindre !

Puissé-je dans mon cœur trouver refuge pour ma bien-aimée  
Et pour elle dresser une passerelle vers mon âme !

Ô mon amour ! Lorsque sans m'avertir tu es parti(e)  
Je savais bien que c'était pour toujours !

L'amour est en moi comme si j'éteignais un incendie  
Cruels sont ceux qui de mon cas font fi !

Ô miel ! Ce n'est pas à cause de la faim que je te convoite  
C'est plutôt le devin qui me conseille tes vertus contre ma peine !

Mes vrais effets sont ceux dont je dispose  
Aléatoires toujours sont ceux que j'emprunte !

Le grand sourire que l'on montre au convive  
Valorise le peu de choses qu'on lui présente !

J'ai opté pour un laid pour qu'il me gatte  
Et voila qu'il me malmène plus que ne l'aurait fait un beau !

## 5- Poésie dite de la Résistance contre l'occupation française<sup>14</sup>

### a- Taougrat Out Aïssa

François Reyniers<sup>15</sup> entame son ouvrage par la question suivante :

« Qui est-ce cette Taougrate dont le nom en soi-même est déjà plein de couleur et d'un si ferme dessin ? »

Puis il répond :

« C'est une aveugle qui, parée de son malheur, prend bientôt comme tout être supportant vaillamment son infortune, une autorité particulière parmi les gens qui l'entourent ».

<sup>14</sup> Le Maroc fut occupé par la France de 1912 à 1956.

<sup>15</sup> François Reyniers est un fervent berbériste ayant séjourné au Maroc en tant que militaire de 1926 à 1930. Il s'était beaucoup intéressé au monde et à la langue berbère. Il a publié une étude sociologique sur les Aït Sokhmane à travers Taougrate et son histoire et a également écrit un essai sur la politique de Moulay Ismaïl dans l'Atlas (1931) (François Reyniers, 1931, « Un document sur la politique de Moulay Ismaïl dans l'Atlas », in *Archives marocaines*, t. XXVIII, 1-7).

Il dit encore :

« N'ayant pas pu se marier, elle s'est adjugée le rôle de chanteuse dans l'ahidous.<sup>16</sup>  
Ce n'est pas une prophétesse, ni même une sorcière, c'est une femme berbère,  
simplement, aveugle et dont l'imaginaire est merveilleux ».

Plus loin, il enchaîne :

« Ses *izlan* (ses vers) sont tantôt épiques et ponctués d'imprécations, tantôt lyriques  
et traînant de nostalgie. Parfois, comme dans nos vieux fabliaux pleins d'humour et  
de répartie ».

En tant que français et donc colonisateur, l'auteur reconnaît cette relation  
d'inimitié qui le lie à elle, du fait qu'elle est à maintes reprises comme il le dit  
lui-même, « l'animatrice des courages souvent défaillants des gens d'Aghbala »,<sup>17</sup> il  
ajoute d'ailleurs qu' « elle en fait aussi la caricature et il est amusant de pouvoir juger,  
peints par eux-mêmes, ces berbères de la montagne ». Elle est toujours selon lui :

« un peu de la race des aèdes de la Grèce achéenne qu'Homère pris plus tard pour  
modèles et pour héros. Comme eux, elle vit, entourée d'estime et de respect, mais  
menée par la main d'un enfant car, la muse aimante en une juste balance ne pouvant  
lui donner à la fois et la douce lumière et le chant mélodieux, lui a ôté la vue ».<sup>18</sup>

Voici quelques exemples de ses poèmes contre la colonisation française du  
Maroc au siècle dernier :

*yuf is k lsiv a (y)abrduz  
ar ttddux jaj n inslmn  
ula taswwagiyyt urumy.*

Mieux vaut de haillons me vêtir  
Et parmi les musulmans rester  
Qu'aux mécréants, de muletier servir !

*lsan d wuccann tađuť  
ddun d jaj n lmal  
han amksa daysksiw  
ur ufin ad isyuyy.*

---

<sup>16</sup> Danse folklorique berbère du Moyen Atlas.

<sup>17</sup> Localité du Moyen Atlas retenue par la poésie de la résistance en relation surtout avec  
« l'affaire » de Sidi El Mekki.

<sup>18</sup> François Reyniers, 1930, *op. cit.*

De peaux d'agneaux les loups sont vêtus,  
 Parmi les troupeaux ils sont venus ;  
 Tout impuissant est le pâtre,  
 Incapable de décrier le désastre !

*adday nni ddux s acal a jahnnam  
 tşbrd ad zzurx tadist  
 ad twwt a (y)irgis işrman  
 nna d ihry buhyyuf s bujur.*

Lorsque serai enterrée ô enfer  
 Fais en sorte que brûle le ventre en premier !  
 Que les braises aient raison de mes viscères  
 Que la famine a conduits vers les mécréants !

*mani g da ittayul ad ig anslm  
 wnna ikkan yad lbiru  
 ad t izmmem urumy ?*

Comment puisse redevenir musulman  
 Celui qu'a séduit le Roumi  
 Et à ses salutations il s'est soumis !

*a nawy izrg a nawy tuga mc uray,  
 iqdda uyżaz nslm acal ula ddellt urumy*

Que je lèche la moule, broute des herbes  
 Et si besoin est, de poussière me nourrirai :  
 Cela m'évitera le mépris du mécréant !

*Ad ċx ur ċix assx tadist inu,  
 ċx idrran n tasafġ wala ddellt urumy.*

Ne pas manger ou manger peu, me serrant  
 La ceinture et mangeant des glandes :  
 Mieux vaut que d'être la servitude du mécréant !

*tamazirt nnx d udjan iylyasn s uburz,  
 ur asn telli i wi da yttzallan yfibilis  
 mc i nyan s wass gg id a tn tżze tawukt inu.*

Mon pays enfante toujours de vaillants guerriers  
 Aux adorateurs du démon il n'appartiendra guère !  
 S'ils me chassent de jour, à la tombée de nuit,  
 Le hululement lugubre du hibou les hantera !

## b- Taoukhtalte

Au même titre que Taougrate, Taoukhtalte, elle aussi, a marqué l'histoire du Maroc colonisé : toutes deux, faute de pouvoir prendre un fusil contre l'occupant, ont usé de leur langue pour participer d'une manière ou d'une autre à la libération du pays, sinon à dénigrer ceux parmi les leurs qui ont pacté « vilement » avec le colonisateur.

Cependant, Taoukhtalt n'a pas eu la même chance que Taougrate ; elle n'a pu bénéficier que de la force de la mémoire de ses concitoyens, ceux qui l'ont côtoyée pendant sa fuite vers les cimes des montagnes rocheuses de Tazizaout,<sup>19</sup> avant la reddition d'un certain Sidi El Mekki,<sup>20</sup> le guide spirituel de la Résistance et qu'elle allait par la suite dénigrer d'une manière acerbe, comme en témoignent certains de ses vers.

*lix s isrdan inw da ggarx usutn  
asix rrpil atag as tetaq x  
lla tettax irdn nammu g ayt tsart !*

J'ai des mulets pour transporter tapis et bagages ;  
Ma boisson : le thé ; ma nourriture : le blé. Suis  
Au nombre de ceux ayant leur fierté conservée !

*ad ččx ur ččix assx tadist inu  
ččx idrran n tasaft wala ddllt urumy !*

Mangeant peu ou point du tout ; ma ceinture  
Serrée, de glands de chêne nourrie : ainsi  
De l'humiliation du mécréant suis préservée !

*tut i tyyara, sbrx as i lazz rzan lanfid aqcmir nnig i  
x<sup>w</sup>lant wulli x<sup>w</sup>lan il<sup>w</sup>yman x<sup>w</sup>lan izzayarr nzryin g tizi !*

À la famine, aux bombardements, au fracas des rochers ai résisté ;  
Dissipés mes moutons, mes dromadaires, mes vaches :  
Au sommet de la colline ai tout laissé !

---

<sup>19</sup> Célèbre bataille livrée par les résistants contre les Français et leurs partisans ; elle a eu lieu en 1932 et se solda, après un long siège, par la reddition de Sidi El Mekki, le marabout autour duquel s'organisait la Résistance.

<sup>20</sup> Sidi El Mekki : fils de Sidi Ali Ou El Mekki devient chef de la famille des Imhiouach après la mort de Sidi Taybi le 28 juillet 1922. La soumission de Sidi El Mekki était sujette aux railleries même de la part des français : « Sidi El Mekki se soumit en 1932. Il est maintenant caïd des Aït Sokhman, au service des Français, ayant ainsi réussi, après avoir épuisé tous les avantages de la dissidence, à s'assurer ensuite tous les avantages de la soumission » (Paul Hector, « Pages des amitiés berbères. Causeries et digressions », in *Maroc Catholique*, 1034, 217 (sans texte vernaculaire).

*ay ayd umzx awal n sidi lmkki iffyn  
lislam bar ad qydn ad it xllas !*

Combien étais fidèle aux paroles de Sidi El Mekki  
Qui renia l'islam pour être caïd à la solde du Chrétien.

### c- Mririda N'Aït Attik

La poésie de Mririda des Aït Attik s'inscrit dans un autre registre. C'est une poésie qui incarne la femme universelle rebelle, celle qui lutte contre sa condition de femme soumise et persécutée.

Après avoir parlé de ses difficultés à rendre fidèlement les charmes de cette poésie lors de sa traduction, René Euloge<sup>21</sup> reconnaît que :

« l'imaginaire n'a qu'une faible place dans la poésie de Mririda. Elle est même complètement bannie des longues pièces narratives et des petits drames domestiques retracés en un court récit dont la conformité avec la réalité est le suprême intérêt. Pour nous, ce sont là de curieuses études de mœurs grâce auxquelles nous pénétrons dans l'intimité des foyers ».

Dans la longue introduction où il fait la présentation de son ouvrage, on ne peut rester insensible à quelques révélations qui conduisent vers les motivations de cet instituteur français, mené par le pur des hasards, à faire la connaissance de cette femme berbère exceptionnelle comme il le précise lui-même. René Euloge dit entre autre que :

« si Boileau reconnaît que le latin, dans les mots, brave l'honnêteté, Mririda pense que la poésie, en son âpre dialecte, a le droit d'exprimer des propos frisant l'onscénité... ».

Il cite aussi Montaigne dont il retient ceci :

« La poésie populaire et purement naturelle a des naïvetés et des grâces par où elle se compare à la principale beauté de la poésie parfaite, selon l'art, comme il se voit dans les vilanelles de Gascogne et aux chansons qu'on nous rapporte des nations qui n'ont connaissance d'aucune science ni même d'écriture » ; et il reprend cette

---

<sup>21</sup> René Euloge était, vers les années 1920, instituteur voyageur dans la région de Demnate située à l'Est de Marrakech. De cet écrivain berbériste, Jean-François Durand (1999) dit, dans son Introduction à *Regards sur les littératures coloniales*, I, L'Harmattan, Paris, 15, qu'il « n'eut aucun mal à passer de la peinture de l'autre à la pleine reconnaissance d'autrui, y compris à travers les figures de dissidents berbères dont il admira les convictions et le courage ». On ne dispose hélas que de la traduction de toute son oeuvre sans texte vernaculaire. Ce recueil, préfacé par Léopold Sédar Senghor, René Euloge l'a intitulé *Les Chants de La Tassaout*. (N'Aït Attik Mririda, 1986, *Les Chants de La Tassaout*, traduits du berbère, dialecte de Tachelhite par René Euloge, préf. par Sedar Senghor, Belvisi, Casablanca.)

expression : « Ni même l'écriture ! comme chez mes amis chleuhs enclos dans leurs alvéoles de rocs et de forêts ! »

### Mririda<sup>22</sup>

On m'a surnommée Mririda, Mririda,  
Mririda, l'agile rainette des prés...  
Je n'ai pas, je n'ai pas ses yeux d'or,  
Je n'ai pas, je n'ai pas sa blanche gorge,  
Je n'ai pas, je n'ai pas sa verte tunique.

Mais ce que j'ai comme elle, Mririda,  
Ce sont mes *zerarit*,<sup>23</sup> mes *zrarit*  
Qui volent jusqu'aux bergeries,  
Ce sont mes *zrarit*, mes *zrarit*  
Dont on parle dans toute la vallée  
Et de l'autre côté des montagnes  
Mes *zrarit* qui émerveillent et font envie...

Car dès mes premiers pas parmi les champs,  
J'ai pris doucement les rainettes agiles,  
Craïtives et frissonnantes dans mes mains,  
Et j'ai pressé longtemps leur gorge blanche  
Sur mes lèvres d'enfant et puis de jeune fille.

Ainsi m'ont-elles transmis la vertu merveilleuse  
De cette *baraka*<sup>24</sup> qui leur donne un chant,  
Un chant si clair, si vibrant et si pur  
Par les nuits d'été baignées de lune,  
Un chant pareil à celui du cristal  
Pareil aux tintements du marteau sur l'enclume  
Dans l'air plus sonore qui précède la pluie...

Et grâce au don que m'a fait Mririda  
On me nomme : ... Mririda, Mririda...  
Celui qui me prendra pourra sentir  
Dans sa main, dans sa main, battre mon cœur,

---

<sup>22</sup> N'Aït Attik Mririda, 1986, *Les Chants de La Tassaout*, traduits du berbère, dialecte de Tachelhite par René Euloge, préf. par Sedar Senghor, Belvisi, Casablanca, 20-21.

<sup>23</sup> *zgharit* = les 'you-you', stridulations vocales propres aux femmes arabes ou berbères (traduction stricte de l'auteur).

<sup>24</sup> Faveur divine qui donne la chance. C'est une puissance mystérieuse surnaturelle et bénéfique dont sont revêtus les saints, certains personnages en renom, des arbres, parfois des lieux tels que sommets, carrefours, sources, grottes (d'après l'auteur).

Comme souvent sous mes doigts j'ai senti  
Battre le coeur affolé des rainettes...

Dans les nuits baignées de lune,  
Il m'appellera Mririda, Mririda,  
Le doux sobriquet qui m'est cher.  
Pour lui je lancerai mes *zrarit* aigües,  
Mes *zrarit* qui n'en finissent pas,  
Qu'admirent les hommes et jalourent les femmes,  
Et telles que jamais n'en connut la vallée...

*Que vais-je devenir ?*<sup>25</sup>

Esclaves de Dieu ! Que désirez-vous en ce bas monde ?  
La santé, manger, boire et vivre paisiblement...  
Mais Dieu seul décide. Que chacun suive son destin !  
Azouz est mort sous son camion renversé.  
Il conduisait depuis plus de vingt ans.  
A Sremt, vide est le village et plein le cimetière.  
Le typhus a emporté grands et petits en huit jours.  
A quatre-vingts ans Si Moh est toujours fort et altier.  
Plus jeune, il soulevait les pierres des Aït Hmed.<sup>26</sup>  
Bihi a toujours été chétif et malade.  
Il geint pour porter un verre de thé à ses lèvres.  
Et Brik ? Comment est-il tombé dans la misère ?  
Il était fortuné, presque aveugle, il mendie.  
Le sergent Daoud jouit d'une heureuse vieillesse  
Avec sa pension, ses médailles, maison et vaches.  
Cette chance n'a pas souri aux cinq goumiers de chez nous.  
On les a tués, on ne sait où, à la guerre...  
Plus jamais le pas martelé de nos goumiers...  
Ceux du quarante-septième sont morts au bled Tounsi<sup>27</sup>  
La bonne et douce Keltoum nous a quittés, elle aussi,  
Et Tahar N'Tifi ? Il est à Ali Moumen,  
Au pénitencier, quelle honte ! pour vingt ans...  
Zorah, – une fille comme moi – le croiriez-vous ?  
Le Caïd l'a épousée ! Mais attendons la fin...  
O croyants ! Qui peut dire ce que sera demain ?  
Et moi, ô Dieu clément et miséricordieux,

<sup>25</sup> *Idem*, 78.

<sup>26</sup> Dans les notes de l'auteur « Au sud du plateau de Tamougmart, le col des Aït Hmed » (3300 m) est parsemé de blocs erratiques de minerai de fer. Les muletiers de passage parient à qui soulèvera le plus lourd.

<sup>27</sup> La Tunisie.

Et moi, que vais-je devenir, que vais-je devenir,  
Quand les hommes ne voudront plus de moi ?

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Aït Attik, Mririda (N°), 1986, *Les Chants de La Tassaout : poèmes et chants berbères*, trad. par René Euloge, préf. Senghor Sedar, Belvisi, Casablanca.
- Drouin, Jeannine, 1975, *Un cycle oral hagiographique dans le Moyen Atlas Marocain*, Imprimerie Nationale, Paris.
- Durand, Jean-François, 1999, *Regards sur les littératures coloniales*, I, L'Harmattan, Paris.
- Guillaume, Augustin (Gén.), 1946, *Les Berbères marocains et la pacification de l'Atlas central, 1912-1933*, Julliard, Paris.
- Hamri, Bassou, 2011, *La poésie amazighe de l'Atlas central marocain : approche plurielle*, IRCAM- CEAELPA, Rabat.
- Hector, Paul, 1934, « Pages des amitiés berbères Causeries et digressions », in *Maroc Catholique*, 217.
- Peyron, Michael, 2003, *Arsène Roux : Poésies berbères de l'époque héroïque (1908-1932)*, Édition établie par Peyron, Aix-en-Provence.
- \_\_\_\_\_, 1993, *Isaffèn ghanin (Rivières profondes) : poésies du Moyen-Atlas marocain traduites et annotées*, Wallada, Casablanca.
- Reyniers, François, 1930, *Taougrat ou les Berbères racontés par eux-mêmes*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris.
- \_\_\_\_\_, 1931, « Un document sur la politique de Moulay Ismail dans l'Atlas », in *Archives Marocaines*, t. XXVIII, 1-7.

## TABLEAU DE TRANSCRIPTION

Français	Alphabet-latin-Ircam	Arabe
a	a	ا
a	ε	ع
b	b	ب
ch	c	ش
tch	č	
d	d	د
d	d	ض
dj	ǰ	
e	e	
f	f	ف
g(u)	g <sup>w</sup>	ك
gh	ɣ	غ
h	h	ه
h	ħ	ح
kh	x	خ
i	i	ء
j	j	ج
k	k ; k <sup>w</sup>	ك
l	l	ل
m	m	م
n	n	ن
q	q	ق
r	r ; ʀ	ر
s	s	س
	ʂ	ص
t	t	ت
t	ɟ	ط
ou	u,w	و
y	y	ي
z	z ; ʒ	ز

## ABSTRACT

We aim through the present article to discover the poetic eloquence of Berber woman and her contribution to the realization of the imaginary of a society in which art and culture, sociology and anthropology get involved to create a group where each member is considered a part of a chain that provides the life and the survival of the community. A community which perpetually fights against the wear of time and the struggle of the

‘glottophagie’ exercised by other languages especially those written and institutionalized. We also would like to find out and report some examples of ritual songs that regulate the social life. These songs are poems that deal with great traditional themes such as love ; beliefs... and with great values like patriotism. The Berber woman takes part in the daily life that she certainly sings accurately ; but in these songs she also analyses and criticizes the reality... By her poetry, she takes part in the construction of her group and in general of the whole humanity.



HACHEM JARMOUNI

## **Les valeurs humaines dans la poésie berbère du Maroc central**

La poésie berbère est un art oral qui reflète fidèlement le mode de vie des habitants du Maroc central et leurs traditions. Elle est la voix d'un être collectif où chacun se reconnaît et retrouve une partie de soi ou simplement une tonalité affective qui rappelle les règles de bienséance, les principes éthiques fondamentaux qui ont caractérisé la conduite des ancêtres.

La poésie représente la mémoire collective qui doit éclairer la société et l'orienter vers la bonne voie. Le poète se voit dans l'obligation morale de rappeler à l'ordre les membres de sa communauté, chaque fois que cela s'avère nécessaire, en vantant les principes et les valeurs humaines qui ont régi les rapports sociaux de la population du Maroc central.

La générosité, la pudeur, la réserve, la retenue et la fraternité sont parmi les valeurs qui fondent la société et qui assurent sa cohésion. Elles doivent par conséquent être conservées et consolidées.

Il faut, à ce propos, rappeler que le poète berbère accompagne la société dans sa mouvance, ses changements et les mutations qu'elle connaît. Le poète témoigne de son époque et de sa société. Il exprime à travers sa poésie ce qu'il pense de la vie, ce qu'il ressent, ce qui l'enchanté mais aussi ce qui le déçoit. Le poète berbère devient ce que Hassan Jouad,<sup>1</sup> appelle la « voix de l'intellectualité rurale ».

Le poète jouit grâce à ses qualités, son charisme et son art oratoire d'une bonne réputation et de beaucoup d'estime parmi les membres de sa communauté.

Il a un rôle très important au sein de sa tribu et incarne la voix libre, impartiale et objective qui contribue à la sauvegarde de l'honneur, de l'équilibre et des valeurs de la communauté.

La poésie, étant d'après la croyance ancestrale, un don de Dieu,<sup>2</sup> est une voix libre et sage qui défend la justice et la fraternité. Elle n'est pas une parole ordinaire

---

<sup>1</sup> Hassan Jouad, 1989, « Les imdyazen, une voix de l'intellectualité rurale », in *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n° 51 (n° spécial : *Les prédicateurs profanes au Maghreb*), 100-110.

<sup>2</sup> Miloud Taïfi, 2004, « Poésie, don de Dieu, consigné dans de la ferraille », in *La Littérature amazighe : oralité et écriture, bilan et perspectives* Actes du colloque international, IRCAM, Rabat, 201-215.

et elle n'est pas donnée aux communs des mortels. Ce qui fait du poète un être à la fois jouissant d'un statut particulier et porteur d'une lourde responsabilité.

Il est donc appelé à faire preuve de courage, d'intégrité, de perspicacité et de sagesse afin d'être à la hauteur de cette responsabilité et digne de ce don sacré et de cette muse à laquelle il ne fait que prêter sa voix. Car le poète ne parle pas de son propre gré, mais il le fait grâce à une inspiration divine. Sa parole est *ipso facto*, une parole juste, pertinente et libre.

Le poète a donc un statut social particulier et honorable. Il est le sage protecteur, par sa poésie, des valeurs de la société, l'observateur fin capable de prodiguer des conseils, de promouvoir les valeurs de la fierté, la dignité et le respect. Il est le mieux placé pour prévenir les dérives ou attirer l'attention de la communauté sur les comportements indignes qui peuvent affecter l'ordre général.

Le poète représente le témoin de son époque, l'historien, le philosophe, le conseiller et le sage.

Aussi la poésie berbère fait-elle de ces valeurs des thèmes favoris. Les poètes composent alors des poèmes pour promouvoir ces valeurs.

Soient les vers suivants :

*sebhan Iḥah ansa nna g ikka ubrid aggziln;<sup>3</sup>  
umma wenna t iṣfan i ɛari ur da d iṭruḥ.*

Gloire à Dieu ! Rien ne vaut le droit chemin ;  
quant à celui qui erre dans la forêt, il est exposé à des dangers certains.

Dans ce vers, le poète recommande la bonne conduite et appelle à la droiture symbolisée par le droit chemin en expliquant que celui qui emprunte un bon chemin arrive toujours à ses fins. Par contre, celui qui erre dans la forêt, c'est-à-dire celui qui s'engage sur de mauvaises voies sera certainement égaré et exposé à des dangers et des problèmes.

La force expressive de cet énoncé poétique résulte de l'emploi métaphorique du mot *abrid* indiquant le droit chemin qui évoque aussi des pratiques de conduite raisonnée et des comportements mesurés et réfléchis qui permettent à l'homme d'arriver à ses fins par des moyens honnêtes. Quant à celui qui « s'égare dans la forêt », c'est-à-dire celui qui use de pratiques illégales et malhonnêtes, il est condamné à la perte, à la ruine morale et au discrédit.

*bnadm bu ṭṭṣart illa dima iṣfa wudm-nes,  
ur itteddu sa ula sa aynna inna d atgin,  
day iɛeqqel-as i txatart ma idd ad ihwu.*

---

<sup>3</sup> *aggziln* < *ay iziln*.

L'être brave a toujours le visage rayonnant,  
il est connu par sa droiture et tient ses promesses,  
il est reconnaissant et ses qualités sont infaillibles,

*a fad-neš a luqt nnag ikka leħya aqdim,  
alla isawal ša i waraw-nes adday munn,  
ur beṭṭun-is yas all as iħedda lažel-nes,  
teqqim lxawa-nseñ yun ur itemxadḍa d yun.*<sup>4</sup>

Est regrettable l'époque où régnait la pudeur d'antan,  
on communiquait avec ses enfants tous réunis,  
ils ne le (le père) quittent jamais jusqu'à la fin de ses jours,  
et on estime la fraternité, personne ne pouvait nuire à l'autre.

Dans ces vers, le poète met l'accent sur des valeurs et des qualités humaines telles que la générosité, le respect et la solidarité qui garantissent la cohésion sociale et cultivent l'amour et l'entraide entre les membres de la communauté.

En effet, dans la société berbère, il était fréquent que les enfants ne quittent pas le foyer des parents, même après le mariage, ils continuent à vivre au sein de la grande famille et participent aux travaux collectifs souvent gérés par le père ou le frère aîné.

Ainsi, la poésie en faisant l'éloge de cette qualité contribue à consacrer et à promouvoir cette valeur humaine et participe de la sorte à cultiver le respect, l'amour et la solidarité entre les membres de la société.

D'autre part, et afin de promouvoir la culture du soutien psychologique aux personnes en difficulté, la chaleur dans les relations humaines et le sens du devoir moral envers les proches et les voisins, la tradition veut qu'une personne malade ou qui traverse des moments difficiles soit consolée et soutenue durant son épreuve :

*wenna yay ša n yiyenša ad t id tsaggan winna išan ;  
leeḥu win sidi rebbi yas ad isfeḍ yun lear.*

Il est vivement recommandé aux personnes se portant bien de rendre visite aux malades ;  
ce n'est que devoir accompli, car Dieu seul possède le remède.

La poésie renseigne également sur une qualité recommandée par la société qui prône l'indulgence et la tolérance envers les novices et les personnes qui tombent dans des erreurs par ignorance ou inadvertance. Il est donc recommandé, dans ce genre de situation, de faire preuve de maturité et d'adopter un comportement constructif envers les personnes qui font des faux pas et tombent dans des erreurs en leur apportant le soutien nécessaire et en leur prodiguant des conseils. Il ne faut

---

<sup>4</sup> Vers poétiques composés par le cheikh Hamid Bensan.

surtout pas les accabler davantage mais les aider à tirer les enseignements de leurs actes afin de se corriger et de progresser sur la bonne voie.

Rien ne sert à accabler de remontrances et de réprimandes quand on peut jouer un rôle éducatif qui vise à former et à prémunir contre les influences néfastes.

Tout le monde est voué à l'erreur, à la bêtise naturellement humaine :

*wenna mi ššedn al t iteeyab wenna isuln iṛaḥ ;  
kku yuk išwa, is da tegga ddunit lawqat.*

De l'homme en difficulté se moque celui qui se porte encore bien ;  
les circonstances de la vie ici-bas sont changeantes malgré la vigilance.

La poésie vante la bonne conduite, le comportement mesuré basé sur la droiture et le modèle des ancêtres qui ont construit la société sur des bases solides. Et le poète transmet, à travers sa poésie, l'expérience des anciens aux jeunes générations afin que celles-ci suivent l'exemple de leurs ancêtres et évitent d'emprunter les mauvais chemins qui ne peuvent qu'égarer et éloigner du bon sens.

Ce qui conduirait inévitablement à la perte et affecterait l'ordre et la morale publique. Vaut mieux donc prévenir que guérir :

*ar aš ttinix xur-aš a wann isuggur s anu ;  
han ad aš iššeḍ uḍar kkin nnig-aš waman.<sup>5</sup>*

Prends garde, ô celui qui se penche vers un puits ;  
tu risques de glisser et d'être submergé par l'eau.

Dans ce vers, le poète met en garde les membres de sa communauté contre les conséquences dangereuses de certaines tentations et des aventures périlleuses.

Parmi les qualités qui ont fait la gloire des ancêtres, les poètes soulignent la fierté et l'amour propre. En effet, selon les règles de bonne conduite, l'homme doit être courageux et agir avec noblesse. Même quand il subit des épreuves ou traverse des moments difficiles, il lui est recommandé de supporter dans le silence, de faire face aux problèmes de la vie avec courage et bienveillance. Rien ne sert à se lamenter, il faut agir. Il faut affronter son destin en sauvegardant son honneur et sa fierté d'homme digne de ce titre.

Dans la société berbère d'antan, l'homme était le symbole du courage, de l'intrépidité et de la dignité. Quiconque perdait ces qualités, ne méritait plus l'estime et la considération des membres de sa communauté. Il serait alors humilié et marginalisé. À ce moment-là, ne vaudrait-il pas mieux, pour lui, décamper ou mourir ?

---

<sup>5</sup> Michael Peyron, 1993, *Isaffen ghanin (Rivières profondes) : poésies du Moyen-Atlas marocain traduites et annotées*, Wallada, Casablanca.

*a ya xf yussa lhal ur ten iṣedhir ;  
ar ideṣṣa tin eɛnwa xes s uḥenzif.*<sup>6</sup>

Que de gens souffrent dans le silence,  
ils font semblant, par orgueil, de rire.

*a wa ṣemmaḍn turin-nnes yuf as mer as yzin aṣemḍel  
imezzan-ns lleḥd ammi ilaq.*

Il est sans amour propre, vaut mieux lui creuser une tombe,  
il n'est bon qu'à être enterré.

Tout en prônant l'attachement aux valeurs sociales qui sont l'apanage de la société d'autrefois, le poète berbère attire l'attention sur certains défauts qui ne peuvent que compromettre les rapports sociaux et abâtardir les mœurs.

Il met alors en garde contre les effets pervers de l'avidité et de la cupidité. Il appelle donc l'homme à modérer ses passions et ses désirs qui ne sont jamais entièrement assouvis :

*a wi inna-awn rebbi han tṭmeɛ ad iqḍu,  
wenna t iran kul izrey awd tinna izrin.*

L'avidité est éphémère, c'est la parole de Dieu ;  
celui qui veut tout amasser perdra tout.

*adday yawd ṣa yut n tizi ira ta-n urinn-as,  
tawant ur tt igi xes adday k<sup>w</sup>n issikl waṣal.*

à chaque vœu exaucé, on aspire à d'autres,  
la satisfaction n'est jamais complète jusqu'à la mort.

Pour mieux entretenir des rapports sociaux basés sur le respect mutuel, le poète recommande aux gens d'éviter de calomnier leurs semblables. Il va encore plus loin en qualifiant la médisance de grand défaut qu'il ne faut point tolérer dans la société.

Selon les règles de la bonne conduite, l'homme raisonnable et avisé, même si on dit du mal de lui, doit par sagesse et retenu, attendre que le mal soit par la justice divine réparé, tout en se gardant lui-même de tomber dans le péché.

Le poète condamne aussi le comportement de ceux qui se mêlent des affaires des autres :

---

<sup>6</sup> Hachem Jarmouni, 2009, *Anthologie analytique de la poésie berbère (tamazight) du Maroc central*, Thèse de Doctorat, Université de Fès.

*ad amzex imi-nw ur itezhaq ad iḍer ša,  
rebbi ad ixel!eš i mayd iqqisn dig i lear.*

Je me garde de dire du mal et de nuire aux autres,  
quiconque me calomnie sera puni par le Seigneur.

*sebhan !lah iššer nna izdey rebbi d uksum!  
wenna ikkan inger wid s sin ssenx idd iršan.*

Gloire à Dieu ayant soudé l'ongle à la chair !  
ne s'immisce entre les deux que la saleté.

Dans cette même logique, le poète condamne la trahison qui est un grand défaut qui menace la stabilité de la communauté car ce genre de comportement sème la méfiance entre les hommes et les éloigne les uns des autres.

C'est donc un défaut que la société rejette en soulignant que la trahison a toujours des conséquences fâcheuses sur celui qui triche ou nuit aux autres membres de sa communauté. Celui qui abuse de la confiance des autres connaîtra certainement des malheurs :

*a wa deix-aš s uynna neššar a way nḥubba-nw meš i tezreyd,  
a wa ur igi tteam<sup>7</sup> ihllal iqqen ad iwwet wenna ixzan.*

Au nom de tout ce qu'on a partagé ensemble, je te prie de ne point me quitter !  
(Lit. La nourriture n'est pas une plaisanterie (un mensonge), elle frappera le méchant).  
Trahir l'amitié a des conséquences fâcheuses.

Pour prévenir les défauts et encourager les bonnes qualités, le poète rappelle certaines valeurs qui font de l'homme un être digne du respect et de l'estime de ses semblables.

Le poète exhorte ainsi au respect des engagements, à la fidélité et à la responsabilité. Il précise que la vraie valeur d'un homme libre réside dans son engagement et son respect des autres. L'être digne doit honorer ses engagements et tenir ses promesses. Dans le même sens, le poète montre que la souffrance purifie les grandes âmes et les rend plus nobles. Chaque épreuve constitue une leçon et chaque obstacle une occasion pour l'homme courageux pour se dépasser et se fortifier. Les vicissitudes et les difficultés de la vie permettent à chacun de juger de son entourage et savoir sur qui on peut compter dans les moments difficiles.

---

<sup>7</sup> Selon les croyances populaires, *tteam* ou la nourriture qu'on a partagée avec d'autres personnes constitue un gage d'amour, de sincérité et de fidélité. C'est donc un pacte de confiance qu'il ne faut point transgresser. Par conséquent, celui qui trahit ceux avec qui il a partagé la nourriture *tteam* est un lâche voué fatalement au châtement et à la malédiction divine.

Il recommande aussi à l'homme de tirer des leçons de la vie, d'encaisser l'échec pour pouvoir affronter la vie et repartir de bon pied.

Le poète condamne aussi l'orgueil en qualifiant ce comportement de péché grave. Il incite donc à la modestie et la sympathie qui sème l'amour et le respect entre les membres de la communauté :

*addur n yuk ur t igi xes awal nna nnan,  
wenna igan lhur isinn id ils as ittuyamaz.*

C'est à sa parole qu'on peut estimer un homme à sa juste valeur,  
le vrai homme libre se tient par la parole.

*a wa tzil tmara xes ukan ad ur tdam,  
a wa ad isinx winna mi llix g wul.*

Connaître la misère est une expérience enrichissante,  
afin de connaître ceux qui m'affectionnent.

*tixitert as inzel mulana iblis,  
umma netta gan t ammas n lanbya.*

Dieu a maudit Satan à cause de son arrogance ;  
autrement il l'eût compté parmi les prophètes.

Nous tenons donc à rappeler que les membres de la communauté entretenaient des rapports très chaleureux. Ils étaient intimement liés les uns aux autres par des liens de bon voisinage, de respect et de solidarité. Ils partageaient les mêmes valeurs et vivaient ensemble les meilleurs comme les pires moments. Les peines comme les joies sont partagées par tous.

Ainsi, une fête organisée dans un village est une occasion pour tous les habitants de la région pour exprimer leur joie et leur liesse. Nul n'a besoin d'être invité car il s'agit d'une habitude communément consacrée. Tout le monde formule les mêmes souhaits de bonheur et de prospérité :

*rebbi a bab lferh<sup>8</sup> ad aš iedl ul,  
s iširran d lmal ad ieddu.*

Que Dieu te comble, ô organisateur de la fête !  
en t'offrant enfants et richesses !

*wenna s igan i užemmue a lisbda,  
rebbi ad ax ihyu al t neawd dix!*

---

<sup>8</sup> *lferh* < *n lferh*.

Celui qui a organisé cette fête,  
nous lui souhaitons une longue vie pour la commémorer.

Nous pouvons donc constater que les poètes berbères du Maroc central sont très attachés à leur société. Ils essaient de vanter ses mérites pour consacrer les valeurs d'amitié, d'entraide, de respect, de courage et d'abnégation qui ont régné parmi les membres de la communauté.

Les poètes essaient aussi de prévenir des maux et des vices qui risquent de nuire à la cohésion du groupe. Ils mettent, ainsi, en garde contre la corruption, l'avidité, la trahison, l'arrogance... car ces comportements menacent la société et risquent de la transformer en un monde animal où les membres seraient des chacals déguisés.

Au terme de cette étude, somme toute limitée, nous soulignons que la poésie berbère qui véhicule des valeurs morales permet au poète de jouir d'une notoriété et d'une autorité morale pour conseiller, louer le beau et blâmer le laid. Il se voit investit d'une mission sacrée l'autorisant à formuler des préceptes religieux ou des proverbes sous forme d'énoncés poétiques joignant le contenu sérieux à la forme esthétique frappante, comme le souligne Henri Basset :

« (...) de ce poète morigénéur est peut-être sorti, peu à peu, le poète moraliste. On avait coutume déjà de l'entendre distribuer le blâme et la louange. On lui en reconnaissait - par force - le droit.

De là à lui donner mission de formuler les préceptes divins, les règles de conduites pratiques, il n'y a qu'un pas. Seul le poète sait leur donner cette forme brève et expressive qui se grave si aisément dans les esprits simples ».<sup>9</sup>

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Basset, Henri, 2001 [1920], *Essai sur la littérature des Berbères*, Awal-Ibis Press, Paris.
- Jarmouni, Hachem, 2009, *Anthologie analytique de la poésie berbère (tamazight) du Maroc central*, thèse de Doctorat, Université de Fès.
- Jouad, Hassan, 1989, « Les imdyazen, une voix de l'intellectualité rurale, in *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n° 51 (n° spécial : *Les prédicateurs profanes au Maghreb*), 100-110.
- \_\_\_\_\_, 1995, *Le calcul inconscient de l'improvisation. Poésie berbère : rythme, nombre et sens*, Peeters, Paris-Louvain.
- Peyron, Michaël, 1993, *Isaffèn ghanin (Rivières profondes) : poésies du Moyen-Atlas marocain traduites et annotées*, Wallada. Casablanca.

---

<sup>9</sup> Henri Basset, 2001 [1920], *Essai sur la littérature des Berbères*, Awal-Ibis Press, Paris.

Taïfi, Miloud, 2004, « Poésie, don de Dieu, consigné dans de la ferraille », in *La Littérature amazighe : oralité et écriture, bilan et perspectives*, Actes du colloque international, IRCAM, Rabat, 201-215.

#### ABSTRACT

Poetry represents the collective memory that enlightens the society towards the right path. The poet sees a moral obligation to the members of his society to order wherever necessary, by praising the principles and human values that governed the social relations of the population of central Morocco.

We must, in this regard, remember that the Berber poet accompanies the society in its movement, its changes and the changes he knows. The poet reflects its time and its society. After this limited study, we emphasize that the Berber poetry that conveys moral values allows the poet to obtain a reputation and moral authority to advise, praise the beautiful and blame the ugly.



NADIA KAAOUAS

## ***Le conte témoin*<sup>1</sup> où la succession des lexies métamorphiques**

Le conte, genre narratif traditionnel, a la fonction de plaire et d'instruire. Il est considéré comme un des témoignages révélateurs de la vitalité d'une société et de son humanisme. Cependant, étant donné les changements que connaît notre société, le conte comme d'autres genres oraux est évanescent. Il sert à transmettre un savoir dans la mesure où il enseigne sur certains points de morale, de religion, de science, de philosophie ou d'éducation. A. Bezzazi affirme à cet effet que :

« Le conte est défini par le pouvoir qui s'exerce sur ses partenaires dès que le contrat énonciatif [...] est en quelque sorte mis en marche ».<sup>2</sup>

Sur ce plan, le conte peut être considéré comme ayant une fonction perlocutoire à travers la recherche évidente du conteur d'agir sur celui qui l'écoute.

Il est à admettre sans difficulté aucune, que le conte est un récit qui se base sur une série d'événements représentés, selon les chercheurs qui ont analysé cet aspect contique, par une succession d'états et une suite de transformations, c'est-à-dire une succession de métamorphoses qui tendent à modifier ces états ou à faire évoluer ces états vers d'autres états.

*Le conte témoin* reste un conte comme les autres. Il suit un fil, sur le mode où l'on peut procéder pour dérouler une pelote de laine au départ emmêlée. Ce fil est un point de départ logique qui permet d'isoler un certain nombre de repères structuraux sur lesquels le conte revient avec insistance. Ce sont ces repères structuraux qui vont permettre une lecture renouvelée du *Le conte témoin*. En effet, c'est un récit ludique qui amuse et instruit et qui se présente sous forme d'une succession de métamorphoses et de transformations.

---

<sup>1</sup> Miloud Taïfi, 2004, *Le conte témoin*, Édition Centre Tarik Ibn Ziyad, Rabat.

<sup>2</sup> Abdelakader Bezzazi, 1993, *Étude d'un corpus de contes oraux au Maroc oriental. Lexique, configurations et énonciation*, Thèse pour l'obtention du Doctorat d'État en linguistique, vol. 2, 474.

L'auteur propose, au début du *conte témoin*, la définition du conte la plus simple que l'on puisse en donner puisqu'il identifie ce conte à une articulation de signifiants. Un savoir c'est donc déterminé, au minimum, par l'articulation de plusieurs structures signifiantes. À l'aide de cette définition et sans lâcher notre fil, on retombe sur cette formulation qui définit le conte comme représenté par un signifiant pour un autre signifiant. C'est bien dans la mise en relation d'un signifiant à un autre qu'advient un conte. Toute la difficulté réside alors dans le fait qu'une tentative de nommer ce savoir n'aboutit qu'à une nouvelle articulation signifiante, c'est-à-dire à la survenue d'un nouveau savoir qui vient relancer la même logique.

Les procédés transformationnels s'ancrent dans la restitution d'un canevas contique et s'appuie sur la vision bidimensionnelle [état / transformation] obéissant à une règle quelconque. Cette structure, c'est celle de la paire ordonnée. Si en effet on réduit cette paire ordonnée à l'articulation de deux signifiants {S1, S2} et qu'à ce deuxième signifiant S2, on attribue aussi bien la place de second signifiant que la fonction du savoir issu de l'articulation entre ces deux signifiants.

Comment se présentent les états et les transformations de quelques personnages dans ce conte : le roi sadique, la jeune fille enlevée et son cousin le berger qui va la sauver, dont nous réduisons les états (pour les besoins de l'analyse) à quelques types qui correspondent à ce que la sémiotique appelle euphorie et dysphorie.

Cette logique est assurément homogène à celle du récit contique, c'est-à-dire à celle qui amène le sujet au cours de son analyse et devant la survenue d'une formation du conte, cette structure c'est la topologie du conte en tant qu'elle met en évidence, par la relance perpétuelle la faille irréductible qui structure le savoir littéraire oral.

C'est de cette structure fondamentale, de cette écriture, qu'on déduit trois éléments autour desquels peut s'ordonner tout récit. C'est ici, nous semble-t-il, que se situe l'enjeu essentiel de ces transformations. On peut donc isoler trois éléments, une batterie minimale à même de rendre compte des phénomènes de structure.

Nous proposons d'éclairer ces transformations parfois un peu traditionnelles, à l'aide d'un moyen plus ludique puisqu'il s'agit du conte. En effet, le processus transformationnel de la jeune fille comporte trois états différents :

- un état initial, état euphorique, qui est caractérisé par la satisfaction dans cette situation;
- un état second, état dysphorique, provoqué par l'action du roi et qui consiste en le fait qu'elle soit enlevée, emprisonnée, en somme séparée de sa situation initiale;
- un état final qui consiste en un retour à un état euphorique qui correspond à sa délivrance et à son mariage avec son cousin.

Nous constatons le même schéma chez le cousin au niveau des états et des transformations, qui, même s'ils ne suivent pas le même parcours, peuvent être organisés de manière identique. Le premier état est euphorique, où le jeune homme est satisfait de sa condition. Le second, provoqué aussi par le roi, est dysphorique et où le jeune homme est malheureux puisque le roi lui a enlevé sa promesse et l'a

exilé à la tierce contrée. Et le troisième est un retour à l'état euphorique où le jeune berger va retrouver sa cousine, l'épouser et vivre heureux.

À côté de ces deux parcours, la succession des états et des transformations métamorphiques du roi obéit à un autre schéma. Dans un premier temps, il est présenté par une série d'actions qui présupposent sa dictature et son despotisme et à la fin, ses actions revêtent plutôt un caractère docile, obéissant et dépendant.

Nous constatons alors que *Le conte témoin* obéit au schéma traditionnel du conte et comporte les principales fonctions que Propp a pu souligner comme des constantes et qu'il définit comme suit :

« Par fonction, nous entendons l'action d'un personnage, définie du point de vue de sa signification dans le déroulement de l'intrigue ».<sup>3</sup>

Ces fonctions peuvent être résumées dans les deux éléments: l'euphorie en tant qu'état initial et la dysphorie comme un état résultant d'une transformation.

Ainsi, si nous reconsidérons les parcours des trois personnages sous cet angle, nous pouvons les résumer comme suit :

L'euphorie, dans le parcours des personnages, correspond à un caractère statique en ce sens que les personnages ne demandaient pas à se transformer, ils ne demandaient qu'à conserver l'état dans lequel ils étaient ou alors l'état qui n'impliquait qu'eux-mêmes (se marier et vivre ensemble). La dysphorie, par contre, résulte toujours d'une action extérieure. Ceci rappelle un schéma commun en physique selon lequel les objets gardent leur état tant qu'une force extérieure n'intervient pas.

L'effort de l'écriture contique consiste à forger des énoncés qui ne trouvent leur cohérence qu'en eux-mêmes. Le « conte témoin » peut s'énoncer tout seul et se défendre, indépendamment donc de tout contexte, indépendamment de tout appui autre que lui-même. En somme c'est un énoncé qui se sait lui-même, ce qui constitue bien l'idéal du récit contique. Il y aurait à distinguer, plus précisément que l'incomplétude et l'inconsistance du champ de la dyade « euphorie et dysphorie » correspond à des registres dits traditionnels dans le champ des contes.

En effet, selon cette loi (loi de l'inertie) qui stipule qu'aucun corps ne peut modifier par lui-même la nature de son mouvement, un objet continuera de faire ce qu'il était en train de faire tant qu'une force extérieure n'intervient pas pour modifier son action. Toute transformation aura donc cette fonction dysphorique et apportera, dans tous les cas, un changement à l'état initial d'un sujet. Quant au sujet, pendant son parcours transformationnel, il va manifester de la résistance qui consiste principalement à ne pas obéir. Il essaie donc de conserver sa référence ou sa mémoire sinon ce qu'il peut en sauver.

---

<sup>3</sup> Vladimir Propp, 1928, *Morphologie du conte*, Seuil, Paris, 30.

*Le conte témoin* s'organise parfaitement selon ce schéma, c'est-à-dire que l'état d'euphorie correspond à un état d'inertie alors que la dysphorie va correspondre à l'action externe sur les autres. Donc, automatiquement, pour retrouver l'état euphorique, il faudrait trouver une force qui s'oppose à cette force extérieure.

Finalement, sur le plan de la métamorphose et de la mémoire, on peut estimer que les personnages qui correspondent à la loi de l'inertie et par leur action de défense, de résistance et d'opposition menée contre cette force externe représentée par le roi despote, ont tendance à retrouver la partie de leur mémoire que l'action de ce dernier a enlevée.

Dans le cas du roi, par contre, il est défini par son action sur les autres (sa propre définition était d'agir, de faire en sorte que les autres se métamorphosent), et le fait de perdre cette action lui fait perdre sa propre référence ou sa mémoire.

On pourrait dire que, dans le conte, le but final serait la sauvegarde de la mémoire et si métamorphose il y a, elle est souvent accompagnée d'une quête de cette mémoire. Par contre, si l'échec concerne le sujet visé, la réussite serait dans le sens inverse et l'action passerait sur le sujet transformateur.

Sur le plan linguistique proprement dit, nous constatons une correspondance presque identique. Sur le plan du vocabulaire, le conteur fait usage beaucoup plus d'adjectifs qualificatifs, de phrases attributives ou équatives et moins de verbes qui expriment le mouvement ou l'action. En effet, dans la description des états euphoriques des deux jeunes gens, nous relevons des adjectifs tels que : *orphelin, esseulé, poète, insignifiant, rustaud, pastoral, méprisé* et des structures telles que : « une fille, laquelle *était dotée* [...] d'une beauté inégalable [...] la fille *avait* un cousin paternel » ;<sup>4</sup> « [elle] *fut libérée* [...] *fut soignée, choyée, pansée* de ses blessures [...] *entourée* de tant d'amour » ;<sup>5</sup> « Le jeune homme *s'était retiré* sur l'autre versant de la colline [...] le seul bien qu'il *possédait* »,<sup>6</sup> etc.

Quant à la description du « roi », l'auteur recourt à un mélange de vocabulaire statique et de vocabulaire dynamique. En effet, des verbes de mouvement, d'action et les phrases deviennent des phrases déclaratives et assertives.

Nous en concluons que la description du processus métamorphique des personnages, dans ce conte, obéit à une organisation interne stricte en ce sens que, la manifestation linguistique des états nécessite un lexique plutôt statique afin de souligner les propriétés inhérentes aux personnages; au moment où la description des métamorphoses fera appel à un lexique dynamique pour souligner les caractérisations qui dépendent du « faire » ou de « l'agir ».

Nous avons vu comment les parcours (états et transformations) des personnages sont conformes à une organisation assez régulière, et exprimés par des moyens

<sup>4</sup> Miloud Taïfi, *op. cit.*, 3.

<sup>5</sup> *Idem*, 138.

<sup>6</sup> *Idem*, 3.

linguistiques qui en rendent compte d'une manière aussi régulière. *Le conte témoin* présente aussi certains caractères qui le rendent très particulier.

Nous avons annoncé au début que *Le conte témoin* peut être considéré comme un conte comme les autres. Le titre choisi, *Le conte témoin*, montre déjà une volonté de s'écarter des contes classiques. Ces contes comportent souvent, dans leurs titres, un nom de personnage ou un événement.<sup>7</sup> Ce n'est pas le cas du *conte témoin*, dont on ne sait pas de quoi il témoigne. Si le témoignage est pris par l'auteur comme : *récit fait par une personne de ce qu'elle a vu ou entendu*,<sup>8</sup> *Le conte témoin* s'éloignerait des caractères fabuleux et merveilleux pour se rapprocher d'une réalité dont il devrait témoigner.

La présence de deux voix (nous appellerons l'une « narrateur »<sup>9</sup> et l'autre « conteur »), même si c'est un procédé habituel dans des textes littéraires par exemple, obéit aussi à une organisation qu'on devrait étudier. Nous rappelons que les états sont exprimés par des moyens linguistiques que nous avons qualifiés comme « statiques », et les transformations sont exprimées par des moyens « dynamiques ». Pouvons-nous faire coïncider avec cette organisation, une autre qui implique les deux voix ?

En effet, si nous calculons les interventions des deux voix dans *Le conte témoin*, nous pouvons observer les faits suivants :

	Intervention	État initial	État 2	État final	Total
Jeune fille	Conteur <sup>10</sup>	100%	100%	100%	100%
	Narrateur	00%	00%	00%	00%
Jeune berger	Conteur	100%	~ 30 %	100%	76%
	Narrateur	00%	~ 70 %	00%	23%
Roi	Conteur		~ 10 %	00%	5%
	Narrateur		~ 90 %	100%	95%

Nous constatons, tout d'abord, que la répartition de l'intervention des deux voix dans *Le conte témoin* n'est pas la même partout. Nous repérons, dans ce tableau, trois cas. Il y a des cas où nous soulignons une forte présence du conteur et des endroits où c'est le narrateur qui est le plus présent et enfin des moments où il y a une intervention des deux.

<sup>7</sup> *Mhend l-hemm*, « Le petit poucet », « Cendrillon », « *l-mehgura f qae l-mejmura* », etc. à titre d'exemple.

<sup>8</sup> *Dictionnaire encyclopédique illustré*, 1993, Larousse, Paris, 1548.

<sup>9</sup> Nous ne prenons pas le terme dans le sens traditionnel dans la littérature, mais dans le sens de deux personnes qui racontent.

<sup>10</sup> Cette distinction dans la dénomination permet d'éviter toute confusion. Par « conteur », nous désignons Achbakou (celui qui raconte l'histoire de la jeune fille enlevée, son cousin et le roi), le « narrateur » est celui qui prend en charge l'histoire de ce conteur « Achbakou ».

En effet, la description des propriétés définitoires de la jeune fille et de son cousin, aussi bien à l'état initial qu'à l'état final, est entièrement prise en charge par le conteur. Nous pouvons avancer que la parole du conteur correspond à la description des états dans lesquels se trouvent les personnages du conte et donc de décrire leur référence.

Or, le second état du parcours de la jeune fille semble échapper à ce schéma, dans la mesure où c'est le conteur qui intervient alors que nous avons dit que ce second état est un état dysphorique résultant d'une transformation où sont décrits surtout les comportements et les actions des personnages et auquel correspond linguistiquement un lexique plutôt dynamique.

Néanmoins, si nous observons bien les traits attribués à la jeune fille dans le second état, nous trouvons qu'il s'agit certes d'actions, mais soit des actions que la jeune fille subit (usage de phrases à la voix passive telles que: *elle était emprisonnée, la jeune fille fut alors de nouveau jetée dans la geôle*), soit des actions qui ne dépassent pas sa propre sphère, comme le montre le conte: « elle tomba »,<sup>11</sup> « la pauvre jeune fille se mit à pleurer ». <sup>12</sup>

Et donc, nous pouvons considérer que le second état du parcours de la jeune fille, tout en correspondant à un ensemble d'actions, relève plutôt de ses caractérisations et répond, ainsi, au même schéma que celui de l'état initial et de l'état final. C'est ce qui justifierait la seule intervention du conteur.

Par contre, dans la description des attributs du « roi », la présence du conteur diminue au profit de celle du narrateur. En effet, l'assignation des traits définitoires du « roi » est assurée, presque entièrement, par le narrateur. Et comme ces traits relèvent plus du « faire », nous pouvons dire que l'intervention du narrateur concerne le côté dynamique du récit.

Ce qui est aussi intéressant à souligner est que l'intervention du narrateur est inversement proportionnelle à celle du conteur. En effet, d'une absence totale dans la description des états à une présence imposante dans celle des actions, nous pouvons souligner ce caractère complémentaire dans l'acte de contage dans *Le conte témoin*, qui fait qu'une plus grande présence de la mémoire sollicite une plus grande intervention du conteur et bloque, en quelque sorte celle du narrateur. Le conteur a tendance à s'occuper des références au moment où le narrateur s'occupe de l'interprétation des événements.

*Le conte témoin* s'avère ainsi différent des autres contes. Son originalité réside dans le fait qu'il est un récit d'événements jalonnés par des explications et des interprétations. Et c'est la superposition de ces deux niveaux (le niveau descriptif et le niveau interprétatif) qui fait sa plénitude. Dans l'intervention du narrateur, nous avons l'impression qu'il fait par conscience ce que le conteur fait par habitude. Il

---

<sup>11</sup> Miloud Taïfi, *op. cit.*, 7.

<sup>12</sup> *Idem*, 8.

apporte un témoignage et une lecture guidée dans le but justement de sauvegarder la mémoire du conte, en rendant intelligible ce qui ne l'était pas, comme le fait la structure pour un objet naturel, selon l'idée de R. Barthes,<sup>13</sup> en rendant visible et intelligible ce qui ne l'est pas.

Nous n'avons pas besoin ici de rappeler la fonction essentielle que revêt « le conte témoin » dans l'écriture contique, celle que les spécialistes du conte en ont souligné l'intérêt. Il est en tout cas sensible que le simple énoncé d'un conte comme celui du « conte témoin », met d'emblée en jeu les principaux repères structuraux que nous avons évoqué et dont A. Bezzazi souligne la fonction essentielle.

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Arnauld, Antoine – Claude Lancelot, 1969, *Grammaire générale et raisonnée*, Paulet, Paris.
- Barthes, Roland, 1964, *Essais critiques*, Seuil, Paris.
- Bezzazi Abdelkader, 1993, *Étude d'un corpus de contes oraux au Maroc oriental. Lexique, configurations et énonciation*, Thèse pour l'obtention du Doctorat d'État en linguistique.
- Bezzazi, Abdelkader – Kharbouche, Ahmed (éd.), 2004, *Conte et culture* (Journée d'étude), Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Oujda, n 81.
- Dictionnaire encyclopédique illustré*, 1993, Larousse, Paris.
- Greimas, Algirdas J., 1966, *Sémantique structurale*, Larousse, Paris.
- Propp, Vladimir, 1928, *Morphologie du conte*, Seuil, Paris.
- Taïfi, Miloud, 2004, *Le conte témoin*, Édition Centre Tarik Ibn Ziyad, Rabat.

#### ABSTRACT

Storytelling is a traditional narrative genre that enjoys and instructs. It is considered as an evidence of vitality and humanism of a society. However, given the changes taking place in our society, the tale like other oral genres is evanescent. It is used to transmit knowledge on some points of morality, religion, science, philosophy and education.

The tale is a story which is based on a representation of series of events, according to researchers who analysed tales aspect, by a series of statements and a series of transformations, in other words a succession of metamorphoses which tend to change these conditions or to change these states to other states. *Le conte témoin* by Miloud Taïfi remains a tale like others. It follows a thread, to show how one can proceed to roll a ball of wool from matted. This thread is a logical starting point that isolates a number of structural benchmarks on which the tale insists repeatedly. It is these structural benchmarks that will

---

<sup>13</sup> Roland Barthes, 1994, *Essais critiques*, Seuil, Paris.

allow a new interpretation of *Le conte témoin*. Indeed, this is a fun story that entertains and educates and takes the form of a series of metamorphoses and transformations.

MOHAMMED SAÏD (ex SERHOUAL)

## La poésie du Rif : État des lieux

Avant d'aborder la question de la poésie dans le Rif, j'aimerais rappeler un événement ayant trait à la poésie en Algérie ; Mouloud Maâmméri allait donner une conférence à Tizi Ouzou ayant pour thème « La poésie kabyle ». Cette conférence a été interdite, cette interdiction est la braise qui était à l'origine du Printemps amazighe, le 10 mars 1980. Les autorités algériennes se méfiaient de la poésie au sein de la société et des conséquences qu'elle pouvait entraîner. Le langage poétique a une fonction séditeuse et incendiaire; il a joué un rôle dans les soulèvements provoqués par les autochtones des pays du Maghreb contre la colonisation.<sup>1</sup>

### I. Étymologie

Le sens étymologique du terme “poésie” signifie ‘créer’.<sup>2</sup> Elle est comparée à la danse ; la prose, à la marche, selon une formule de A. Kibédi Varga.<sup>3</sup>

La poésie constitue une bouffée d'oxygène, elle est toujours là, elle est présente dans les moments aussi bien euphoriques que dysphoriques, dans les moments du bonheur et ceux du malheur. La poésie amazighe est constituée de deux versants, la poésie orale et la poésie écrite. La poésie orale se caractérise par les traits suivants : c'est une poésie traditionnelle, elle est populaire, c'est une poésie de masse. Ses thèmes embrassent tous les sujets de la vie dans son ensemble, qu'elle soit sacrée ou profane.

En poésie rifaine, le chant fait partie intégrante de cette poésie, chant et poésie sont indissociables. Ces chants sont réalisés de vive voix par le poète – chanteur ; celui-ci est accompagné de musiciens jouant d'instruments de musique, l'un à percussion appelé *aġun*, ‘caisse plate, caisse claire, tambourin’ ; l'autre, à vent, *zzamar*, ‘cornemuse’ ou de *ghita* ‘flûte’, signe d'un mode de vie fondé sur la simplicité. Cette poésie reflète les préoccupations et traduit les soucis quotidiens d'une population qui a subi la marginalisation et qui a survécu aux guerres.

---

<sup>1</sup> Mohamed Chafik, 1987, « Accieru al amaizighi wa al muqawama [= La poésie amazighe et la résistance] », in *Pour un Maghreb d'abord maghrébin*, Centre Tarik ibn Ziyad pour les Études et la Recherche, Rabat, 93-122, 110.

<sup>2</sup> Cf. *Dictionnaire le Petit Robert*, 2012.

<sup>3</sup> Cf. Kibédi Aron Varga, 1977, *Les constantes du poème. Analyse du langage poétique*, Éditions Picard « Connaissance des langues », vol. XII, Paris.

## II. Terminologie

Généralement, la poésie amazighe, comme les variétés linguistiques régionales, se répartit géographiquement sur trois espaces : la poésie du Rif, au nord ; celle du Moyen Atlas, au centre et celle du Sous au sud marocain. À cette tripartition spatiale, correspond une tripartition terminologique.

On parle de *izzri*, pl. *izzran*, dans le Rif, dont le sens étymologique demeure obscur jusqu'à présent ; ce mot a donné naissance à un terme néologique en tarifit comme *azraywi* signifiant 'poète'.

La culture amazighe a été longtemps confinée à l'oralité, il est donc malaisé de trouver le sens étymologique du terme *izzri* < *izzli*. On peut postuler l'hypothèse que ce terme pourrait être rattaché à la racine *ZL*, cette racine est polysémique. Elle peut dénoter, en tarifit du moins, l'idée de densité puisque le vers en particulier et la poésie en général, est un langage qui se caractérise par la densité tant au niveau formel qu'au niveau sémantique ; le second sens qu'on pourrait attribuer à cette racine l'idée de tordage qui provient du verbe *zri*, *izegi* 'tordre, tresser (une corde)'; cette signification n'est pas à exclure puisqu'elle renferme l'idée de travail fait avec soin. On peut ajouter un troisième et dernier sens au mot *izzri* qui dénote l'idée de beauté et de lumière; cette signification n'est pas à exclure non plus puisque l'usage de ce verbe est toujours vivant en tamazight du Moyen Atlas. Et la beauté est une condition indispensable pour juger de la poéticité de tel ou tel langage. La valeur esthétique du langage poétique est une condition nécessaire. Ces trois sens du terme *izzri* ne s'excluent pas, ils sont plutôt convergents puisque 'la densité, le tordage et la beauté' sont des caractéristiques inhérentes au langage poétique.

Un autre terme est consacré au genre poétique, c'est *asefrou*, il est réservé plutôt à la "poésie écrite".

Au Moyen Atlas, le poète est nommé *amedyaz* et / ou *aneccad* ;<sup>4</sup> cette région connaît plusieurs genres poétiques comme *tamawayt*, *tayyeffart*, *tameddoulet*, etc. ;<sup>5</sup> sans oublier la présence du célèbre et majestueux *ahiydus*, une danse mixte exécutée par des hommes et des femmes qui se répondent en chœur, ce genre est dirigé par un chef d'orchestre, un maestro.

Pour ce qui est du sud marocain, le Sous en l'occurrence, une autre terminologie est adoptée, comme *aneddeam*, *amarir*, *acerraf* et *rrais*. Quant aux genres poétiques, on peut relever *taneddamt*, *talyaq tazrart*, *tahwact*...<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Miloud Taïfi, 1991, *Dictionnaire tamazight-français. Parlers du Maroc central*, L'Harmattan-Awad, Paris, 82 et 501.

<sup>5</sup> Mohamed Chafik, 1987, *op. cit.*, 99.

<sup>6</sup> El Houssain Moujahid, 1992, « Lamhhqt<sup>um</sup> ean<sup>i</sup> l'adab al-amazughi bi al-Maghrib [= Regard sur la littérature amazighe au Maroc] », in *Afaq*, 1, *Revue de l'Union des écrivains marocains*, Dossier : *L'Écriture en tamazight*, Rabat, 125-134, 129-133.

### III. Le corpus

Les études consacrées à la poésie sont divisées en deux : les études coloniales s'intéressaient à la poésie orale ; quant aux études académiques nationales, elles s'intéressent aux deux genres poétiques, la poésie orale et la poésie écrite. Les unes sont faites dans un but utilitaire et pragmatique ; les autres, nationales, revêtent un caractère académique, pour revaloriser le patrimoine culturel. Les études coloniales étaient effectuées dans le but de préparer l'occupation du Maroc, soit pacifiquement, soit par le recours à la force, pour explorer la mentalité des autochtones afin de mieux maîtriser la conquête du Maroc. L'approche de la poésie telle qu'elle a été faite par S. Biarnay (1915)<sup>7</sup> ne cite pas le corpus, les textes de départ en tamazight, elle ne fournit que la traduction en français, ce qui fait que l'aspect esthétique du texte et sa poéticité sont relégués au second plan, ils passent inaperçus, ils sont même ratés ; seul le contenu est retenu, alors que l'aspect esthétique de la poésie est négligé. On ne s'intéressait qu'au contenu de cette poésie et à la mentalité des aborigènes. Cette poésie, bien que millénaire et pérenne, appartient au domaine de l'oralité ; restée sans écriture, elle est menacée de disparition à cause de l'arabisation et de la mondialisation.<sup>8</sup>

S. Biarnay, qui s'est intéressé à la poésie du Rif, distingue deux genres poétiques : *leaita* et *izzran*. Le premier genre est désuet dans le Rif, il ne se pratique plus ; on le trouve dans les régions arabisées. Quant à *izzran*, pluriel de *izzri* qui signifie, d'après S. Biarnay (1915) 'couplet' accompagné d'un refrain ; c'est ce que nous verrons plus loin.

*Izzran* se réalisent soit par des femmes soit par des hommes. Les femmes chantent en cercle fermé ou sous forme de deux rangs parallèles, dans l'intimité, en milieu clos, à l'abri des hommes, surtout étrangers ; seules des filles nubiles, en âge de mariage ont le droit d'y participer. Le premier vers est *semé* (*zaref*) comme on dit en tarifit c-à-d, annoncé par la poétesse, le second vers suit immédiatement le premier avec lequel il doit rimer ; la rime s'avère nécessaire sinon le jeu est raté, l'auditoire est déçu. La rime crée une ambiance d'extase, en cas de réussite de l'entreprise et c'est toujours le cas puisque le poète ou la poétesse doit faire ses preuves. Les spectateurs, exultent de joie, vocifèrent en signe de satisfaction. Les femmes embellissent la cérémonie et donnent la réplique en entonnant des youyous.

Une thématique de la poésie lyrique et élogieuse du mari et de la mariée est mise en œuvre, la nuit de noces lorsqu'il s'agit d'une cérémonie de mariage. Parallèlement à cette poésie féminine, il y a une poésie produite par des hommes,

<sup>7</sup> Samuel Biarnay, 1915, « Notes sur les chants populaires du Rif », in *Les Archives berbères*, 1.1, Publications du Comité d'Études Berbères de Rabat, Mohammédia Al Kalam, 22-39.

<sup>8</sup> Cf. Mohamed Serhoual, 2002, « Arabisation, mondialisation et langue amazighe », in *Langues et mondialisation*, Actes du colloque organisé par l'Institut supérieur des langues appliquées au tourisme et aux affaires de Moknine, sous le patronage du Ministère de l'Enseignement supérieur, Tunisie, 18-20 avril, Éd. Association pour la culture et les arts de la Méditerranée, Thétis, 7-8.

appelés *imedyazen*, sorte troubadours ambulants ; ils se déplaçaient, jadis de village en village, surtout en été, une fois les moissons d'orge engrangées.

La poésie orale est l'œuvre d'un *ccix* appelé *amedyaz*, il est accompagné d'un musicien appelé *azemaar*, celui-ci est muni d'une cornemuse. Il est regrettable que ces chanteurs ambulants n'existent plus à partir du moment où la porte de l'émigration à l'étranger fut ouverte au début des années '60. Cela peut s'expliquer par une autre cause qui semble plausible ; la disparition des *imedyazen* est due, me semble-t-il, à l'ostracisme dont ils sont victimes, sous l'influence de courants obscurantistes.

La poésie est un objet symbolique, elle peut être envisagée selon trois niveaux : le niveau poïétique, le niveau esthétique et le niveau neutre. Le premier est relatif à la création, il est vu par rapport au producteur ; le second, c'est le niveau esthétique, il est relatif à la perception de cette poésie par l'auditeur.<sup>9</sup> D'un point de vue poïétique, l'artiste doit être à la hauteur de la tâche qui lui incombe puisqu'il est jugé sur place d'après ses performances, à travers le lexique utilisé, il est apprécié compte tenu de la qualité des images, de la langue mise en valeur et du style, du rythme mis en oeuvre, de la cadence et du mouvement; bref la production poétique est évaluée en fonction de sa profondeur et sa valeur évocatoire. Le langage poétique diffère du langage de la prose. D'un point de vue précisément esthétique, le récepteur, présent, est là pour juger de la valeur du produit poétique tant au niveau de la forme qu'au niveau du contenu. Le troisième niveau est dit neutre ; notre approche privilégie ce niveau là, pour s'en tenir à l'aspect linguistique ; cependant nous ferons appel aux autres niveaux sporadiquement.

#### IV. Les composantes

La poésie orale, comme tout acte d'énonciation, est soumise à la présence de trois éléments indispensables, il s'agit d'une composante tripartite définie par la **personne**, l'**espace** et le **temps** : je – ici – maintenant.

**La personne** nécessite la présence de protagonistes, un ou plusieurs émetteurs (niveau poïétique) et un ou plusieurs récepteurs (niveau esthétique) ; c'est ce que l'on pourrait illustrer par un jeu de pronoms autonomes je – tu / nous – vous. L'élément je – nous est présenté par le poète-chanteur, par un groupe ou par une femme ou une jeune fille qui 'sème' *izzlan*<sup>10</sup> (niveau poïétique). Que ce soit un homme ou une femme, la présence des autres protagonistes présentés par l'auditoire (tu – vous). Les chanteurs professionnels se produisent en public ; quant aux femmes, elles se divertissent dans l'intimité féminine. Les vers énoncés dans l'intimité, une fois réussis, sont repris par d'autres femmes et ressassés avant d'atteindre une certaine notoriété.

<sup>9</sup> Jean Molino – Joëlle Tamine, 1982, *Introduction à l'analyse linguistique de la poésie*, P.U.F. « Linguistique nouvelle », Paris, 11-12.

<sup>10</sup> Littéralement 'semer' au sens de "lancer le début d'un vers".

**L'espace** constitue le second élément de la tripartition, c'est ce qu'il est convenu d'appeler *asays* dans le Sous ou *rmrah* 'espace au centre de la maison' chez les Rifains, endroit spacieux occupant le milieu de la maison, il doit être convenable et bien situé pour qu'il y ait suffisamment de places pour l'assistance.

**Le temps** est le troisième et dernier élément ; il s'agit d'une occasion solennelle, une fête que l'on organise lors d'une soirée après le coucher du soleil, la cérémonie se prolonge tard dans la nuit parfois même jusqu'au lever du jour, généralement en période estivale, lorsqu'il s'agit d'un mariage, après une bonne moisson, une fête de naissance ou une circoncision. Les invitations se font quelques jours avant la fête. Des jeunes sont désignés lorsqu'il s'agit d'inviter des hommes, ces jeunes sont encore célibataires, ils sont délégués comme envoyés pour transmettre le message d'invitation de la famille désignée pour organiser la fête. Pour ce qui est des femmes, ce sont des jeunes filles qui se chargent de faire le tour des foyers du village.

## V. Les caractéristiques de la poésie orale

Elle se différencie de la poésie écrite par un certain nombre d'indices d'oralité comme dirait P. Zumthor.<sup>11</sup> Celle-ci est dotée d'une esthétique qui lui est propre.

### 1. L'anonymat

L'anonymat est l'une des caractéristiques du genre, étant donné que cette poésie n'est pas signée. Elle est fondée sur la parole vive, sur la présence effective d'un auditoire qui assiste, qui écoute le chant, il suit les mouvements et les gesticulations liés à la danse. Le chanteur, présent en chair et en os, fait appel à sa voix ; la voix de ce dernier nécessite l'oreille et l'écoute du récepteur.<sup>12</sup> Initialement, cette poésie est produite par une personne déterminée, ainsi le poème chanté, objet symbolique, devient une propriété intellectuelle qui appartient à la collectivité.

### 2. La couleur locale

Empreinte de la couleur locale, cette poésie est soumise au déplacement puisqu'elle voyage d'un lieu à l'autre, d'une tribu à l'autre. Elle peut subir des modifications par troncation, par ellipse, c'est le cas du poème épique *Dhar ubarran*.<sup>13</sup>

Cette poésie est un produit de la campagne, elle est relative à un mode de vie rustique. Elle est l'œuvre de personnes illettrées, comme elle est le reflet d'une

<sup>11</sup> Paul Zumthor, 1983, *Introduction à la poésie orale*, Éditions du Seuil « Poétique », Paris.

<sup>12</sup> Cf. Adonis, 1984, « Accieriyya al-earabiyya [=La poésie arabe] », in *Conférences données au Collège de France*, Paris, Dar al-adab, Société de diffusion et de distribution Al-Madaris, Bayrouth.

<sup>13</sup> Mohamed Serhoual, 2007, « L'épopée de Dhar ubarran », in *Études et Documents Berbères*, n. 6, Paris, 25-26.

classe sociale spécifique, d'une catégorie sociale appartenant à la masse populaire : pasteurs, paysans, cultivateurs, moissonneurs, artisans...

Généralement, cette poésie a deux fonctions : la transmission d'un message et la création d'une atmosphère de joie, d'une ambiance festive.

La poésie orale est une œuvre produite sur – le – champ ; elle fait appel au talent, à la performance du poète, à des qualités requises comme l'improvisation et la spontanéité. Si le poète s'adresse à la foule, c'est pour satisfaire l'attente d'un public, exprimer à travers ses sentiments, ses désirs et ses émotions ceux de la foule aux écoutes ; ces sentiments, ces désirs et ces émotions sont également les mêmes que ceux du public. L'expression doit être soignée, claire et sans ambiguïté. Même exprimés sous forme d'allusions, les vers doivent être précis et ponctuels, le sens clair et net. Il en est de même de l'interprète, le porte-parole du groupe. Il s'exprime pour la collectivité et à travers elle ; il en est la conscience et l'interprète.

Cette poésie est indissociable du chant et de la danse, nous l'avons déjà vu. On peut citer un certain nombre d'artistes, femmes et hommes, qui ont produit et interprété des poèmes comme : Fadma Bel Éabbas, Yamna Lkhammari, Mimount n Serwan, Mohamed Moudrous et Abdelhamid Tamsamani, Mimoun Nqaiti, Cheikh Chaâtouf, Chikh Allal, Fatima et Malika Annadouriyya, pour ne citer qu'un nombre infime d'artistes qui passaient à la radio depuis la création de cette dernière par le colonisateur jusqu'à nos jours.<sup>14</sup> D'autres chanteurs plus modernes ont pris la relève comme Milouda Lhoussimiya, Najat Tazi, Laïla Chakir, Lwalid Mimoun, Khalid Izzri et Rahmouni, Mimoun Ou Saïd... ; la liste est longue, on ne peut pas les citer tous, compte tenu de l'espace accordé à cette recherche. Les archives de la radio marocaine, département de tarifit, est dépositaire d'un stock de répertoires, véritable trésor qu'il faudrait dépouiller et consigner par écrit à toute fin utile. Ces archives constituent un véritable fonds culturel amazighe aussi bien pour le Rif que pour les autres régions du Maroc.

### 3. Rite initiatique et inspiration

Le poète, lorsqu'il pressent une vocation, avant d'accéder au statut de cheikh, se sent avoir une prédisposition à la création poétique, doit effectuer une visite à un marabout de la région pour se recueillir sur la tombe du saint afin de bénéficier de sa *baraka* (sa bénédiction) que ce soit dans le Rif, auprès du Sidi Chaïb Ounaftah ;<sup>15</sup> ou dans le Grand Atlas, auprès de Sidi Hamza Ueiyach,<sup>16</sup> situé près d'une grotte ; ou

<sup>14</sup> La radio, malgré l'indépendance du Maroc en 1956, connaît la même tripartition héritée de la colonisation : tarifit, tamazight et tassoussit.

<sup>15</sup> Mohamed Chtatou, 1996, « Ben Abdelkrim Al-Kattabi dans la tradition orale des Gzennayen », in *Awal, Cahiers d'Études Berbères*, 14, 45.

<sup>16</sup> Cf. Mohamed Chafik 2000, *op. cit.*, 25-45.

dans le Sous où les poètes recourent à Sidi Hmad Ou Moussa ;<sup>17</sup> ce qui montre encore une fois – si besoin est – que nous avons affaire aux mêmes pratiques rituelles, à la même tradition, dans une même aire culturelle, *Tamazgha*. D’après la croyance populaire, le futur poète – musicien, pour obtenir la bénédiction, doit être muni de son instrument de musique, apporter une offrande, saigner une bête, passer la nuit dans l’enceinte du marabout et faire un songe révélateur. Le résultat se révèle le lendemain matin en fonction de signes oniriques perçues d’une manière favorable par rapport à ses vœux, puisque c’est le marabout, croit-on, qui décide de l’aptitude du postulant, de ses compétences artistiques. L’aide d’un adjuvant ou d’auxiliaire, appelons-le comme on veut, semble être générale aussi pour les poètes des deux rives de la Méditerranée ; que l’on songe aux muses chez les Grecs, déesses qui favorisent l’inspiration. Il en est de même pour les poètes arabes qui, croit-on, étaient habités par des forces surnaturelles qui les assistaient dans la création poétique. Le poète arabe devait descendre à la vallée d’une rivière appelée *Ouad el eabqar* pour y passer la nuit. Toute une pléiade de poètes arabes affirmaient être possédés de génies qui les aidaient dans leur besogne et les dotaient de l’inspiration.

#### 4. La maîtrise

La poésie est une véritable construction au sens d’oeuvre architecturale, comme dirait un poète ; la poésie doit être fondée sur des bases solides, sinon elle risque de s’effondrer, si elle déçoit l’auditoire en attente et avide de création artistique et elle finira par disparaître.

Passons en revue l’avis de quelques poéticiens arabes. Selon l’écrivain Al-Jahidh, le poète doit être doté d’une double vocation ayant trait non seulement à la création poétique mais également à la diction, à la déclamation des vers, d’où l’importance de l’éloquence ; la déclamation est une autre condition exigée du poète, elle est considérée comme une seconde vocation souhaitable, appréciée et bienvenue. Pour Ibn Khaldoun, la poésie est vue comme *abou lmalakat* ‘un don premier, originel / maîtresse des vocations’,<sup>18</sup> elle est donc considérée comme une pierre angulaire.

C’est une poésie mentale, spontanée, fondée plutôt sur l’audition et sur l’écoute que sur la lecture.

En poésie orale, la présence de l’émetteur et du récepteur est effective, ils y sont. Dans le cas de la poésie écrite, le poète, solitaire, se trouve devant la page blanche, le lecteur est absent au moment de l’élaboration du poème ; cette poésie se transmet par le livre. La poésie orale se transmet de génération en génération par le biais de la mémoire.

---

<sup>17</sup> Cf. Ahmed Al Mounadi, 2011, *Al l’ilham wattalaqqi fi ccieri al amazigh* [=L’inspiration et la réception en poésie amazighe], Publications de l’IRCAM (Institut Royal de la culture amazighe), Rabat, 21.

<sup>18</sup> Adonis 1984, « Accieriyya al- earabiyya, [=La poétique arabe] », in *Conférences données au Collège de France*, Paris, Dar al-adab, Société de diffusion et de distribution al-Madaris, Bayrouth, 11.

Généralement, cette poésie s'ouvre par l'invocation de Dieu ou par l'éloge du Prophète Mohammed. Signalons au passage que les exemples sont donnés à titre indicatif et ne prétendent pas à l'exhaustivité :

*bismi Allah anebda*  
*anebda s ʔebbi, d rxir i ya nerqa*  
 Au nom de Dieu, nous allons commencer

*bismi Allah mux d as ya nini*  
*a nsella x rasul Muḥammad Nnabi*  
 Au nom de Dieu, c'est ainsi que nous allons commencer  
 Que la prière soit sur son Messenger, Mohamed le Prophète

*a stayfir Allah leadim Arebbi ismeḥ*  
*ddunya am ssuq labud a narewweh*  
 Nous invoquons l'expiation de nos fautes auprès de Dieu, le Glorieux  
 Le monde ici-bas tel un souk, nous le quitterons, à coup sûr.

## 5. La métrique

La mesure est donnée par le vers – refrain, c'est l'unique moule responsable de l'organisation métrico – rythmique :

*aya ralla yarall // aya ralla buya.*

Ce refrain est une espèce de moule qui s'applique au langage et qui génère les vers. Il se prête au découpage syllabique. Il est formé de douze syllabes et c'est pourquoi on peut le comparer à l'alexandrin de la poésie française.

On peut le découper de la façon suivante :

*a/ya/ra//lla/ya/rall// a/ya/ra//lla/bu/ya*  
 1 2 3 4 5 6 // 7 8 9 10 11 12.

Ce vers donne la cadence, il peut être divisé en deux hémistiches équidistants 6//6 symbolisés par un double trait oblique.

Il s'agit de vers courts, d'une rythmique légère qui se prête bien à l'interprétation. Dans les vers suivants, nous avons affaire à des hexasyllabes, vers de six syllabes, sauf pour le vers numéro 2 :

*aya Mudrus-inu*  
*aya Mudrus drus*  
*aya bu-lwaṭani*  
*a bu rmunyu yfsus.*  
 Ô bien-aimé fin et délicat  
 Tout charmant que tu es,  
 Portant un tarbouche ;<sup>19</sup>  
 La tête coiffée avec élégance.

<sup>19</sup> C'est une coiffure qui était à la mode au début des années 1950.

## 6. La rime

Elle est d'une importance capitale puisqu'elle contribue à la création du rythme, c'est la rime qui marque la frontière du vers et qui embellit les vers puisqu'elle est attendue par le récepteur. Le poète doit être infaillible au niveau de la rime puisque la sonorité est perceptible à l'oreille ; quant à l'exactitude syllabique des vers, elle passe inaperçue au niveau de la déclamation, d'autant plus que la défaillance syllabique est compensée par les battements musicaux du *bendir* 'caisse plate, caisse claire, tambourin', du *zzamar* 'cornemuse' ou de la *rghita* 'flûte'.

## 7. La thématique

C'est une thématique riche et variée. De ce point de vue, on peut distinguer plusieurs thèmes : l'épopée, la résistance, la famine, la guerre civile espagnole, l'émigration, la poésie lyrique, la poésie satirique, le mariage, la poésie religieuse...

La poésie de la résistance se rapporte à deux périodes ou plutôt à deux guerres, l'une est relative à l'époque de Cherif Mohammed Ameziane qui s'est révolté contre l'occupation espagnole (1909-1912) ; l'autre se rapporte à la guerre du Rif menée par Mohammed ben Abdelkrim Al Khattabi (1921-1926).

### a. Lutte et résistance

#### **Le combattant Cherif Mohamed Ameziane**

*a yadrar n wksan iffeyd day-s rmeden teffeyd day-s nnuqar̄ rgnus ad mmenyen*  
On y a trouvé de l'argent, les États se battraient

*hezrent a teellaṭin, qessent ura d cear*  
Portez le deuil, ô Tieallatin,<sup>20</sup> coupez-vous les cheveux<sup>21</sup>

*x Mamma n hmida i munen akd uhemmar*  
C'est à cause de Mamma, fille de Hmida, partie avec Bou-Hmara

*hezrent a teellaṭin, war teqqnent tazwuyi,*  
Portez le deuil, ne mettez pas de vêtements bigarrés  
*war tirdhent tazdudi,*

Ne vous mettez pas en vêtements d'apparat  
*a yadrar n wksan, izzenz-iṭ Muḥemmed,*  
Ô Adrar n iksan<sup>22</sup> vendu par Mohamed  
*ibna day-s urumi*  
Les colons y ont construit des bâtiments.

*işşeded uşemmiḍ di tyellaṭt urumi,*  
Une tempête s'est abattue sur l'occupant.

<sup>20</sup> Femmes de la communauté *Ieallaten*.

<sup>21</sup> Se couper les cheveux est un signe de deuil dans la tradition rifaine.

<sup>22</sup> Oronyme renfermant un gisement de fer.

*indar d xa-s arebbi arifi yaweddi,*  
Ce sont les Rifains en fait, ils se sont dressés face à l'occupant.

*netta d sidi Muḥend iḡahden aṛumi*  
C'est Sidi Mouhand qui se bat contre le Chrétien.

*turid ṭiyara, mani tmiyyer a tewwet*  
L'avion est monté, il pilonne chaque fois qu'il se penche,

*a yarqayd Amezzyan ijahden s nniyyet*  
Ô Caïd Ameziane, il se bat et il y a mis une parfaite bonne foi.

*turid ṭiyara, turid a tuwwet*  
L'avion a décollé, il est monté pour bombarder.

*ffiyent a tineḡjab ulabud a nemmet*  
Sortez ô femmes au foyer

*Sidi Muḥammed Amezzyan, d amjahed n tfsusi*  
Sidi Mohand Ameziane, combattant agile et alerte

*axedmi deg wzermaḡ, wennḡni deg wfusi*  
Un couteau dans la main gauche, un poignard dans la main droite

*Sidi Muḥand Amezzyan, a yamjahed aḡurri*  
Sidi Mouhand Ameziane, ô combattant épris de liberté.

### **Abdelkrim Al Khattabi et la guerre du Rif**

*a yadhar ubarran, a y ssus n yxsan*

O Dhar ubarran, ô carie des os  
Ô Dhar ubarran (litt. Ô Mont du perdrix mâle, oronyme), c'est la carie des os !

*wi zzay-k iyarren, a zzay-s iyarr zzman*  
Celui induit-toi en erreur, est lui-même victime de désillusion  
Celui qui t'a induit en erreur il a lui-même des déboires

*amen igharr s iyarr) uḡarrabu sennej i waman*  
Comme est trompé un navire monté au-dessus de l'eau  
Tel un gros navire qui navigue au-dessus de l'eau.

*wellaḡ ḡama iwqeḡ i baba-ak am wi yaedan*  
Par Dieu ! tu verras bien il arrivera à ton père ce qui est arrivé à ceux qui ont passé  
(Je jure) par Dieu que ton sort sera semblable à celui de ceux qui sont passés

*a yadhar ubarran, aya ssus n yxsan*  
 O Dhar ubarran, ô carie des os  
 Ô Dhar ubarran,<sup>23</sup> c'est la carie des os !

*wi zzay-k iyarren) Rami tiwy) d rburqi, tarny) d tixuzan*  
 Qui t'a leurré à tel point, que tu as apporté des obus et (planté) des tentes  
 À tel point de pourvoir (la bataille) en canons et de planter des tentes

*ma yyarr -iš useppanyu umi yudef Temsaman*  
 As-tu été séduit par l'Espagnol lors de son entrée à Temsaman  
 As-tu été soudoyé par les Espagnols lors de leur entrée à Temsama  
*Temsaman ma tewn-ak), ma tyirak) d benneeman ?*  
 Temsaman, crois-tu qu'elle est à ta portée, crois-tu que c'est des coquelicots?  
 Crois-tu que Temsaman est d'accès facile; elle n'est si fragile, n'est si délicate!

### **b. Le thème de la famine**

*axmi war da nexriq axmi war da niymi*  
*axmi war da neḥ t̄ic arrbiē akd imendi*  
*axmi war da nezzik t̄ifunasin n uyi*  
*axmi war da neggi rburmaṭ x tmessi*  
*axmi war da necci t̄irutiṅ n uyi*  
*a zeggwami neḡa war necci afeqqus*  
*wami yar-s d yar nekkar nekkared yar-s d aqettus*  
*ma war da wi eeqren x useggwas-nni aeeffan*  
*umi inneqdheerearud x yxxamen*  
*a yenna-yi herher, a yenna-yi berber*  
*a yuwwid kilu n ddra yugi ag yaney ifter*  
*a Mhend n Bu-tahar I yneqgen t̄iyarzaz*  
*idarree setta setta, neccin ineqqaney raz*  
*arwaḥ siwedh ssram umarruk yar Wehran*  
*ad yam igg taqendurt̄ s t̄ xancet n waren.*

Comme si nous n'avions jamais récolté de l'herbe et de l'orge ici  
 Comme si nous n'avions jamais trait des vaches laitières ici  
 Comme si nous n'avions jamais mis des couscoussiers sur le feu ici  
 Comme si nous n'avions jamais mangé des mottes de beurres ici  
 Nous n'avions jamais mangé du concombre  
 Que lorsque nous avons fait la queue pour avoir notre ration  
 As-tu souvenance de l'année maudite  
 Lorsque l'hospitalité devint impossible  
 Il m'a dit prépare un bouillon ou un potage  
 Il a apporté un kilo de maïs dur à rouler  
 ô Mhand Bu Tahar chasseur de lièvres  
 Il en a apporté une douzaine et nous crevons de faim

<sup>23</sup> Litt. 'mont du perdrix mâle', oronyme.

Donne le bonjour à l'émigré d'Oran  
Il t'offrira une robe faite de sac de toile.

### c. L'émigration en Espagne

*jja-yi ayemma ad ppulsey  
ict tbuyyout am tid awyey  
ict a teccey.*

Ô mère ! Laisse-moi m'enrôler  
Je t'apporterai une baguette,  
L'autre baguette je la mangerai.

*ayarrabu n Mritic  
ayarrabu n Mritic matyadura sennej  
ralla tammurt-inu wi yar irahen a cem ijj  
ayarrabu urumi di Mritic itraja-yi  
ralla tammurt-inu emars tezrid-ayi  
şeppanya tirefht war ih in ur-nnem  
min tiwyed d reskar yar uyembub-nnem  
neccin nuyur nezwa war nejji bu tezward  
aqa-wm tammurt-nney aZZun day-s tazeggward.*

Le bateau de Melilla, surmonté d'obus  
Pays bien-aimé, qu'il est difficile de te quitter  
Un bateau à Mellilia m'attend  
Pays bien-aimé, aurai-je la possibilité de te revoir un jour  
Espagne ogresse, n'es-tu point compatissante  
Que de recrues as-tu enrôlées pour ta propre cause  
Nous sommes partis, nous avons traversé la mer pour être à l'abri de l'affront  
Te voilà, notre pays est planté d'épines.

### d. Les blessés de la guerre civile

*a yused upulis, yused ggwar inettu  
iksid kilu n ddra icc-it ufarettu.*

Le mercenaire est arrivé, il est venu en sautillant  
Il a apporté un kilo de maïs rongé de vermine.  
Le mercenaire, de retour de la guerre espagnole, marche tout en boitant.  
Une poésie de type social porte sur la générosité :  
*a taddart tameqqrant wa teqqren i rbni  
a qqarent i bab-nnes mara d ahemmi.*

Une grande maison, ce n'est pas maison spacieuse  
Une grande maison est une demeure dont le propriétaire est généreux.

### e. La poésie lyrique

#### La bien-aimée

*a elik war ggwidey fiyar a day-i iqques  
ad isiy mami-yinu zeg wexxam mani tettees.*

Si je n'avais peur qu'un serpent m'attaque  
Je serai parti pour ramener ma bien-aimée de la chambre où elle dort.

#### L'amant

*a sidi eziz-inu raja-yi ad ggenfiy  
tirit-inu tehrec s tiggaz i din uriy.*

Ô bien-aimé, tu peux attendre que je me rétablisse  
J'ai un malaise au cou causé par les tatouages que j'y ai inscrites.

Vers allusifs adressés à un amant souhaitant une rencontre en fin de fête :  
*a llif, ma traḥ ad, ma tensed  
lfayda qim ad g sbaḥ , a nmun mara tixed.*

Ô bien-aimé, partiras-tu ou préfères-tu veiller ?  
Reste donc jusqu'au matin, nous partirons ensemble, si le cœur t'en dit.

L'amante craint que son bien-aimé l'abandonne, elle voudrait lui écrire pour qu'il ne  
l'oublie pas :

*ad ariy ad mḥ iy x wafar ufarettu  
ad ariy i ḥemmou ḥama war day itettu.*

J'écrirai sur l'aile du papillon,  
J'écrirai à Hemmou pour qu'il ne m'oublie pas.  
*meḥ ar s iwca arebbi n zzin i mami-nu  
aber sennej i waber, tammiwin am ufiru.*

Dieu a doté mon amour d'une beauté telle  
Cil sur cil, les paupières fines comme un fil.

### f. La poésie satirique

*izzran n rerur*

*ruḥ mun akid-s, eder-as amuni*

*arwarḥ ya rfdhiḥet, mara war cem yiwi.*

Tu peux lui tenir compagnie et fais-le bien  
Mais quel déshonneur s'il ne t'épouse pas.

Dans les vers suivants, le poète ou la poétesse s'adresse à une personne parmi les  
spectateurs qui le / la calomnie :

*muda ḥedd zek kum d abennay a yinni itfurrujen  
isi ḥarrec aqemmum i yun issawaren*

*a wen issawaren qqen aqemmum-inek  
wa akd iniy reib ag iqqes ur-inak.*

Y a-t-il ici quelqu'un parmi vous qui est artisan-maçon, ô spectateurs !  
Colmate la bouche à celui qui est en train de médire  
Hé ! celui qui médit, ferme ta bouche !  
Je dirai du mal de toi et ça te fera mal au cœur.

Là, on s'adresse aux femmes / filles qui sont esclaves de la mode pour les en dissuader :  
*tesrant muda muda, ksent ṭikambucin  
a muda di reqer aya ṭihabbujin.*

On vous a tellement parlé de mode au point que vous vous décoiffées  
La mode est dans les esprits, ô nigaudes.

Il est question maintenant de critique adressée aux jeunes oisifs et qui fument par-dessus le  
marché :  
*ccabab n yiḍa ccabab mzewwar  
a tqabaren ssebsi d usenned yer rswar.*

Les jeunes de nos jours sont des jeunes dénaturés  
Toujours adossés aux murs, ils s'adonnent au kif.

### **g. Le mariage**

#### **L'éloge du marié**

*a Muray d ṭtaws, ṭassriṭ d afar-nnes  
zzin yarezzu x zzin yufa amkan-nnes.*

Le marié est un paon, la mariée est son aile  
Un bel homme en quête de beauté, quel couple bien assorti !

*a Muray-nney, aya zzarieṭ qqawit.*

Ô notre marié, graine de cacahuètes.

*a Muray-nney ini cukran ini-iṭ  
a nuyar akd thenjiṛṭ ura d ijj ma yuwwi-t.*

Ô notre marié, tu dois assurément nous remercier  
Nous escortons une mariée qui n'est pas à la portée de n'importe qui.

#### **Eloge de la mariée**

*a Muray-nney mani ṭufid zzin  
ufiy-ṭ di rerasi  
jar rxux d lleccin.*

Ô notre chère Marié, où as-tu trouvé cette beauté  
 Je l'ai rencontrée dans les vergers  
 Entre pêchers et orangers.<sup>24</sup>

*ɣalla ɤassrit-nney mayemmi ɤettrud  
 a Muray d amezzyan, a ɤesb-iɤ am ci uma-m.*

Ô notre chère Mariée, pourquoi ta mère pleure-t-elle  
 Le mari est tellement jeune, considère-le comme l'un de tes frères.

*umi d atay wa issaya i wa  
 umi d ryameɤ, wa ixezzar gi wa.*

Pour ce qui est du thé, l'un sert l'autre  
 Quant aux donations, on se regarde les uns les autres.

#### **Cantique précédant l'entrée nuptiale**

*ɤubɤana lxaliq, ɤubɤana arraziq  
 ɤubɤana albaqi baeda lxalaïq  
 rɤamna ya Allah, wa arɤam jdudi  
 jdudi yaɤna taɤta alluɤudi  
 arɤ am-na ya Allah, wa rɤam waldin-a  
 huma rabbaw-na, wa rdaw ealina-a  
 arɤam-na ya Allah, wa r am cbabi  
 cbabi yaɤna taɤta tturabi  
 kalamu Allahi ɤaqqaq muɤaqqaq  
 wama Muɤammad illa lmussaddaq  
 kalamu Allahi ɤaqqaq ealya  
 wama Muɤammad illa nabina  
 kalamu Allahi ɤaqqaq naqul  
 wama Muɤammad illa rasul.*

Soit béni ô Créateur, soit béni ô Pourvoyeur  
 Soit béni ô Eternel, tu t'éternises après tes créatures  
 Soit miséricordieux à notre égard, aie pitié de nos ancêtres  
 Nos ancêtres qui ont péri sous les dalles tombales  
 Soit miséricordieux à notre égard, aie pitié de nos parents  
 Ce sont eux qui nous ont élevé  
 Ils nous ont donné leur bénédiction  
 Soit miséricordieux à notre égard, aie pitié de ma jeunesse

<sup>24</sup> Mohamed Boudchich, 2012, *Rasaïl min nazil ears bi Aït Seïd. eadat wa touqous. Chier wa mitouloujia* [=Lettres d'un hôte à un mariage chez les Aït Seïd : traditions et climats. Poésies et mythes], Librairie Attalib, Oujda, 12.

Ma jeunesse périra sous terre  
 La parole de Dieu est certainement véridique  
 Et Mohamed est bien crédible  
 Nous lui devons obéissance  
 Mohamed est bien notre prophète  
 Nous témoignons de la véracité de la parole de Dieu  
 Et Mohamed est bien son messager.<sup>25</sup>

La mariée quitte la maison paternelle pour rejoindre la demeure nuptiale :

*wa ġi wi day-i iqsen iffɣ-ayi yar iyes  
 act n yemma i ya jjeɣ weħdes.*

Ce qui me tourmente jusqu'à la moelle  
 C'est ma mère que je quitte et qui restera seule.

*a nec temsafadeɣ akd ujdɨd ujenna  
 ma eessa d rɣum id ħadren tamayra  
 temsafadeɣ ikd tmurt, temsafadeɣ akd ucar.*

Adieu oiseaux du ciel !  
 Adieu convives de cette noce !  
 Adieu contrée ! Adieu terroir !

## h. Les images

Compte tenu de l'importance de l'image dans la poésie orale du Rif, essayons d'analyser quelques-une utilisées dans ces poésies : hyperbole, comparaisons et métaphores.

### L'hyperbole

*hemrend iyazran s idammen.*  
 Les rivières en crue charrient du sang.

L'image de la rivière en crue est empruntée à la couleur locale du pays puisque les inondations alternent avec la sécheresse en terre méditerranéenne, image habituelle, le seul élément ajouté est le sang ; cette image met l'accent sur l'ampleur des dégâts humains causés par la guerre.

### La comparaison

*aurid tɥiyara am ubayer.*  
 L'avion a décollé, on dirait un corbeau.

---

<sup>25</sup> *Ibidem.*

La comparaison nécessite les trois éléments suivants : le *comparé* qui est l'avion, le *comparant* est le corbeau et l'*outil de comparaison* est la conjonction *am* "comme". Le corbeau est considéré comme un oiseau maléfique dans la symbolique rifaine, oiseau vorace et charognard ; la comparaison n'est pas gratuite puisque l'avion dont il est question ici est un avion de chasse qui bombardait les populations rifaines en période de guerre, durant la guerre du Rif (1921-1925) ; d'où la mise en rapport de l'avion et du corbeau.

Changeons de registre et voyons ce qu'il en est dans la poésie lyrique qui fait appel à l'image des yeux telle qu'elle est traitée chez différents poètes :

*tittawin-nnem am lheb n lyaqut.*

Tes yeux ressemblent à des perles (Moudrous).

*tittawin-nnem am rheb n wdmam.*

Tes yeux ressemblent aux graines de l'aubépine (Fadma El Ouariachi).

Si la comparaison se caractérise par la présence du comparant et du comparé et de l'outil de comparaison, voyons le cas de la métaphore qui se caractérise par l'absence de cet outil.

## La métaphore

Il y a lieu de distinguer les types de métaphores, l'une est nominale, l'autre est verbale.

### La métaphore nominale

#### Métaphore de la beauté

*lhusima, a tasekkwart yarsin jar idurar.*

Al Hoceïma, colombe nichée entre les montagnes.

La ville d'Al Hoceïma est présentée comme une perdrix, et ce n'est pas un hasard puisque la perdrix, dans la culture rifaine, est le symbole de la beauté, caractéristique qu'on attribue généralement à une belle créature féminine. La perdrix est le symbole de la beauté et de la grâce féminines.

Métaphore du panégyrique:

*iyab uyur, yaben itran-nnes*

Le croissant s'est éclipsé au même titre que ses étoiles.

Le croissant dont il est question n'est que Cherif Mohamed Ameziane, héros de la guerre de résistance contre l'occupant espagnol au début du vingtième siècle ; Cherif Mohamed Ameziane est mort sur le champ de bataille en 1912.

## La métaphore verbale

*šidi Muḥemmed Ameziane, a yamjahad aḥurri  
xa-k ixiyyeq wnzar, εamayn war iwṭi  
xa-k ixiyyeq uyur, war iscin taziri.*

Sidi Mohamed Ameziane, ô combattant épris de liberté  
Le ciel est en deuil, il n'a pas plu depuis deux ans  
Le croissant également en deuil, il n'a pas fait voir la lune.

Il s'agit toujours de vers consacrés à Cherif Mohamed Ameziane, mort sur le champ de bataille; même la pluie et le croissant sont endeuillés à cause de la disparition de ce héros ; la pluie et le croissant sont donc personnifiés ; la sécheresse envahit le pays au lendemain de l'installation de l'occupant espagnol ; le Rif est plongé dans les ténèbres, période noire et sinistre de son Histoire, d'autant plus que la sécheresse a perduré. Le Rif traverse également des nuits, au sens métaphorique du terme, de longues nuits sans clair de lune, l'une des périodes les plus sombres de son Histoire contemporaine, puisque c'est le signe avant-coureur de la colonisation, du servage et de la privation. Cette poésie pourrait être considérée comme un témoignage, une chronique, qui peut être utilisée comme document historique.

## Conclusion

La poésie orale appartient à une culture en voie de disparition au même titre que les autres composantes de cette culture – matérielle et immatérielle – telles que l'architecture, l'habillement, les pratiques culinaires, les *imediyazen*, etc.

Parmi les causes qui sont à l'origine de cette dégénérescence, il y a l'urbanisation des campagnes et des villages, l'exode rural, l'émigration et le manque de consignation par écrit de cette culture. Il est temps de s'en occuper puisque l'arabisation et de la mondialisation lui sont également défavorables.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Biarnay, Samuel, 1915, « Notes sur les chants populaires du Rif », in *Les Archives berbères*, 1.1, Publications du comité d'Études berbères de Rabat 1915-1916, Mohammédia Al Kalam, 22-39.
- Boudchich, Mohamed, 2012, *Rasaïl min nazil εars bi Aït Seïd. 3adat wa touqous. Chier wa mitouloujia* [en arabe], *Lettres d'un hôte à un mariage chez les Aït Seïd : traditions et climats. Poésies et mythes*, Librairie Attalib, Oujda.
- Chafik, Mohamed, 1987, « Accieru al amaizighi wa al muqawama, en Arabe [= La poésie amazighe et le résistance] », in *Pour un Maghreb d'abord maghrébin*, Centre Tarik ibn Ziyad pour les Études et la Recherche, Rabat, 93-122.

- Chtatou, Mohamed, 1996, « Ben Abdelkrim Al-Kattabi dans la tradition orale des Gzennayen », in *Awal, Cahiers d'études berbères*, 14, 25-45.
- Dictionnaire le Petit Robert*, Larousse, Paris, 2012.
- Esber, Ali Ahmad Saïd (Adonis), 1984, « Accieriyya al- ɛarabiyya [La poésie arabe] », in *Conférences données au Collège de France (Paris)*, Dar al-adab, Société de diffusion et de distribution Al-Madaris, Bayrouth.
- Jellaoui, Mohamed, 2007, « Simat attaqlid wa al hhahatha fi al – intajat accieriyya al – amazighiyya, Al-qaba'liyya namoudajane » [= Caractéristiques de la poésie amazighe traditionnelle et moderne : cas de la Kabylie], in Moha Ennaji (sous la dir. de), *La culture populaire et les défis de la mondialisation. Une perspective maghrébine*, En hommage à l'honorable écrivain, artiste et militant Mahjoubi Aherdan, Ouvrage publié avec le concours de l'IRCAM, 27-39.
- Molino, Jean – Tamine, Joëlle, 1982, *Introduction à l'analyse linguistique de la poésie*, P.U.F., Linguistique nouvelle, Paris.
- Moujahid, El Houssain, 1992, « Lamhhqt<sup>am</sup> ɛan' l'adab al-amazughi bi al-Maghrib [= Regard sur la littérature amazighe au Maroc] », in *Afaq. Revue de l'Union des écrivains marocains*, 1, Dossier : *L'écriture en tamazight*, Rabat, 125-134.
- Mounadi, Ahmed (Al), 2011, *Al'ilham wattalaqqi fi ccieri al amazigh* [=L'inspiration et la réception en poésie amazighe], Publications de l'IRCAM (Institut Royal de la culture amazighe), Rabat, 21
- Serhoual, Mohamed, 2002, *Dictionnaire tarifit-français. Essai de lexicologie amazighe, Thèse de doctorat d'État*, 2 vols., Université Abdelmalek Es-Saâdi, Tétouan.
- \_\_\_\_\_, 2002, « Arabisation, mondialisation et langue amazighe », in *Actes du colloque Langues et mondialisation*, organisé par l'Institut supérieur des langues appliquées au tourisme et aux affaires de Moknine, sous le patronage du Ministère de l'Enseignement supérieur, Tunisie, 18-20 avril, éd. Association pour la culture et les arts de la Méditerranée, Thétis, 7-8.
- \_\_\_\_\_, 2007, « L'épopée de Dhar ubarran », in *Études et Documents Berbères*, n. 6, Paris, 25-26.
- Taïfi, Miloud, 1991, *Dictionnaire tamazight-français. Parlers du Maroc central*, L'Harmattan-Awad, Paris.
- Varga, Kibédi Aron, 1977, *Les constantes du poème. Analyse du langage poétique*, Collection Connaissance des langues, vol. XII, Éditions Picard, Paris.
- Zumthor, Paul, 1983, *Introduction à la poésie orale*, Éditions du Seuil « Poétique », Paris.

## ABSTRACT

Oral poetry is transmitted from generation to generation; like any language, it assumes, among others, several functions: a communicative function, expressive function and seditious function in case of aggression, as it may serve as a historical document, playing a role for testimony given time. Having an oral status, it is in danger. In Morocco, we can distinguish three spatial varieties: poetry in Tarifit in the north, Tamazight in the center and Tassoussit in the south. Each variety has the right to lend distinct names and specificities according to the genre it belongs. In terms of production, it may be female, as it may be

male. Studies devoted to this genre are of two types: initial studies dated back to the colonial era that were carried out in a practical goal to discover the mentality of Moroccans before the occupancy.

The studies conducted by Moroccans are made for cultural and academic purposes. Like any spoken language, this poetry is linked to personal, spatial and temporal information. As for the levels of education, we can identify three levels: the poetic level, that of the production that is linked to the poet who, despite his illiteracy, must make his tests. The esthetic level is related to the receipt and the neutral level is limited to the linguistic aspect. We prefer the latter, even though our approach is more or less eclectic. This study focus on both the form and content..

MOHAND AKLI SALHI

## **L'œuvre de Mohand Ou Yahia et la tradition littéraire kabyle**

Mohand Ou Yahia est un auteur algérien d'expression berbère (de Kabylie). Il faisait partie d'une élite militante, formée essentiellement en langue française, qui a assuré, en exil et/ou en Algérie, principalement depuis les années soixante dix, le rôle important non seulement de valorisation culturelle et identitaire mais également de renouvellement littéraire.

Essentiellement poète et dramaturge, cet auteur a laissé une œuvre colossale faite principalement d'adaptation de textes de grands noms mondialement connus (Beckett, Brecht, Molière, Lu Xun, Prévert, Vian, etc.). Les textes qu'il proposait, à travers ses adaptations entre autres, sont aussi bien porteurs d'éléments novateurs introduits dans la culture et la langue berbères que conservateurs identitaires car indicateurs des possibilités qu'offrent sa propre culture et sa langue maternelle dans la création littéraire. Ces éléments, conservateurs et/ou novateurs, concernent entre autres les aspects liés à la littérarité, l'identité générique et l'esthétique de la parole. Son œuvre, pas totalement rendue publique, est prolixe et singulière.

L'objet de cet article est de mettre en lumière quelques facettes du rôle de novateur littéraire et culturel qu'avait joué Mohand Ou Yahia. Sera soumise à l'observation sa conception de ce rôle en analysant un entretien,<sup>1</sup> qu'il a accordé à la revue semi-clandestine *Tafsut* [Printemps] (du Mouvement Culturel Berbère) en 1985.<sup>2</sup> Au préalable, une approche résolument monographique sera proposée visant à mettre en relief la valeur socio-historique et la place de l'œuvre de cet auteur dans l'histoire de la littérature kabyle.

---

<sup>1</sup> Cet entretien est réédité par le Haut Commissariat à l'Amazighité (HCA) en 2004 dans un supplément de la revue *Timmuzgha*. Il est également reproduit par la revue *Tifin* dans le dossier consacré à Mohand Ou Yahia (voir références bibliographiques).

<sup>2</sup> Il est intéressant d'étudier également l'écho de cette conception dans ses textes (poèmes, petits récits et théâtre). L'espace de cette contribution ne permet pas d'aborder ce point. Une autre étude lui sera consacrée.

### **La littérature kabyle en 1990**

Limiter l'histoire de la littérature kabyle aux débuts des années quatre-vingt-dix n'est pas anodin. Cette limitation se justifie par deux raisons. D'un côté, elle obéit au fait que Mohand Ou Yahia a arrêté de se faire éditer à partir de ces années ; tout ce qu'il a pu publier s'étale des premières années de la décennie 70 aux milieux des années quatre-vingt. Il semble même qu'il a volontairement opté pour un retrait des milieux kabyles de Paris où il a vécu ; il ne fréquentait vraisemblablement que l'atelier de traduction qu'il animait avec quelques uns des ses compagnons. D'un autre, et pour mieux mesurer l'apport aussi bien au plan bibliographique qu'au plan de la diversité des genres de cet auteur, il y a lieu de situer, d'un point de vue historique et éditorial, les productions des uns et des autres. Par ailleurs, au niveau sociopolitique, cette période constitue un tournant important dans l'histoire contemporaine de l'Algérie. Les événements d'octobre 1988 ont favorisé une certaine ouverture démocratique (naissance de la presse écrite privée, multipartisme, etc.). L'enseignement de langue berbère est rendu possible à l'université de Tizi-Ouzou en 1990 et à l'université de Béjaïa l'année d'après. Afin de mieux comprendre l'apport de cet auteur, il est donc opportun de situer les conditions sociohistoriques et sociologiques de la création, la diffusion et la réception de son œuvre aussi bien dans la diaspora qu'en Algérie. Ces conditions expliquent grandement certains choix dans le travail créatif et éditorial de Mohand Ou Yahia telle que la tonalité satirique de ses textes, le choix du genre poétique et du théâtre et l'utilisation de l'oralité médiatisée dans la diffusion de ses textes. L'essentiel de l'œuvre rendue publique de Mohand Ou Yahia est produit et diffusé, dans la communauté émigrée, dans une langue essentiellement orale et dans un contexte historique caractérisé par la revendication linguistique et identitaire. En Algérie, ses textes circulaient principalement dans des cassettes et d'une manière quasi-clandestine.

Jusqu'aux débuts des années quatre-vingt-dix, la littérature kabyle se caractérise essentiellement par un passage très significatif de l'oralité à l'écriture. Ce passage se concrétise d'un côté par la transcription des textes oraux et de l'autre par l'émergence de nouveaux genres littéraires. La collecte et la transcription de la littérature orale ont commencé dès les premiers contacts avec l'Occident. En effet, c'est à partir notamment de la colonisation que les Français, militaires et administrateurs coloniaux puis enseignants et universitaires, ont procédé à la transcription et la publication des poésies et des contes kabyles. C'est dans ce cadre qu'on peut mettre les ouvrages de Hanoteau, Rinn, Luciani et Mouliéras entre autres. Les missionnaires religieux, plus connus sous le nom de Pères Blancs, ont grandement participé à cette opération de collecte, de transcription et de publication des textes oraux (littéraires et autres). Leur contribution prendra plus d'ampleur à partir des années quarante du siècle dernier avec la création en Kabylie d'un Centre d'Études Berbères.<sup>3</sup> Cette structure s'est donnée comme mission de

---

<sup>3</sup> Pour des raisons politiques, ce centre sera transféré à Alger durant les années soixante.

collecter, de transcrire et d'étudier les traditions culturelles des groupes berbérophones. Sans être exclusive, l'action de ses animateurs s'est concentrée principalement sur le berbère de Kabylie. Le travail de ce centre a duré une trentaine d'années (1944-1976). C'est ainsi qu'on dispose actuellement d'une masse documentaire considérable de littérature orale transcrite (contes, poésies, proverbes, énigmes, et autres types de textes). Cette masse documentaire n'est pas encore égalée ni au niveau quantitatif ni au niveau qualitatif. C'est également dans le sillage des activités du Groupe des Pères Blancs que les premières tentatives de renouvellement littéraire en kabyle sont enregistrées. Les premiers essais d'écriture dramaturgiques, poétiques et romanesques<sup>4</sup> sont dus à des personnes qui collaboraient avec le Fichier de Documentation Berbère,<sup>5</sup> l'organe de diffusion des travaux de collectes et d'études des Pères Blancs.

Les années soixante-dix ont vu un mouvement de prise de conscience identitaire s'affirmer. Ce mouvement trouve dans la littérature, notamment la poésie médiatisée par le disque, la bande magnétique et la cassette, un moyen d'expression privilégié. La poésie écrite commence également à occuper quelques espaces notamment dans des revues dont les plus importantes sont celles du Groupe de Vincennes (*Bulletin d'Études Berbères* et *Tisuraf*). Les premières publications<sup>6</sup> sont rendues possibles grâce à la coopérative *Imedyazen*, créée essentiellement par les membres de ce Groupe. En vingt ans (de 1970 à 1990), les quelques ouvrages littéraires (une dizaine) sont majoritairement des recueils de poésie. Ils sont tous publiés en France, dans le cadre associatif. En Algérie, et conséquemment à l'absence de reconnaissance officielle du fait berbère, l'essentiel de la production littéraire se réalisait par le truchement de l'oralité médiatisée. La poésie chantée a joué un rôle très important aussi bien dans le maintien que dans la valorisation de la culture berbère.

Située dans la littérature kabyle, la production littéraire de Mohand Ou Yahia, est quantitativement et qualitativement importante.

---

<sup>4</sup> Concernant le théâtre, il faut penser notamment aux textes suivants:

- a. *Bu-Saber* qui une adaptation, par A. Aït Yehya et de B. Aït Mâammer, d'un conte tunisien ; il est composé de trois actes et destiné aux enfants.
- b. *Eli d Remḍan, aḥwanti n Beydad* qui une adaptation, par A. Aït Yehia, d'un conte des mille et une nuit. Il est composé de cinq tableaux.
- c. *Afeḡal n lqahwa* de Belaïd At Ali.

En ce qui concerne le romanesque et le poétique, il faut penser aux textes de Belaïd At Ali (*Lwali n udrar* et la vingtaine de poèmes insérés dans l'ouvrage *Les cahiers de Belaïd ou la Kabylie d'antan* publié à titre posthume).

<sup>5</sup> Devenu Fichier Périodique après la délocalisation du Centre d'Études Berbères à Alger.

<sup>6</sup> À l'image entre autres des deux recueils de poésie respectivement d'Amar Mezdad en 1978 (*Tafunast igujilen*) et d'Ahmed-Zaid en 1981 (*Isefra umehbus*).

### Repères biographiques et données bibliographiques<sup>7</sup>

Mohand Ou Yahia, de son vrai nom Mohia Abdellah, est né le premier novembre 1950 à Azazga où son père s'est installé comme tailleur. Sa famille est d'origine d'At Rbeh, un village d'une autre tribu (At Wasif). Il passe son adolescence à Tizi-Ouzou ; il fait ses études secondaires au Lycée Amirouche. En 1968, il obtient son bac ; il s'inscrit à l'Université d'Alger pour faire des études en Mathématiques. Juste après l'obtention de sa Licence en 1972, il décide de partir en France pour faire des études supérieures. Il s'inscrit à l'Université de Strasbourg pour faire un troisième cycle en Mathématiques grâce à une bourse de coopération du gouvernement français. Très vite, il quitte Strasbourg pour Paris ; il participe, dès les premiers numéros, au *Bulletin d'Études Berbères* du Groupe de Vincennes (Paris<sup>8</sup>). La quasi-majorité de ses contributions se faisaient en kabyle. Sa préférence pour la production culturelle, comme action politique et idéologique, et sa régularité dans la production le placent comme un acteur important dans le Groupe de Vincennes. Il devient même un élément clé notamment à partir de 1974. Il commençait à éditer ses textes adaptés<sup>8</sup> ; il mettait en place la troupe théâtrale *Imesdurar* et il participait activement à la transformation de la revue *Bulletin d'Études Berbère* en *Tisuraf*. Son travail de traducteur / adaptateur l'amène à s'interroger sur les questions de passage et de transfert de cultures et sur les modalités langagières qui les permettent. Galand-Pernet nous apprend que Mohand ou Yahia s'est inscrit à l'EHESS pour préparer un troisième cycle durant l'année universitaire 1976-1977. Son projet s'intitulait « Problèmes théoriques et pratiques de la traduction du français en kabyle (à partir d'un corpus de Sartre et de Brecht) ».

« Le projet n'aboutit pas, car Mohia, à ce qu'il avait conclu fin avril 1979, ne se sentait de goût ni pour la rédaction académique, ni pour les diplômes, ni pour une fonction académique sécurisante; il préférerait sa liberté d'expression donc d'action, quel qu'en fût le prix, et son œuvre, celle de l'écrivain militant, s'est poursuivie ». <sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> L'essentiel des renseignements présentés dans cette section proviennent des études faites respectivement par Saïd Chemakh, Hend Sadi, Paulette Galand-Pernet et d'un gros document réalisé par la Direction de la Culture de Tizi-Ouzou. Pour les précisions bibliographiques, le lecteur peut se rapporter aux références bibliographiques de la présente étude. Il est opportun de signaler ici que l'œuvre et la vie de Mohand Ou Yahia a déjà bénéficié d'un numéro thématique de la revue *Tifin* dédiée à la littérature berbère et un dossier important dans la revue berbérissante *Études et Documents Berbères* (n° 24 : 5-68). Il y a lieu également de mentionner que ces dernières années, plusieurs recherches (mémoires de Licence et mémoires de Magistère) lui sont consacrées dans les universités Tizi-Ouzou et de Bejaïa.

<sup>8</sup> De longs extraits de son adaptation de *Morts sans sépulture* de Sartre sont publiés dans *Bulletin d'Études Berbères* n° 2 (pp. 17-27) en 1973. Le travail d'adaptation de ce texte était entamé par Mohia, selon Galand-Pernet, en étant étudiant en mathématiques à Alger. La publication de *Llem-ik ddu d uḍar-ik* (adaptation de *L'exception et la règle* de Brecht) va contribuer énormément à le faire connaître notamment auprès des kabyles de la diaspora à Paris. Ce texte est mis en scène dès juin 1975. Mohand ou Yahia lui-même y a participé comme acteur.

<sup>9</sup> Paulette Galand-Pernet, 2006 : 16.

Mais sa réflexion sur les modalités de la traduction / adaptation n'a jamais cessée pour autant. Dès les premières années de son action, il collectait des récits et les expressions afin de connaître les possibilités (syntaxiques et / ou lexicales) qu'offre le kabyle et de mettre à sa disposition et à celle de ses compagnons dans l'atelier de traduction des manières de signifier et de rendre en kabyle ce que l'on veut traduire ou adapter. Il estimait que

« du point de vue pratique [...], un effort considérable doit être fait en premier lieu en vue de recenser le maximum des possibilités de dire les choses qu'offre la langue vernaculaire. Ces possibilités sont offertes, entre autres, par le système lexical, la syntaxe, la grammaire, les locutions, les apophtegmes, les mimiques et, j'ajouterais même, les silences dans certains cas. En un mot, si nous voulons nous exprimer dans notre langue, la condition nécessaire, sinon suffisante, est d'abord et avant tout de bien étudier cette langue, c'est-à-dire de l'étudier à la lumière des acquis de l'analyse linguistique. Ceci afin de toujours mieux en connaître les ressources ».

C'est dans cette perspective qu'il a procédé au dépouillement des livraisons du Fichier de Documentation Berbère (FDB) et autres ouvrages et à la collecte de près d'une quarantaine de petits récits traditionnels.<sup>10</sup> Le dépouillement des ouvrages a abouti sous forme d'un ouvrage de 1889 expressions de divers types (dont des proverbes) qu'il intitule *Akken qqaren medden*.<sup>11</sup> À ce travail de collecte, Mohand ou Yahia y ajoute une œuvre d'adaptation assez intense. Située dans la littérature kabyle, elle est l'œuvre de création la plus colossale et la plus diversifiée aussi bien en termes de genres qu'en termes de canaux de diffusion et de réception. Les tableaux suivants présenteront un état de son œuvre. Les deux premiers tableaux sont organisés suivant la nature du document utilisé (sonore ou écrit). Cette organisation est capitale car elle est indicative des options et des conceptions de l'auteur en matière de communication littéraire. Le premier tableau présente les treize cassettes qu'il a éditées de 1979 à 1983. Le deuxième tableau donne les textes imprimés. Le troisième expose, quant à lui, les auteurs étrangers que Mohand ou Yahia a adapté en kabyle (les textes dont les auteurs sont anonymes ne sont pas pris en considération ici).

---

<sup>10</sup> Voir *Bulletin d'Études Berbères* n° 11 (1977 : 85-88) et *Tisuraf* n° 1 (1978 : 93-98) et 3 (1979 : 57-62).

<sup>11</sup> Cet ouvrage est publié comme supplément à la revue *Tisuraf* en 1978. Une traduction littérale (du mot à mot) de ce titre donnerait « l'expression comme disent les gens » mais pour intégrer les éléments culturels liés à la pratique de la parole (littéraire ou légitimée), on peut le traduire comme suit : « Ce que disent les anciens ».

N° de la cassette	Date de diffusion	Identité des textes	Signalement des sources
Cassette 01	1979	poésie	sources signalées
Cassette 02	1979	poésie et prose	sources signalées
Cassette 03	1979	poésie et prose	sources signalées
Cassette 04	1979	poésie et prose	sources signalées
Cassette 05	1979	poésie et prose	sources non signalées
Cassette 06	1980	prose	sources non signalées
Cassette 07	1980	prose (un texte)	sources non signalées
Cassette 08	1981	prose (un texte)	sources non signalées
Cassette 09	1983	prose	sources non signalées
Cassette 10	1983	prose	sources non signalées
Cassettes 11, 12 et 13	1983	prose (un texte)	sources non signalées

Tableau n° 1 : Production de Mohand Ou Yahia en cassettes

Type de texte	Intitulé du texte	Année	Nature du document
Prose (théâtre)	<i>Morts sans sépulture</i> de Jean-Paul Sartre en kabyle	1973	Extrait publié dans <i>Bulletin d'Etudes berbères</i>
Prose (Théâtre)	<i>Llem-ik ddu d uḍar-ik</i> (Adaptation de L'exception et la règle de B. Brecht)	1974	Fascicule de 42 pages.
Prose (Théâtre)	<i>Aneggaru ad yerr tabburt</i> (Adaptation de La décision B. Brecht)	1975	Edité en deux parties dans <i>Bulletins d'Etudes Berbères</i>
Prose (Récits traditionnels)	<i>Tiqdimin</i>	1977-1979	Recueil de petits récits traditionnels. Récits édités dans les deux revues du Groupe de Vincennes ( <i>Bulletin d'Etudes Berbères</i> et <i>Tisuraf</i> )
Expressions brèves	<i>Akken qqaren medden</i>	1978	Recueil de proverbes et autres types d'expressions
Poésie	<i>Mazal lxir ar zdat</i>	1978	Recueil de poèmes majoritairement adaptés
Prose (théâtre)	<i>Muḥend U Ceeban</i> (Adaptation de <i>Le ressuscité</i> de Lu Xun)	1980	Extraits publiés dans la revue <i>Tiddukla</i> de l'Association Culturelle Berbère de Paris
Prose (théâtre)	<i>Si lehlu</i> (Adaptation de Médecin malgré lui de Molière)	1986-1987	Présenté en deux parties dans la revue berbérissante <i>Awal. Cahiers d'Etudes Berbères.</i>

Tableau n° 2 : Publications écrites de Mohand Ou Yahia

Poésie	Prose
Blake William – Brassens Georges - Brel Jacques - Clément Jean- Baptiste - De Béranger Pierre Jean - Erdman Nicolaï - Ferrat Jean - La Fontaine – Phèdre - Pottier Eugène - Prévert Jacques - Romains Jules - Seghers Pierre - Servat Georges- Vian Boris	Beaucarne Julos - Beckett Samuel - Brecht Bertolt - Esope - Jarry Alfred- Leclerc Felix - Lu Xun - Maupassant Guy - Molière - Mrozek Slawomir - Pirandello Luigi - Platon - Sophocle - Voltaire - Xénophon

Tableau n° 3 : Auteurs adaptés par Mohand Ou Yahia

Par ailleurs, Mohand ou Yahia ne s'est pas contenté de l'oralité médiatisée et de l'écriture dans la diffusion de ces textes. Il a également favorisé la représentation scénique de certains d'entre eux comme *Llem-ik ddu d uđar-ik*, *Tacbaylit*, *Sinistri* et *Sin-nni*. Il a lui-même participé comme acteur dans quelques représentations.<sup>12</sup> Par cette diversité dans les canaux de diffusion, il cherchait à toucher toutes les catégories de récepteurs (militants intellectuels, travailleurs émigrés et généralement analphabètes).

Comme on peut le remarquer à travers les tableaux précédents, Mohand ou Yahia a adopté une stratégie allant dans le sens de conserver les moyens d'expression propre à sa culture tout en s'ouvrant sur la culture de l'autre. D'un côté, les collectes de littérature orale (proverbes et autres types d'expressions, petits récits traditionnels et transcription des textes poétiques chantés par Slimane Azem, l'un des figures emblématiques de la culture kabyle) qu'il a réalisées constituent des contributions de sauvegarde de la mémoire culturelle. Ils représentent aussi des matériaux linguistiques à observer et à exploiter dans leurs structures en vue d'engendrer de nouvelles significations. De l'autre, par l'adaptation des textes d'auteurs mondialement connus, il inscrit l'expression kabyle dans de nouvelles possibilités culturelles.

En résumé, on peut organiser l'œuvre de Mohand ou Yahia en six axes qui sont les suivants :

- Collecte et transcription des textes oraux (Récits brefs, proverbes et expressions idiomatiques).
- Poésie personnelle.
- Adaptation et traduction des poèmes et de chansons.
- Adaptation et traduction du théâtre.
- Traduction/adaptation des textes philosophiques (Platon, Socrate, etc.).
- Réflexion sur les moyens d'expression en kabyle (la formule : *inna-as*).

Située dans l'évolution historique de la littérature kabyle, l'œuvre de Mohand ou Yahia est :

<sup>12</sup> L'un de ses textes a aussi fait l'objet d'une adaptation cinématographique durant les années 1980. Il s'agit de *Muđend U Ceeban*. Ce film a rencontré un bon succès.

- a. importante quantitativement (jusqu'à présent, aucun autre auteur n'a produit une quantité pareille),
- b. diversifiée de point de vue générique (poésie, conte, nouvelle, théâtre, anecdote, etc.),
- c. et, de point de vue communicationnel, diversement diffusée (écriture, oralité médiatisée, représentation scénique).

Ces caractéristiques font de la production de Mohand ou Yahia une œuvre particulièrement reçue à telle enseigne qu'elle constitue un repère pour plusieurs auteurs aussi bien en théâtre qu'en poésie.<sup>13</sup>

### **Mohand ou Yahia et la tradition littéraire kabyle**

Le rapport de Mohand ou Yahia à la tradition littéraire kabyle est complexe. Autant il cherchait à la conserver en la collectant et lui garantissant pérennité et large diffusion par la transcription et l'écriture, autant il voulait la renouveler afin d'éviter sa sclérose. Au regard de ce qu'il a proposé comme contribution, on peut même affirmer qu'il est assez critique envers cette tradition. Mohand ou Yahia soutient que :

« quand on fait le tour de tout ce qui s'écrit et de tout ce qui se dit chez nous, et on en fait vite le tour, croyez le bien, on ne manque pas de ressentir un certain sentiment d'insatisfaction. Car on constate que tout cela est un peu rudimentaire par rapport à ce qui se dit sous d'autres latitudes ».

Face à cet état de fait, il fait un constat qui le place (tout comme ses compatriotes) dans une position présentant deux alternatives :

« Quelles attitudes peuvent alors découler de cette insatisfaction ? La première attitude, qui est stérile à mon sens, est celle qui aboutit au rejet pur et simple de tout ce qui émane des gens de chez nous. Cela se fait souvent avec des sourires condescendants mais le résultat est bien sûr le même. Et encore je parle ici de ceux qui font tout de même l'effort (louable) de prêter quelque oreille à ce qui se passe dans notre société. Ne parlons pas des autres. L'autre attitude est celle de celui qui se dit, toute vanité mise à part, est-ce que, moi, je ne pourrais pas faire mieux ? Et qui se met donc au travail sans se douter du danger qui le guette, celui de retomber dans les sentiers battus. [...] C'est qu'en dépit de la meilleure volonté du monde, on reste inconsciemment prisonnier des sables mouvants

---

<sup>13</sup> De jeunes auteurs, dont certains ont travaillé avec lui dans l'atelier de traduction, s'inspirent de son travail et de sa manière de créer. Le plus en vue est Améziane Kezzar. Après sa mort, « un mouvement » s'est constitué dans le réseau du net (facebook entre autre) pour lui rendre hommage en proposant une méthode dite *asmuhyet* (littéralement : créer à la manière de Mohia). Cette méthode est également appelée *taskelmuhyet*. Ce dernier mot est composé de *tasekla* et *muhyet*, il signifie faire de la littérature à la manière de Mohia.

de certaines traditions, lesquelles, bien entendu, ne manquent pas d'offrir l'avantage de maints aspects sécurisants. Il n'en reste pas moins que, sous tous leurs attraits, ces traditions cachent pour nous aujourd'hui des pièges dans lesquels nous voyons beaucoup de gens s'empêtrer hélas trop facilement ».

Le choix même de l'adaptation comme procédé de création dans le cas de cet auteur n'est pas anodin. Car en plus du fait que l'adaptation d'auteurs étrangers participe d'un mouvement de « dé-confinement » de la tradition littéraire (et plus généralement culturel), il favorise également un renouvellement de cette dernière. Mohand ou Yahia y voit même un gain de temps car pour lui la création typiquement personnelle exige plus d'effort et d'investissement et de temps :

« [...] je fais surtout des adaptations d'auteurs étrangers. Je crois que pour élaborer des choses de son propre cru, il faut tout de même jouir de beaucoup de disponibilité d'esprit et peut-être aussi se détacher quelque peu des contingences matérielles. Car on peut focaliser ainsi toute son énergie sur le travail qu'on entreprend. Personnellement, je n'ai jamais pu travailler dans des conditions, disons très propices. Mais ne nous étalons pas là-dessus car des conditions trop faciles font souvent qu'on se complaît dans la facilité justement. Donc, travaillant dans des conditions relativement peu favorables, il m'a toujours paru plus aisé d'adapter des auteurs étrangers que de noircir des pages et des pages de mon cru. Ceci lorsque, naturellement, je trouve chez ces auteurs des préoccupations parallèles aux miennes. La fin - nécessité de produire vite et bien - justifiant les moyens, c'est une façon de se faire mâcher le travail pour ainsi dire ».

Pour lui, il s'agit bien d'un positionnement conscient et stratégique. Stratégique, non pas seulement dans un souci matériel mais également dans le sens de situer sa propre société (avec sa culture et sa littérature) sur la scène de l'humanité :

« Le fait d'adapter des auteurs contemporains, et d'une manière générale des auteurs appartenant à des civilisations différentes de la notre, revient encore à situer notre expérience vécue par rapport à celle vécue par d'autres hommes sous d'autres cieux. À défaut d'en tirer des règles de conduite, la chose au demeurant ne peut que nous aider à faire l'économie de certaines erreurs, quand il se trouve que celles-ci ont déjà été commises par ces autres hommes. Cela revient assurément aussi [...] à compléter, sinon à remplacer, nos vieilles références culturelles par d'autres références moins désuètes.

Et puis nous ne pouvons pas nous couper du reste du monde. [...]. Le monde étant mouvement, mouvements des hommes, des biens, des idées, nous devons bien au contraire chercher à dominer ces mouvements si nous ne voulons pas être mis sur la touche. Aussi devons-nous chercher par tous les moyens à nous tenir au fait de ce qui se passe dans le monde d'aujourd'hui, et cela si nous avons simplement pour ambition d'être de ce monde. Or, si j'ai bien compris, non seulement c'est là l'ambition de notre société, mais celle-ci encore veut être de ce monde sans pour autant se voir assimilée ni aux uns ni aux autres. [...] Et, dans cette perspective, je

suis enclin à penser que la pratique courante de l'adaptation, si elle venait à se répandre chez nous, devrait jouer un rôle décisif. Ce serait véritablement le raccourci qui nous permettrait de rattraper des siècles de retard en quelques années ».

Par ailleurs, Mohand Ou Yahia voit dans le contact culturel un des facteurs d'ouverture sur l'autre et un bon moyen de renouvellement littéraire en langue berbère. Son travail d'adaptation s'inscrit dans cette logique. À travers ses productions, il tente de faire prendre conscience aux siens de la capacité du kabyle d'exprimer les grandes idées.<sup>14</sup> Ce faisant, il ne fait pas de fixation proprement dite sur les genres à adopter :

« L'adaptation d'auteurs étrangers procédait encore, tout au moins dans ma tête, d'une autre démarche très simple ; il s'agissait pour moi de voir concrètement jusqu'où nous pouvions aller avec notre langue vernaculaire. En d'autres termes, je voulais, par l'entremise de l'adaptation, mesurer les potentialités de notre langue vernaculaire à l'aune des auteurs que j'adaptais. Or, il se trouve que j'ai adapté des poètes, des chansonniers et autres faiseurs de rimes... D'où l'équivoque signalée plus haut. Mais je précise, encore une fois, qu'il n'a jamais été question pour moi de m'en tenir à un genre quelconque ».

Toutefois, il semble qu'en optant pour le théâtre et la poésie, il favorise la fluidité de la communication car la langue berbère est essentiellement orale. D'où le fait qu'il n'a pas voulu s'aventurer dans l'écriture romanesque car constituant un genre d'écriture. Le théâtre et la poésie restent des genres qui, par la représentation scénique et la déclamation publique ou médiatisée, permettent de toucher le plus large public. Ils constituent des truchements adéquats pour faire prendre conscience au récepteur de la nécessité de renouveler sa culture et de ne pas s'accrocher seulement aux savoirs et à la littérature du passé. Il rappelle que :

« la poésie, la chanson, le conte, le récit, sont les genres auxquels nous sommes le plus familiarisés. Si on se rappelle le traditionnel *amghar uceqquf* et, plus près de nous, les pièces radiophoniques diffusées par la chaîne II, on peut ajouter aussi que le théâtre ne nous est pas, en fait, totalement inconnu. À partir de ce qui précède, et pour être logiques avec nous-mêmes, nous devons amener notre langue à couvrir l'essentiel du devenir de notre société, un peu à la manière dont un journal couvre l'essentiel de l'actualité. Et si je me hasarde à tenir ces propos, c'est que je crois la chose tout à fait faisable, et cela d'ores et déjà... dans l'immédiat. Car, aujourd'hui, il ne reste plus à démontrer que nous pouvons travailler dans tous les genres, cela a déjà été prouvé. Nous devons, bien sûr, enrichir les genres qui nous sont familiers, et ce, aussi bien sur le plan du contenu que sur le plan formel, mais je ne vois pas ce

---

<sup>14</sup> Il soutenait que l'incompétence linguistique d'un individu ne signifie pas l'incapacité structurale de la langue à exprimer le monde et le savoir.

qui doit nous empêcher de nous intéresser plus profondément aux genres auxquels nous sommes moins habitués. Car, une chose est certaine, c'est qu'on ne peut pas tout dire avec des poésies et des chansonnettes ».

Dans ces textes, aussi bien poétiques que dramaturgiques, il profite la moindre occasion pour s'engager dans une critique sociale et culturelle. C'est un fait notable que dans ses textes la parodie, la dérision et l'ironie occupent une place importante. Ces procédés permettent, entre autres, d'inscrire sa conception de novateur littéraire et culturel dans ses textes. L'étude de ces procédés est intéressante à faire car elle précisera, parmi tant d'autres points, l'inscription de la relation de Mohia avec la tradition dans ses propres textes.

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Ahmed Zaid, Malika, 2004, « Si Mohand ou Mhand et Muḥend u Yehya: lieux communs, ruptures et continuité » in *Études et Documents Berbères*, n° 24, Paris, La Boîte à Documents, 7-13.
- Chemakh, Saïd, 2011, « L'œuvre de Mohia de la traduction à l'adaptation / création », in *Tifin*, n° 2 (*Mohia : Esquisse d'un portrait*), Éditions Achab, Tizi-Ouzou, 54-62.
- Galand-Pernet, Paulette, 1998, *Littératures berbères. Des voix. Des lettres*, Paris, PUF.
- \_\_\_\_\_, 2004, « Mohia 1970. Quelques notes », in *Études et Documents Berbères*, n° 24, La Boîte à Documents, Paris, 15-39.
- Lounaci, Mohand, 2011, « Mohia, voix, mots, révolutions », in *Tifin*, n° 2 (*Mohia : Esquisse d'un portrait*), Éditions Achab, Tizi-Ouzou, 71-88.
- Sadi, Hend, 2004, « Muḥend u Yehya dramaturge de langue kabyle. Itinéraire d'un créateur en milieu militant », in *Études et Documents Berbères*, n° 24, La Boîte à Documents, Paris, 43-62.
- Salhi, Mohand Akli, 2011, *Études de littérature kabyle*, ENAG, Alger.
- Tidjet, Mustapha, 2013, « Nom propres dans l'œuvre de Mohya entre tradition et innovation », in *Multilinguales*, n° 1, 159-166.
- Tifin, 2011, *Mohia : Esquisse d'un portrait*, Éditions Achab, Tizi-Ouzou,
- Zenia, Salem, 2004, « Mohia et l'éveil des consciences » in *Études et Documents Berbères*, n° 24, La Boîte à Documents, Paris, 63-68.

#### ABSTRACT

The aim of this article is to highlight some aspects of the role that Mohand ou Yahia has played in literary and cultural innovation. This role will be analyzed by an interview he gave to the semi-clandestine review *Tafsut* [Spring] (the Berber Cultural Movement) in 1985.

Beforehand, a resolutely monographic approach will be proposed to highlight the socio-historical value and place of the work of this author in the history of the Kabyle literature.



ILARIA VERRATTI

**Une lecture de la poésie amazighe.  
Des *timdyazin* à la chanson engagée dans le Sud-Est marocain**

Les études continuent à reconnaître que la forme d'expression de la culture berbère reste « essentiellement orale », tandis que l'usage de l'écriture et des nouvelles technologies a conduit à l'élargissement de la réflexion sur la nature de ce qu'on appelle « l'oralité ». Comme certains chercheurs l'ont déjà souligné et de notre propre avis, il est question d'amortir les tons qui dichotomisent l'oral et l'écrit pour pouvoir entrevoir tout d'abord l'existence de raisons ou conditions historiques – inclus les rapports de domination et de subordination – qui façonnent les morphologies sociales ainsi que langagières. Nous porterons, donc, l'attention sur les mutations, ou bien les évolutions, des formes d'expression et de l'usage de la langue face à ses possibilités et à ses contraintes. De la même manière, cela nous semble le chemin le plus pertinent pour analyser les discours et les pratiques des *Imazighen* d'aujourd'hui sans négliger les trajectoires socio-historiques les plus importantes.

Par le biais de cet article nous contribuons à une lecture – voire, à une écoute – des changements sociaux récents, ainsi que des contradictions à assumer des sociétés oasiennes du Sud-Est marocain, disons-le, à la marge de l'État à travers les mots des poètes et des jeunes chanteurs qui témoignent de leurs expériences du quotidien. Dans la région, la nouvelle chanson amazighe résonne depuis les premières années 2000, raison pour laquelle nous nous permettons d'affirmer qu'une manière particulière de repenser la tradition culturelle et le rôle du poète-intellectuel s'est développée et étendue *in loco* pendant les dernières décennies. C'est à partir de ce point de vue périphérique que nous mettrons en valeur les trajectoires de l'expérience amazighe telle qu'elle l'est dans son contexte et dans la nation.

Le système littéraire berbère, aux arts poétiques assez élaborées, a souvent été considéré comme un reflet de la structure sociale par les chercheurs ainsi que par les *Imazighen* eux-mêmes, à tel point que perdure la formule : « sans la poésie, rien n'existe » (*tar izli,<sup>1</sup> ur tlli*). Tout type d'activité familiale ou communautaire se

---

<sup>1</sup> Au pluriel, *izlan* traduit plus communément le mot « chant », alors que *izli* peut signifier en *stricto sensu* « distique » ou « vers rimés » (Peyron et al., 2003, 3828-3832).

codifiée à travers la parole comme par analogie, d'ailleurs c'est fréquemment sur cette figure rhétorique que les poèmes et les chants en *tamazight* se façonnent.

### La vision sociopolitique dans la tradition littéraire amazighe

Par nécessité de simplification, nous distinguons tout d'abord parmi les poèmes et chants du Sud-Est et du Maroc central : a) les *izlan*, chants collectifs ou rituels ; b) les *izlan n uhidus* ; c) les poèmes des improvisateurs locaux, les *inššaden* ; d) et les *timdyazin* et les *tayffrin* réalisées par des troubadours professionnels (Peyron et al. 1993 ; Ouchna 2009).<sup>2</sup> Notons que les créateurs de ces dernières formes poétiques, les *imdyazen*, formaient une véritable classe d'intellectuels ruraux (Jouad 1989). Le fait d'appartenir à la tradition orale plutôt qu'à celle écrite ne nuisait pas la réputation parmi les gens, qui d'ailleurs, les estimaient plus sages que le *fqih* (Peyron 2005). Ils maîtrisaient des formules très élaborées, structurées par des matrices métriques précises, où parfois les emprunts à l'arabe embellissaient le lexique. Ainsi le statut d'*amdyaz* était consensuel et reconnu par sa société, dont il se voulait l'expression de la conscience collective.

Ce phénomène s'est diffusé de la Zawiya de Sidi Hamza, à Tazrouft, à partir du XVII<sup>e</sup> siècle et a été apprise dans tout le Moyen Atlas, ainsi que par les Ayt Hadiddou et les Ayt Merghad du Haut Atlas. Initié après la rencontre onirique avec son saint-patron, mis à l'épreuve de l'authenticité de sa foi et de son honnêteté (*nniyt*), l'*amdyaz* commençait à parler en vers et à produire son répertoire personnel, tant profane que spirituel, car il devait amuser et éduquer à la fois son auditoire. Il tirait de la tradition soufie une conduite morale ascétique et l'habitude de l'errance. Partant, de chaque pérégrination il rapportait aux villages du *bled* de nouvelles informations à la manière d'une chanson-gazette, exprimant aussi ses louanges ou ses critiques, desquelles notables et paysans devaient tenir compte. « Porte-parole d'une société marginalisée, à la périphérie de la nation, le troubadour joue un rôle primordial » (Peyron 2005 : 175) qui a été défini bel et bien comme « rôle socio-politique » (*ibidem*).

Déjà Arsène Roux (1928) et Jean Robichez (1946) différenciaient la *tayffart* de la *tamdyazt*. La première forme ressemblait à une ballade héroïque traitant de l'actualité, surtout pendant le colonialisme ; l'autre à une ballade à caractère didactique-religieux. En effet, aujourd'hui on a tendance à regrouper ces styles sous la définition généralisée de *timdyazin* (ou *tinššadin*). D'ailleurs la production des poètes, ainsi que la manière d'être désignée, évolue plutôt rapidement à l'instar des époques qui se succèdent.

Tel que Michael Peyron le propose, vers la fin de la « Pacification » du Maroc central et du Sud-Est entre 1923 et 1933, le changement le plus évident dans le corpus des poèmes consiste dans l'accentuation des topoï de la bravoure et de la résistance,

---

<sup>2</sup> Zaid Ouchna en propose une analyse propre et détaillée avec pour base ses connaissances de natif et de chercheur indépendant. Voir l'article « Investigation du chant amazigh » in : <http://www.kabyle.com/investigation-du-chant-amazigh-3104-130609.html>.

aussi bien que de la dénonciation de l’envahisseur et de sa technologie, alors qu’auparavant ils traitaient plus souvent des thèmes amoureux et spirituels<sup>3</sup> (2010). La pénétration militaire française bouleverse l’ordre social d’une manière irréparable, de fait cela est ressenti comme une période, selon Michael Peyron « traumatisante parmi toutes, qui hante toujours le subconscient collectif » (1994 : 193). Néanmoins, le sentiment religieux et moral, un repère si important pour toute la communauté, ne tarit pas sur le coup car la foi et la valeur de l’humain gardent leur place dans les mots et les soucis des *imdyazen*, ainsi que des *Imazighen*.

Dans une note de son travail sur les coutumes des Ayt Merghad, Ahmed Skounti précise, à travers les mots de Sakkou Achaq,<sup>4</sup> que depuis 1953 les questions de politique locale aussi bien que nationale ont été traitées de manière directe et régulière (2013 : 254). La période correspond effectivement à l’époque de l’exil du Roi Mohammed V et de la montée du nationalisme. Or, l’univers des chants, des danses et des rituels des communautés berbères n’apparaissait plus si paroissial qu’auparavant.

Pendant les décennies qui suivirent, la réorganisation territoriale des groupes berbères, la scolarisation, la diffusion des cassettes audio, de la radio et du petit écran, aussi bien que la commercialisation d’un savoir considéré « don » de Dieu, ont eu un fort impact sur la production culturelle amazighe. La proximité avec l’auditoire caractérisant la plupart des formes créatives et le nœud fort avec le « terroir » (Ait Lemkaden 2004), l’usage de l’espace n’étant pas un aspect marginal dans la « mise en place » (Galand-Pernet 2010), ont acquis aujourd’hui une toute autre morphologie.<sup>5</sup> Pourtant, il nous semble pertinent de retracer et d’examiner les éléments de continuité avec la tradition. Avec quels traits et quelles trajectoires ces éléments se seraient-ils condensés, prolongés ou relancés ?

### **La littérature amazighe contemporaine et la question identitaire**

Depuis les années 1970 le problème de la sauvegarde du patrimoine culturel berbère au Maroc est soulevé par l’intérêt que lui porte la société civile. L’Association Marocaine pour la Recherche et les Échanges Culturels (AMREC) de Rabat est la première à s’impliquer dans la défense de la « culture populaire », bien que cela soit encore perçu comme une branche mineure de la culture savante de tradition arabo-islamique et médio-orientale (Lakhsassi 2006 : 96). De la même manière, la recherche sur la littérature en langue *tamazight* progressera jusqu’à ce que la culture

---

<sup>3</sup> En particulier dans le genre *tamawayt*.

<sup>4</sup> *Amdyaz* né à Goulmima en 1924. Comme lui, Omar U Maḥfoud, Ouâsta, Lbaz, Kki Hessu, Ouhachem sont des *imdyazen* et *inššaden* contemporains et de la même région.

<sup>5</sup> Pour ce qui concerne la région maghrébine, déjà entre les années 1970 et 1980, Mohamed Dernouny et Boudjemâa Zoulef avaient remarqué qu’à travers les chants contemporains « on passe facilement d’un espace réel à un espace idéal, du terroir au territoire : espaces à conquérir pour l’expression vitale de son identité et qui peut mobiliser autant les solidarités ethniques et linguistiques que religieuses » (Dernouny 1982, 1026).

berbère ne mette en lumière la tradition savante des manuscrits en *tachelhit*<sup>6</sup> et que la langue ne devienne le nœud de la « Renaissance » culturelle et identitaire amazighe (*ibidem* ; Lefébure 1986 : 207). La Charte d'Agadir relative aux Droits Linguistiques et Culturels Amazighs<sup>7</sup> de 1991 constitue l'un des tournants décisifs. L'AMREC figurait parmi les signataires de la charte avec cinq autres associations : trois appartenant à la région du Souss (Association Nouvelle pour la Culture et les Arts Populaires, Association de l'Université d'Été, Association Culturelle de Souss), une au Rif (Ilmas) et l'autre au Sud-Est (Association culturelle Gheris). En effet, l'activisme dans le Souss semble avoir trouvé un cadre de structuration assez enraciné dès le début de la formation du mouvement amazighiste. Avec le temps, les autres régions développeront des discours et des choix d'action parallèles, ainsi que des trajectoires plus conformes aux caractéristiques et aux moyens locaux.

Dans le cadre spécifique du Souss, Paulette Galand-Pernet s'est intéressée à la production culturelle ancienne et contemporaine en langue *tachelhit* et observe que « si les écrivains modernes savent aussi se dégager de la tradition, beaucoup de textes littéraires berbères manifestent les préoccupations sociales ou politiques » (2010 : 45), comme on l'avait déjà remarqué dans la littérature traditionnelle et anticolonialiste du Maroc centrale et du Sud-Est. À l'exemple des ouvrages de fiction de Azayko, Kheir Eddine, U Yehya, Arezki Meki, ayant l'intention et la volonté de « provoquer chez leurs destinataires sinon l'action revendicative, au moins la réflexion sur leur statut, préalable indispensable à une telle action » (*ivi* : 46).

Des données intéressantes sur l'émergence de la nouvelle chanson en *tachelhit* ont été également mentionnées dans un article de Claude Lefébure (1986). En 1974, sous l'initiative d'un membre de l'AMREC, le trio Yah commence à organiser des soirées et des tournées dans le pays. L'année suivante ce trio deviendra le très célèbre groupe Ousman, formé presque entièrement de jeunes originaires du Souss. Leurs paroliers aussi viennent de la même région et sont surtout des professeurs, instituteurs et intellectuels formés en langue arabe, peu concernés par les études francophones. À nommer parmi les plus connus Mohammed Moustouai, Omar Amarir et Brahim Akhiyat.<sup>8</sup> Dans l'ensemble, donc, il s'agit d'une expérience issue des connaissances de l'arabe, puisque la langue avait été adoptée dans la région pour la publication de bulletins et d'articles, ou bien pour la production de thèses, de même que cet alphabet arabe était un outil de transcription déjà attesté par les manuscrits anciens.

---

<sup>6</sup> Variante linguistique parlée principalement dans la région du Souss.

<sup>7</sup> On lit dès l'*incipit* : « la langue et la culture amazighes traversent une situation délicate en raison de conditions objectives afférentes à la *place marginale* qui leur est faite dans le cadre des *rappports sociaux de production symbolique et en raison aussi des problèmes spécifiques dont elles souffrent* » (l'*italique* est de moi).

<sup>8</sup> Moustouai a publié un premier recueil de poésies modernes en 1976, *Iskraf* (« L'entrave »), et un deuxième en 1979, *Tadsa d imettawn* (« Rires et pleurs »). Akhiyat est l'auteur d'un recueil publié par l'IRCAM en 1989, *Tabrat* (« Le message »). Cf. Références bibliographiques.

Or, le cas de la production littéraire contemporaine au Sud-Est marocain se différencie de quelque sorte de celle du Souss. D'après Mustapha Quadery, la tradition orale des *imdyazen* est encore présente au Moyen Atlas et au Sud-Est, alors que l'adoption de l'écrit n'a matérialisé qu'un *corpus* plutôt limité (Lakhsassi 2006 : 121). Abderrahmane Lakhsassi ne liste que les recueils d'Omar Taous,<sup>9</sup> *Iledjigen n yigenna* (« Les fleurs des ciels ») de 1996 et d'Ahmed Haddachi, *Tislit n kw yass* (« La mariée de chaque jour ») de 2001 où, il ne relève pas un usage incisif du verbe autour de la problématique identitaire comme le font Brahim Akhiyat et Ali Sadki-Azaykou (*ibidem*). D'ailleurs, si les ouvrages de Taous et de Haddachi se focalisent davantage sur la culture du lieu et sur les éléments naturels c'est parce-que les habitants de la région demeurent, malgré l'exode rural et leur marginalisation, attachés à la valeur du terroir. De la même manière, Moha Mallal, chanteur assez célèbre dans la région,<sup>10</sup> a publié en 2006 le recueil de poèmes *Anzwum* (« Le souci ») où nous retrouvons à la fois une inspiration richement alimentée par le monde agraire<sup>11</sup> et une sensibilité à la cause amazighe facile à observer à travers ses paroles et ses actions. Omar Taous a également enregistré ses chants et poèmes dans un style de forme traditionnelle en vers plus nombreux pour un public d'adultes et d'enfants. Dans son dernier album *Awal d wakal* (« La parole et la terre ») il reconnaît l'importance du droit à la langue, néanmoins, il affirme que la langue et sa culture associées se vident de signification quand les *Imazighen* oublient la valeur de leur terre. Ali Khadaoui souligne l'hétérogénéité des pratiques de l'écriture<sup>12</sup> et l'existence de poètes de la continuité ou de « l'entre-deux », c'est-à-dire de l'oral et de l'écrit, parmi lesquels il classe Taous et Mallal (2010).

De même, le rapport avec l'écriture demande d'être exploré sous un angle de vue plus ample. Si certains intellectuels de la région semblent moins engagés dans la collecte et dans l'organisation de leurs écrits, d'autres trouvent des possibilités de publication et de divulgation moins conventionnelles. Il est à relever que Lakhsassi ne mentionne pas le poète Omar Derouich,<sup>13</sup> enseignant et membre de l'Association Tilelli.<sup>14</sup> En effet, ses poèmes ont été publiés pour la première fois en 2005 en Catalogne dans le recueil *Anfara* (« Le dégel ») avec adaptations en catalan et français. Plusieurs titres se relient à la question identitaire et au sentiment de subordination, tel

---

<sup>9</sup> Instituteur et poète de Goulmima.

<sup>10</sup> Le chanteur a lancé son premier album *Asid n Dades* (« La lumière des Dadès ») en 1997.

<sup>11</sup> D'ailleurs le trio Yah avait choisi son nouveau nom, comme l'explique Lefébure, « en raison de l'action bénéfique des éclairs sur la végétation : 'c'est grâce à eux qu'elle est verte' [...] On dit *tamkrazt n ignwan* 'le soc des nuées' sans doute parce que la foudre semble une pointe qui trace des raies sur l'horizon mais peut-être aussi parce qu'elle serait ce quiensemence la végétation naturelle » (1986 : 197).

<sup>12</sup> On lit dans un article de Khadaoui que « les conditions politiques et sociales unissent tous ces poètes dans un combat identitaire mais aussi politique, qui donne à leur production une certaine cohérence thématique par rapport à l'hétérogénéité des pratiques des techniques d'écriture » (2010).

<sup>13</sup> Né en 1960 à Goulmima, il a été l'un des détenus de la cause amazighe en 1994.

<sup>14</sup> Il s'agit de l'ancienne Association Culturelle Gheris, fondée en 1990 et qui a changé de nom en 1992.

que *Nekwni aya!?* (« Ce que nous sommes !? ») et *Ifes n usirem*<sup>15</sup> (« Graine d'espoir »). L'auteur a successivement publié d'autres poèmes dans les recueils *Taskiwin* (« Les petites cornes ») de 2008 et *Ha-yi g ubrid* (« Me voici sur le chemin ») de 2009, toujours avec des éditeurs catalans, signe d'un choix déterminé. Dans le deuxième et troisième recueil sont inclus deux poèmes composés pendant son incarcération en 1994 consécutive à son opposition idéologique, à savoir *Akurmu n tuška* (« Geôle de Touchka ») et *Nella da* (« Nous existons ici »).

Parmi d'autres, *Idirez n wawal* (« Averse orale »), composé en 1997, traite autant le sujet de la langue que celui de la domination et puise dans les repères expérimentiels et intimes de la culture locale. Nous en proposons ci-dessous le texte intégral avec l'adaptation en français réalisée par le poète lui-même :

*Tutlayt n wawal  
temyalay d tin wuzzal  
d ukeššud d wuffal,  
yef wakud ammerwal,  
tettef afus s tilawt  
Ašengu d uđegg<sup>wal</sup>  
ggullan ay asemsel  
ittamm' asen i wawal,  
imal ad ur d-ilal,  
ur as-nttegg<sup>a</sup> tamawt.*

*Tislit n Kel Akal  
tenmala ad tennal  
tizzit ikkan ag<sup>wal</sup>dal,  
a k<sup>wen</sup>-id-tay adwal  
ay azerf tuwi tkendawt!<sup>16</sup>*

Langue à base orale  
qui malmène celle de l'opium,  
de bois et de ferraille.  
Vivant du réel,  
elle concourt hors mort.  
L'ennemi et le beau-père  
jurèrent depuis hier  
dresser toutes barrières  
au verbe dans nos artères ;  
qu'il étouffe dans nos corps !

---

<sup>15</sup> Le jeune chanteur Sifaw (aucun album produit à présent) et son compagnon Vassu, originaires du Sud-Est marocain, en ont arrangé une base musicale.

<sup>16</sup> Pour exigence de standardisation de la transcription, le poème a été ici translittéré avec des graphèmes différents respectueusement à la version originale (Derouich 2009 : 61).

La fiancée des terriens  
s'approche et prépare  
la traversée du terroir,  
décidée à revoir  
un droit spolié par leurre.<sup>17</sup>

À remarquer le sens, intrinsèquement lié à la culture, désigné entre autres par les mots *asemsal* (« tissu mis autour de la couscoussière pour garder la vapeur à l'intérieur »), *imal ad ur d-ilal* (« l'avenir ne naîtra pas »), *ag<sup>w</sup>dal* (« le pâturage ») et *azerf* (« le droit coutumier »). Parmi les termes figurent aussi des emprunts au kabyle et des néologismes tels *qu'ašengu* (« l'ennemi »), *akud* (« le temps »), *tilawt* (« la réalité ») et *tamawt* (« la remarque »).

À différence des auteurs du Souss, la plupart des poètes et intellectuels du Sud-Est marocain ont préféré approfondir la connaissance du français à l'université et en autodidacte, motivés par le désir de se redécouvrir eux-mêmes dans les romans et les ouvrages de Mouloud Mammeri, Mouloud Feraoun et d'autres intellectuels kabyles. Plusieurs activistes et sympathisants de la cause amazighe ont appris à écrire en caractères latins et à comprendre le kabyle grâce au chansonnier d'Ait Menguellet, publié en 1990, traduit en français par Tassadit Yacine. La chanson et la poésie kabyles ont sans doute donné matière à réflexion et permis de repenser les possibilités de création en *tamazight*, ainsi que d'encourager la revendication identitaire.

### Un passage générationnel

L'association Tilelli de Goulima a donné une impulsion déterminante à la mise en valeur et au renouvellement de la culture locale, ainsi qu'à la cause amazighe dans la région et dans tout le pays. La plupart des artistes et des intellectuels ont coordonné leurs intérêts et leur activité avec ce cercle d'instituteurs et d'activistes. Après les détentions de 1994, dans la région le nombre d'associations s'est multiplié et le sens de l'identité s'est avivé. Par contre avant, sensibiliser les gens à la question berbère et organiser des activités culturelles n'était pas évident.

L'association se composait principalement de jeunes universitaires et diplômés des Ayt Merghad, nés autour de 1960. Pendant les années 1980, ils se retrouvèrent à débattre de la condition de subalternité des berbères, même si leur société avait cessé de se baser sur l'organisation tribale, tandis que d'autres Ayt Merghad avaient terminé avec succès leurs études pour devenir fonctionnaires et ingénieurs dans l'administration publique ou l'armée (Silverstein 2010 : 91). En effet, les membres de l'association se considéraient comme une génération et même comme une classe sociale nouvelle douée des connaissances et outils suffisants pour déclencher la revendication identitaire dans leur propre région et leur entourage. Après avoir entrepris des études universitaires à Meknès ou Fès, leur retour dans les oasis était

---

<sup>17</sup> Derouich 2009, 62.

chargé de volonté et de détermination pour en finir avec la mise à l'écart du « Maroc inutile ». En effet, parmi les particularités de l'activisme dans le Sud-Est marocain des deux dernières décennies nous retrouvons incontestablement l'ancrage de la base territoriale, ainsi que la proximité avec l'intérêt et la participation de la population locale (Aït Mous 2006 : 158), fait de surcroît remarquable dans les temps plus récents avec la création de la Coordination Ayt Ghighouch en 2004 (Le Saout 2006) et du mouvement *Amussu xfabrid 96* à Imider en 2011.

Nous comprenons pourquoi le poète contemporain du Sud-Est marocain devint un activiste défendant la cause amazighe, car son rôle maintient une continuité avec celui du poète traditionnel, un humaniste de sa communauté, dénonçant les signaux de décadence. Le poète contemporain montre, toutefois, une profonde conscience des distinctions de classe sociale dans le pays, autant que des possibilités de s'exprimer inédites à disposition. En tant qu'instituteurs et activistes, les intellectuels du Sud-Est marocain se sentent affectés et concernés par le problème de l'éducation, autant que par la transmission d'un savoir critique débarrassé des mystifications « inscrites » dans l'histoire par les élites nationaliste et les partis. L'école et l'instruction publique ont longtemps constitué au Maroc un vrai champ de bataille entre « dominant et dominé » et sont désormais comparés à une « usine d'aliéné » (Derouich 2009 : 21). Le rapprochement de cette première génération d'activistes aux plus jeunes se réalise aussi avec la création de la nouvelle chanson en *tamazight*. Les expériences des groupes Timès, Imenza, Imal, Saghru Band, Tighermatin et Amdaz découlent des conjonctures socio-historiques et des visions poétiques que nous avons indiquées.

Depuis 2000, la revendication amazighe a franchi des étapes significatives avec la signature du Manifeste Amazighe et la création de l'Institut Royal pour la Culture Amazigh sous le règne de Mohammed VI. Cette relative ouverture à la question amazighe s'est croisée par coïncidence avec l'émergence, ainsi qu'un certain succès des groupes de jeunes artistes ou activistes du Sud-Est, nés pendant les années 1980. Jusqu'à ces années obtenir l'autorisation d'organiser des festivals et des activités publiques qui donnaient une place aux artistes engagés n'avait pas toujours été chose facile, pourtant l'audace n'a jamais manquée.

Saghru Band, le groupe le plus renommé du Sud-Est, est fondé en 2005 et manifeste carrément la volonté de retracer l'histoire de la résistance de leur région en choisissant comme nom un des foyers d'opposition aux oppresseurs. La première cassette sort l'année suivante avec le titre *Moħa*, nom évoquant l'archétype du nomade mis à la marge du monde moderne. Deux chansons sont écrites par le jeune leader du groupe, alors que trois autres reprennent les paroles de Derouich – *Ulaš Smah* (« Pas de pardon »), *Bienvenue étrangère* et *Grat d ifassen* (« Tendez nous les mains ») – quelques-unes se combinent avec les mélodies d'Oulahlou, chanteur kabyle.

En effet, la chanson *Grat d ifassen* avait vibré dans l'air des oasis déjà avant la sortie de l'album *Moħa* et la publication de *Ha-yi g ubrid*, le recueil qui l'incorporera

en 2007. Derouich et le guitariste Chouchou l'avaient composée initialement avec un ton satirique pour ridiculiser les autorités sur la mauvaise gestion des affaires locales. Cela indique que les trajectoires de l'oralité traversent un carrefour de possibilités en continuité entre la musique, l'écriture, la mise en scène et l'enregistrement sur tout type de support, surtout grâce au piratage, qui détourne finalement « l'autorialité » et la fixité de la forme en faveur d'une diffusion bien plus populaire.

La chanson est l'une des plus appréciées parmi les jeunes du Sud-Est marocain qui veulent déclarer manifestement ce que réserve la vie des *Imazighen*. Encore une fois, liés aux thèmes de la culture locale et du terroir, les mots et les images touchent la corde du cœur - ou du foie, comme l'on dirait en *tamazight* - des nouvelles générations et tracent le contour de leurs visions de la réalité. De plus, des événements historiques au centre du débat national sont également abordés dans la dernière strophe qui traite notamment du séisme d'El Hocheima en 2004 et de la mauvaise gestion des secours.

L'adaptation réalisée par Derouich, ci-dessous reportée, est à vrai dire une pièce presque remaniée. Suggérée par le poème en *tamazight*, mais formulée d'une manière renouvelée dans plusieurs passages, elle ne traduit pas toutes les nuances des expressions originelles qui néanmoins se révèlent fortement imprégnés de la culture autochtone. Ainsi, nous signalons au lecteur en peu de mots que :

dans la première strophe,

- *tedda s uzir / da tteng'a amm ubadir* se traduit au sens littéral « elle est partie pieds nus, se cuit comme le pain dans la cendre » ;

dans la deuxième strophe,

- *adrar* et *azayar*, la montagne et la plaine correspondent à un modèle cognitif fondamental pour la classification de l'espace dans le monde berbère du Maroc ;
- *tawuri* veut dire généralement « le travail » ou « la tâche » ;
- *nezla nebbi-k ay aḍar* se traduit au sens littéral « nous sommes égarés, nous t'avons amputé, ô pied » ;
- *tasa* est bien entendu « le foie », mais aussi « l'affection » ou « l'amour maternel » et *tasa tettuyul adyar / ig ay-imellul wazzar* pourrait se traduire « le cœur retrouvera sa place quand nos cheveux blanchiront » ;

dans la dernière :

- *awd yan innan : "Matta uya?!" / Rbaḍ, inn'ay : «Thenna!» / tader ugar n tlettmeyya*, à traduire : « personne n'a demandé : « qu'est-ce que c'est ? » / à Rabat on nous a dit : « Tout va bien ! / mais plus de trois cents ont été enterrés ».
- *ran wi ubbuy n tguta*, c'est-à-dire « nous avons envie de couper les cordes ».

*Seg Yimgunen ar Msemrir;*  
*Seg Tazarin ar Tinȳir;*  
*Amaziȳ ira ad yidir;*  
*Adabu, da t-izizdir;*  
*izerfan llan-nn g yir*  
*d Merruk da ittirir;*  
*Tieurrma tedda s uzir,*

*da tnegg<sup>w</sup>a amm ubadir;  
tekkat ad inem ugadir  
ad taf, yan wass, ad tidir.*

*Grat-d! Grat-d ifassen!  
Tamara-a tettwasen.*

*Abrid, ur illi s udrar;  
ur iyri yas iwis n umyar;  
tawuri tin uzayar  
ney iwer-inn i Jibraltar;  
nezla nebbi-k ay ađar;  
ur nessin yu g tmizar;  
tasa tettuyul ađyar  
ig ay-imellul wazzar;  
ayuyyi-nney da ittyar  
amm tuga inya wafar.*

*Grat-d! Grat-d ifassen!  
Tamara-a tettwassen.*

*Izuz wakal g Biyya,  
ur d-iqqima yas amya,  
tiwizi d-tuwi Seppanya,  
yuker-ay-tt jađarmeyya;  
Amasin yannin isyayya,  
awd yan innan : "Matta uya ?!"  
Rbađ, inn'ay : «Thenna!»  
tader ugar n tlettmeyya;  
is ur idd Filiştin aya?  
Ran wi ubbuy n tguta!*

*Grat-d! Grat-d ifassen!  
Tamara-a tettwasen.<sup>18</sup>*

Des Imgounen jusqu'à Msemrir,  
de Tazarine jusqu'à Tinghir,  
les hommes libres ont envie de vivre,  
mais le pouvoir opposé les dénigre.  
Les droits sont mis au givre  
et le Maroc chante ivre.  
La jeunesse est dépouillée,  
elle bout sous les cendres,

---

<sup>18</sup> Comme pour la note précédente, nous avons translittéré le poème originel (Derouich 2009 : 53-54) en suivant le choix de standardisation proposé dans cet article.

elle tente de soigner le grenier  
pour avoir sa part de vie assurée.

Mettons les mains à la pâte !  
Cette misère, n'est-elle pas si criante !?

Dans la montagne honorable,  
il n'y a pas de voies carrossables,  
seuls sont formés les fils de notables.  
L'avenir des jeunes est en plaine  
ou même au-delà de Gibraltar.  
L'exode nous mène loin de nos racines  
et l'oubli destitue la mémoire ;  
nous ne nous rappelons nos villages  
que quand nos cheveux tournent leur page.  
Nos cris ne cessent de sécher  
telle la luzerne asphyxiée par le chiendent.

Mettons les mains à la pâte !  
Cette misère, n'est-elle pas si criante !?

La terre a englouti Biyya,  
il n'en resta que des éclats.  
Les dons envoyés d'Espagne  
furent volés par nos gendarmes.  
À Tamasint, les gens ont crié  
mais la sage presse a nié,  
à Rabat, on ne disait que du bien :  
Des centaines périrent tels des chiens,  
n'est-ce pas comme des Palestiniens?  
Quand est-ce que seront brisées ces chaînes?

Mettons les mains à la pâte !  
Cette misère, n'est-elle pas si criante !?<sup>19</sup>

La version interprétée par Saghrú Band est une reprise fidèle des paroles de Derouich, à l'exception du remplacement d'un mot dans le troisième vers, à savoir « *u yiyuš* » au lieu d'*amazigh*.

### **La jeune chanson amazighe du Sud-Est marocain**

Dans le milieu universitaire les jeunes artistes plus sensibles à la cause identitaire commencent à investir leur temps dans les activités culturelles ou bien dans les

---

<sup>19</sup> Derouich 2009, 55-56.

manifestations. Ils étendent ainsi leurs réseaux de connaissances, où ne manquent pas les activistes du Mouvement Culturel Amazigh (MCA).<sup>20</sup> Généralement, les groupes sont formés d'au moins trois membres, rarement d'un soliste ou d'un duo. Nous remarquons dans leur style musical, la reprise d'un ou plusieurs vers grâce à une sorte de chorale, élément d'ailleurs typique des chants traditionnels. Leur langage est varié, souvent enflammé, sarcastique et imprégné de sentiments parfois contradictoires, d'inquiétude et d'espoir. Ils font vibrer la veine lyrique dans des chansons entièrement dédiées aux thèmes de la liberté, des émotions et des affections.

Les adultes considèrent ce langage aussi énergique qu'« explicite », parfois truffé « d'insultes », loin du style des vieux *imdyazen* qui composaient des vers « avec intelligence », à la rhétorique imagée et révélatrice, pour reprendre les expressions des nos interlocuteurs. Ainsi la jeune chanson amazighe n'attire qu'avec difficulté les plus âgés. Même en se voulant « universelle », elle s'adresse mieux au public des jeunes et des *iyiyušen*. En effet, le terme « *yiyuš* » revient dans certains vers pour désigner le militant du Sud-Est marocain. Apparue tout d'abord dans le milieu universitaire du Sud et du Centre du Maroc comme brocard pour surnommer les étudiants venus de la région du Sud-Est, il a été adopté et revalorisé par ces derniers jusqu'à apparaître dans le nom de la Coordination Ayt Ghighouch, créée pour réunir les activistes les plus engagés (Le Saout 2009).

Dans les grandes lignes, les chanteurs dénoncent une condition de misère (*tamara*) devenue inextinguible, en apostrophant le Makhzen et les autorités, le pouvoir de domination en général (*adabu*), le gouvernement (*lhukuma*), le parlement (*lbarlement*) et les personnages des partis politiques marocains qui ont « renié » ou « trahi » les *Imazighen*. La description des faits est tranchante. Le but du système de l'éducation nationale est mis en doute et l'information des médias nationaux apparaît complètement instrumentalisée par la politique. *Ameynas* (« Le militant »), titre de la première chanson du deuxième album de Saghru Band, *Tilelli* (« La liberté »), resserre tous ces aspects dans chacune de ses strophes.

*Lleftiyratin*  
*Ayemma zzad isefra*  
*Tarwa nnem ur nzin*  
*Imal ad gin tameyra*  
 Lance le youyou,  
 Maman, tisse les poèmes !  
 Ta progéniture n'a pas été vendue.  
 L'an prochain nous célébrerons les noces.

---

<sup>20</sup> Les cas de groupes constitués et actifs sont moins fréquents hors du milieu scolaire et universitaire.

Suite à l'incipit, le registre change soudainement et la chanson rapporte avec sarcasme des faits tirés de la chronique locale et nationale en traitant les gens du pouvoir d'*ayyul* (« âne »), la police d'*ibħimen* (« animaux » en darija), les servants du Makhzen de *tarwa n tserdan* (au sens littéral « progéniture des mules ») et les militants des courants marxistes et bashistes d'*irezsan* (« guêpes »). S'y retrouve des mentions relatives aux affrontements avec ces militants opposés à la célébration du « Printemps berbère » organisée par les « frères » de Taza, de Meknès et d'Errachidia en 2003 et 2007 et aux incarcérations des militants du MCA. Ensuite, on y commente : « les droits de l'Homme ? rien à dire ! / mais s'il s'agit de la Palestine / tout le monde se lève pour dénoncer » (*izerfan wefgan? festan / mer idd falastin / nekrend ad siwlen kullu*). La confiance dans la politique marocaine est par conséquent inexistante, spécialement au moment des élections de 2007, remportées par Abbas El Fassi, « celui qui a juré / d'éteindre sur nous les mèches » (*waddey iggullan / isexsay yif ney tiftilin*). La fin de la chanson « c'est la fin du monde, / la comédie dans le parlement » (*tinyira n zzeman / la comédie g lberlaman*) exprime la pensée du groupe en assistant à la nomination de Touria Jebrane, actrice et comédienne, au Ministère de la Culture.

De la même manière, d'autres artistes insèrent dans les chansons des éléments qui montrent l'attachement à la cause amazighe. Nous retrouvons aussi l'une des devises que les militants du MCA articulent pendant les manifestations : « Ils m'ont demandé : qui es-tu ? / Je leur ai répondu : je suis amazigh ! / Ils m'ont demandé : quel est ton prix ? / Je leur ai dit : je ne suis pas en vente ! » (*wa nnan-i: "matta keyyin?" / wa nniy-asen: "d amaziḡ!" / wa nnan-i: "mešta teswit?" / wa nniy-asen: "ur da nezzaḡ!"*).<sup>21</sup> Les vers sont extraits de *Timmuzya* (« L'amazighité ») d'Amnay Band, inclus dans son premier album *Ar mani ?* (« Jusqu'à quand ? ») de 2008. Dès lors, les jeunes activistes aussi bien que les sympathisants ont appris par cœur la chanson en entier.

S'il est vrai que certaines chansons intègrent la dénonciation acharnée, d'autres prennent position sans détours pour les idéaux de la liberté de conscience et de pluralité tout en témoignant d'un sens aigu de l'amazighité et du refus de l'assimilation à la culture dominante. Les paroles de la chanson *Tabrat i Ubama* (« Lettre ouverte à Obama ») de Saghru Band, dans l'album *Awes i tala* (« Viens pleurer avec moi »), sont exemplaires. Notamment dans la dernière strophe on entend ces mots :

*Ubama nekk d amaziḡ  
s tmagit d yiles inw stiy  
ran wi ad digsen fsiy  
ad gey aerab ur rtiy  
urid lyaman agd ddiy  
gray šigan d asettiy*

<sup>21</sup> Cette devise avait été déjà scandée à l'occasion des manifestations du mouvement amazigh des universités de Meknès et de Fès pendant les années 1990.

*memmi wanna-d segmiy  
ad as gey isem nna riḡ  
meqar-d s idammen ḡiy  
ad zalley i wanna riḡ  
ur rezzay nekk ula k<sup>w</sup>niy  
qad qimey d amaziḡ*

Obama, je suis amazigh,  
je ne me reconnais que par mon identité et ma langue.  
Ils veulent que je me fonde dans leur masse ;  
mais que je sois arabe je ne l'accepte pas,  
puisque ce n'est pas du Yémen que je suis venu ;  
entre nous et eux il y a tant de différences.  
Mon fils, celui-là que j'ai élevé,  
je le nomme avec le prénom que je souhaite,  
même si cela nécessite de verser du sang.  
Je prie celui que je veux.  
Je ne me briserai ni ne me plierai pas.  
Je resterai définitivement amazigh.

La question des « détenus politiques » aussi est l'une des plus récurrentes. Leurs visages sont représentés sur les pochettes des albums de plusieurs groupes. Amnay Band avait composé *Assirem* (« L'espoir ») – ou *Inekraf* (« Les détenus ») – dès le premier album, alors que Saghru Band a dédié toute une chanson à Sliman Uâli dans le deuxième album. Deux autres chansons sur deux détenus, *Usaya* et *Ueḡuc*, ont été interprétées par Sifaw et écrites par Ali Lihî, un jeune activiste de Goulmima. Moha Mallal aussi a réalisé un album rendant hommage aux détenus avec les contributions d'autres artistes.

Le rapport avec l'écriture et la langue se retrouve dans les paroles sur plusieurs plans. Dans *Llif, ba* (« A, be »), incluse dans l'album *Tamara Land*, Amnay fait mention de l'usage de l'écriture en *tifinagh* parmi les Touaregs, alors qu'à l'école les élèves n'apprennent qu'une langue pour laquelle ils n'éprouvent aucune affection.

*Tegrazi zarm itteddun  
tifawt d wammas n wass  
tettkart-ay anelli s wadun  
d wawal a 'rab amessas  
Tezlit aters n imuhay  
tennit lyaman add nekka  
sulen da ttaran tifinay  
qqarn as i ḡadann asekkâ.*

Je regrette d'être venu chez toi,  
le matin et au cœur de la journée.

Tu nous as gratté le cerveau avec la graisse  
 et la fade langue arabe.  
 Tu as effacé la trace des *Imuhay*,<sup>22</sup>  
 et tu nous as dit que nous sommes venus du Yémen,  
 mais ils écrivent encore en *tifinagh*.  
 Pour le lendemain,  
 ils disent *asekka* plutôt que *yadann*.<sup>23</sup>

De surcroît, s'il est vrai que la pratique de l'écriture a mis en question la « nature » de la production en langue *tamazight*, il semble néanmoins que son usage a été convenablement « incorporé » dans les formes d'expression orale. Dans *Timmuzya Amnay* on déclare « Ils m'ont dit : tu n'as pas d'écriture / et alors j'ai commencé à rédiger des poèmes » (*wa nnan-i ur yurek tirra / asiy ad uruy isefra*). De même, les chansons de Sifaw qui reprennent deux poèmes dédiés aux détenus par un jeune de Goulmima s'ouvrent l'une de la manière suivante : « Je compose des vers et écris des articles pour toi » (*ad sudsey fellak tiwan uruy imagraden*) ; l'autre : « Je t'ai pris, oh stylo, pour écrire le poème » (*usiy-k ay ayanib ad uruy asefru*).

## Conclusion

Cet article a pour objectif d'examiner les trajectoires des visions sociopolitiques dans la poétique en langue *tamazight*, en particulier dans une région qui est reconnue marginale, où cependant, des recherches successives pourraient mettre en lumière des données originales. En effet, le Sud-Est marocain a réussi à produire un répertoire de poèmes contemporains et de nouvelles chansons riches et significatives, si bien qu'une fracture détourne la poétique contemporaine du style traditionnel tel celui des *imdyazen*. Nous avons néanmoins constaté que l'intérêt pour les aspects sociaux et politiques reste central et renouvelé à travers des formes d'expressions adaptées au temps présent.

Dans les grandes lignes, nous avons signalé différents éléments : la référence à la culture autochtone, la dénonciation des formes de répression et de mauvaise gestion des affaires locales et nationales, auxquelles s'ajoute l'emphase sur la question identitaire et sur la liberté de conscience, sans négliger – enfin et surtout – le remplacement de l'oralité sur les traces de l'écriture et sur les différentes techniques d'enregistrement et de diffusion (albums, vidéos, internet, etc.). D'autres thèmes restent à étudier car en fait les paroles des chansons et les poèmes continuent à s'étendre et à se multiplier.

Avec l'émergence de la chanson engagée contemporaine affleure aussi une régénération du langage, ainsi que l'amplification de ses messages. Ce phénomène serait en quelque sorte l'indice de l'ensemble des efforts déployés par le

<sup>22</sup> Le terme *Imuhay*, aussi bien que *Imušay* ou *Imajeyan*, désigne l'homme noble chez les Touaregs.

<sup>23</sup> *Asekka* en *tamazight* et *yadann* en arabe classique signifient tous les deux « demain ».

mouvement amazigh, qui a trouvé ses propres moyens et ses propres références, en particulier l'exemple kabyle, pour reproduire la culture du lieu et pour refaçonner le regard et les gestes des habitants des oasis.

Dans le Sud-Est marocain, l'absence de productions culturelles sur supports matérialisés avant les années 1990 ne doit pas être confondue avec une limitation de la sensibilité à la question identitaire ou de sa relative vitalité créative. Les artistes et les activistes de cette région ont su se montrer assez dynamiques, si bien que le nombre d'albums et de recueils a commencé à s'étoffer plus récemment. Nous considérons notamment que ces créateurs en marge ont su contribuer à leur manière à une « politique linguistique et identitaire », où les *Imazighen* eux-mêmes choisissent leurs trajectoires de diffusion, de mise en valeur de la langue et de ce qu'elle véhicule. De cette tactique spécifiquement régionale découle la grande attention que de nombreux jeunes portent à présent à la chanson et à la poésie contemporaine.

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Ait Lemkaden, Youssef, 2004, « De l'oralité à la scribalité : le cas particulier de timdyazines » in Aziz Kich (éd.), *La littérature amazighe. Oralité et écriture. Spécificités et perspectives*, IRCAM, Rabat.
- Ait Mous, Fadma, 2006, « Le réseau associatif amazigh : émergence et diffusion », in Hassan Rachik et al. (éd.), *Usages de l'identité amazighe au Maroc*, Najah el Jadida, Casablanca, 129-161.
- Akhiyat, Brahim, 1989, *Tabrat* (« Le message »), IRCAM, Rabat.
- Dernouny, Mohamed – Zoulef, Boujemaa, 1982, « L'identité culturelle au Maghreb à travers un corpus de chants contemporains » in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1021-1051.
- Derouich, Omar, 2005, *Anfara* (« Le dégel »), Collection Intermezzo, Emboscall, Barcelone.
- \_\_\_\_\_, 2008, *Taskiwin* (« Les petites cornes »), Collection Intermezzo, Emboscall, Barcelone.
- \_\_\_\_\_, 2009, *Ha-yi g-ubrid*, Mirall de glaç, Terrassa.
- Galand-Pernet, Paulette, 2010, « La notion de littérature. Essai d'analyse et de classification » in *Asinag*, 4-5, 15-56.
- Haddachi, Ahmed, 2001, *Tislit n kw yass* (« La mariée de chaque jour »), Éd. Walili, Marrakech.
- Jouad, Hassan, 1989, « Les imdyazen, une voix de l'intellectualité rurale » in *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 51, 100-110.
- Khadaoui, Ali, 2010, « La poésie amazighe : entre l'oralité et l'écriture ou le combat continu pour l'identité », in : <http://tawiza.x10.mx/tawiza163/khadaoui.htm>.
- Lakhsassi, Abderrahmane, 2006, « Amazighité et production culturelle » in Hassan Rachik et al. (éd.), *Usages de l'identité amazighe au Maroc*, Najah el Jadida, Casablanca, 93-127.
- Le Saout, Didier, 2009, « La radicalisation de la revendication amazighe au Maroc. Le sud-est comme imaginaire militant » in *L'Année du Maghreb*, 5, 75-93.

- Lefébure, Claude, 1986, « Ousman. La chanson berbère reverdie » in J. R. Henry (éd.), *Nouveaux enjeux culturels au Maghreb*, CNRS, Paris, 189-208.
- Moustaoui, Mohammed, 1979, *Taḍsa d imttawn* (« Rires et larmes»), Annajah Al Jadida, Casablanca.
- \_\_\_\_\_, 1976, *Iskraf* (« L'entrave »), Imp. Dar Al Kitab, Casablanca.
- Ouchna, Zaid, 2009, « Investigation du chant amazigh », in: <http://www.kabyle.com/investigation-du-chant-amazigh-3104-130609.html>.
- Peyron, Michael, 2005, « Le rôle politico-social des imdyazen du Haut Atlas oriental », in *Actes de l'atelier sur le patrimoine national oral*, Marrakech, 173-179.
- \_\_\_\_\_, 2010, « The changing scene of amazigh poetry » in *Asinag*, 4-5, 79-91.
- Peyron Michael, 1994, *Issafen ghanin (Rivières profondes). Poésies du Moyen-Atlas marocain, traduites et annotées*, Wallada, Casablanca.
- Peyron Michael – Ayt Ferroukh Farida – Mécheri-Saada, Nadia, 1993, « Chants », in *Encyclopédie berbère*, 12 | Capsa-Cheval, 1862-1875, in : <http://encyclopedieberbere.revues.org/2102>.
- Peyron, Michael – Chaker Salem – Oudjedi, T., 2003, « Izli », in *Encyclopédie berbère*, 25 | *Iseqqemâren – Juba*, Édisud, Aix-en-Provence, 3828-3832.
- Robichez, Jean, 1946, *Le Maroc central*, Arthaud, Paris- Grenoble.
- Roux, Arsène, 1928, « Les imdyazen, ou aèdes berbères du groupe linguistique beraber » in *Hespéris*, 8, 231-251.
- Silverstein, Paul, 2010, « The local dimensions of transnational Berberism: racial politics, land rights and cultural activism in southeastern morocco », in Katherine E. Hoffman – Susan Gilson Miller (eds.), *Berbers and Others: Beyond tribe and nation in the Maghrib*, Bloomington, Indiana University Press, 83-102.
- Skounti, Ahmed, 2013, *Le sang et le sol. Nomadisme et sédentarisation au Maroc*, IRCAM, Rabat.
- Taous, Omar, 1996, *Iledjigen n yigenna* (« Les fleurs des ciels »), Imperial, Rabat.
- Yacine, Tassadit, 1989, *Aït Menguellet chante... Chansons berbères contemporaines*, La Découverte, Paris.

#### ABSTRACT

The purpose of this study is to analyse the recent and current social change in Southeastern Morocco, where the ‘new song’ in Tamazight language resonates since the beginning of 2000s. Through the reading of texts produced and sung by poets and young singers that make constant reference to their everyday life experiences as *Imazighen*, I examine how a specific way to rethink the Amazigh cultural tradition has spread in the last years. At the same time, I assess some elements of transformation of the role of the ‘poet-intellectual’ in his community. Thus, taking into account the point of view of *Imazighen* living in a peripheral area, I present some considerations on Amazigh life experiences at the local and national level.



## **2 CONOSCENZE SCIENTIFICHE, POLITICA COLONIALE E COLONIZZAZIONE**



RACHID AGROUR

## Regard sur la « pacification » du Sud marocain en tachelhit

*On écrirait l'histoire du Sous, comme de tout le pays berbère,  
uniquement par la chanson<sup>1</sup>*

Cette citation est du berbérisant Léopold Justinard, célèbre chez les *Ichelhin* (Chleuh) par le surnom de *Qebtan celh* (Le capitaine chleuh) qui lui fut attribué à l'époque (1911) où il encadrait un *tabor* (bataillon) de l'armée chérifienne du sultan Moulay Hafid à Fès, période durant laquelle ses soldats, tous tachelhitophones de la région de Marrakech, lui enseignèrent leur langue. Il avait entamé cette démarche dans le but de se rapprocher des hommes auxquels il devait enseigner l'art de la guerre 'moderne'.

L'extrait poétique, que nous nous proposons de présenter ici, répond tout à fait à cette idée d'écriture de l'histoire par des sortes de chanson-gazettes, pour reprendre l'expression de la défunte Paulette Galand-Pernet. Cette production orale a souvent pris appui sur l'écrit. Nombres de poètes ont en effet couché sur le papier leurs créations. On a souvent cantonné la création culturelle des tachelhitophones au domaine de l'oralité alors qu'une foisonnante littérature a été produite, depuis au moins le XVI<sup>e</sup> siècle, par les lettrés du Sud-ouest marocain.

Cette production littéraire, malgré une large prépondérance des textes religieux, est diverse et variée : manuels d'obligations rituelles et d'exhortation,<sup>2</sup> poèmes panégyriques en l'honneur de saints personnages ou fondateurs de confrérie, lexiques arabo-tachelhit destinés à l'écriture des actes notariés, recueils de remèdes médicaux, manuels d'astronomie, etc. Il va sans dire que tous ces textes ont été rédigés à l'aide de la graphie arabe.

Une des particularités de cette littérature est qu'elle est essentiellement versifiée pour en faciliter la mémorisation et la récitation. Les textes poétiques d'édifications

---

<sup>1</sup> Léopold Justinard, 1951, *Un grand chef berbère. Le caïd Goundafi*, Atlantides, Casablanca, 174.

<sup>2</sup> Nous ne reviendrons pas ici sur le contexte particulier des périodes d'intense production de cette littérature religieuse de langue tachelhit, déjà admirablement analysé par Ali Amahan, 1993, dans son article « L'écriture en tachelhit est-elle une stratégie des Zawaya ? », in *À la croisée des études libyco-berbères. Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand*, Paul Geuthner, Paris, 437-449.

religieuses font le lien entre les textes versifiés proprement doctrinaux ou d'exhortation et les poèmes aux sujets plus profanes dont est extrait notre texte d'étude.

Quoi qu'il en soit, tous ces manuscrits sont l'œuvre des *ṭelba* (sg. *ṭalb*), les lettrés, les clercs, dépositaires de l'écrit. Pour la masse des cultivateurs tachelhitophones, les sciences scripturaires ne sont pas de leurs compétences. Ce sont les lettrés qui ont pour mission de faire le lien entre eux et ce savoir inaccessible. D'où la situation particulière et ambivalente des lettrés savants, détenteurs du 'secret' de l'écriture arabe, capital inestimable pour cette société théocentrique. Sur le plan religieux donc, la maîtrise de la langue du Coran permet aux lettrés de jouir d'une place très respectée dans la société paysanne du Sud-ouest marocain.<sup>3</sup>

Parmi cette production, où dominent largement les écrits religieux donc, s'insère une littérature versifiée d'un type disons plus 'laïque'. On ne sait pas si la mise en écriture d'œuvres profanes versifiées était une pratique répandue ou non ; cependant, de nombreux manuscrits de ce genre, datant du début du XX<sup>e</sup> siècle, sont parvenus jusqu'à nous.

Parmi les auteurs de ce type d'écrits, on peut citer le *ṭalb* (lettré religieux, clerc) Brahim Ou Lhousseyn des Aït Ba Amran (*Ayt Ba ɛamran*) qui compila une grande partie de ses œuvres poétiques dans un manuscrit qui fut remis, pour son étude, à un officier français en poste à Tiznit en 1918.<sup>4</sup> Une des particularités de cet auteur est qu'il datait scrupuleusement toutes ses productions ; parmi elles, on peut citer *La harka des enfants* (21 ramadan 1322 c/au 29 novembre 1904) et *La chanson du thé* (1313 c/à 1895-1896).<sup>5</sup>

Un auteur français de l'époque coloniale qui s'intéressa beaucoup à l'étude de la poésie de l'aire tachelhit et que ses pérégrinations conduisirent un jour à Marrakech, au tout début des années 1930, fut présenté à l'un des plus grands poètes-compositeurs de langue tachelhit : el Hajj Belaïd. Si ce dernier n'était pas un *ṭalb* comme Brahim Ou Lhousseyn, il maîtrisait cependant l'écriture des caractères arabes car il avait dans sa jeunesse « fréquenté l'école coranique de Tiznit, sa ville natale, puis complété sa culture à la zaouïa de Sidi Ahmed Ou Moussa, réputée dans toute la région ». <sup>6</sup> La description que Prosper Ricard nous rapporte de sa rencontre avec ce

<sup>3</sup> Ahmed Boukous, 1999, « Mohammed Mokhtar Soussi, figure emblématique de la différence », in Aïssa Kadri (éd.), *Parcours d'intellectuels maghrébins. Scolarité, formation, socialisation et positionnements*, Karthala, Paris, 120.

<sup>4</sup> Angel Domenech Lafuente, 1952, *Cuentos de Ifni*, Editora Marroquí, Tetuan, 297.

<sup>5</sup> « Ce poème et les autres – parmi lesquels se trouve l'exemplaire de la 'légende de Tamdult ou Akka' – ont été compilés dans un cahier qu'il [Brahim Ou Lhousseyn] gardait avec zèle. Des années après sa mort, le cheikh cité [Mohamed Ou Mbark Bouzalim] a obtenu de la femme du poète, la dénommée Melaïd, ce cahier ; qui la remit (1918) au capitaine français Justinard, en mission à Tiznit, qui travaillait patiemment les tribus berbères, pour que la France puisse obtenir le moment venu un bon fruit politique ». (*Idem*, 296) Traduction personnelle.

<sup>6</sup> Alexis Chottin, 1932, *Corpus de Musique marocaine*, vol. 2, Heugel, Paris, 13.

personnage nous offre un autre exemple de cette pratique de mise à l'écrit de la production des aèdes *ichelhin* (chleuh) :

« Pour me donner une idée de sa production, il l'étale par terre, devant moi ; c'est une profusion de feuillet épars qu'il tire d'un cartable. Comme je contemple ceux-ci, il se recueille pensif portant son crayon à la bouche pour en humecter la mine, il me demande la permission de noter un vers qui lui vient à l'esprit ». <sup>7</sup>

Soulignons, par ailleurs, que cette particularité de la culture écrite tachelhit dans le vaste domaine berbérophone fut très rarement mise en lumière par les berbérissants du siècle passé. Une des rares exceptions dans ce domaine est à mettre au crédit du berbérissant Arsène Roux qui, tout au long de sa carrière au Maroc, s'attela à réunir inlassablement des manuscrits écrits en tachelhit à l'aide des caractères arabes, dit localement *lmazyi*. <sup>8</sup>

Le manuscrit, sujet de cette étude, est extrait des archives du Fonds Arsène Roux qui rassemble les manuscrits collectés tout au long de la vie de ce fin philologue.

Ce Fonds, qui se trouve actuellement à la médiathèque de la Maison Méditerranéennes des Sciences de l'Homme (M.M.S.H.), est composé de la collection des nombreux manuscrits berbères (tachelhit) et arabe que notre érudit berbérissant a réuni tout au long de son séjour au Maroc (1913-1956).

D'après le classement du berbérissant allemand Hans Stumme, le texte versifié que nous présentons ici relève du genre poétique dit *lqišt* ou *taqšit* (berbérisation du terme arabe original) :

« *Lqišt* désigne, ainsi que son nom l'indique (...), des "histoires". Le sujet de telles histoires poétiques est très souvent inspiré de légendes musulmanes, plus particulièrement tirées de l'eschatologie, à moins qu'il ne s'agisse d'un événement historique, d'un conte, ou encore d'un fait vécu (...) ». <sup>9</sup>

### Façons de faire d'Arsène Roux

Avant de nous étendre sur l'analyse proprement dite de ce texte, intéressons-nous aux causes et aux objectifs de la collecte des manuscrits *ichelhin* (chleuh) par Arsène Roux.

---

<sup>7</sup> *Idem*, 14.

<sup>8</sup> Le tachelhit est une des rares langues berbères, la seule au Maroc, à avoir développé, sur une longue période, une « littérature » écrite. Aujourd'hui, c'est un peu plus de deux cents manuscrits de cette production qui sont connus, étudiés et conservés dans de nombreuses bibliothèques dans le monde. Il s'agit, pour l'essentiel, de manuscrits écrits du XVII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, lors d'un intense mais bref renouveau de la littérature tachelhit, assoupi depuis les Almohades d'Ibn Toumert.

<sup>9</sup> Hans Stumme, 1895, *Dichtkunst und Gedichte der Schlüh*, Leipzig (traduction inédite d'Annie Devergnas), 9.

Venant de l'Algérie voisine, il aborde sa période marocaine, en 1913, en tant que simple soldat. De 1927 à 1935, il est directeur du Collège berbère d'Azrou nouvellement créé puis, de 1935 à 1944 il est désigné comme directeur du collège Moulay Youssef de Rabat ; en parallèle à ce poste, il occupe celui de directeur d'études chargé de la direction des études de dialectologie berbère à l'Institut des Hautes Études Marocaines (I. H. E. M.) de Rabat.<sup>10</sup>

Le recueil des manuscrits fut une tâche de longue haleine qui se faisait par étapes successives étalées sur de longues périodes pouvant aller parfois jusqu'à une dizaine d'années.

L'exemple de notre manuscrit est très pertinent à ce propos, je développerai un peu plus loin les conditions et la manière dont le travail fut conduit pour notre texte.

Dans le but de constituer un corpus lexicographique sur la langue tachelhit le plus exhaustif possible, la première phase de ce travail débutait avec la collecte des manuscrits (copie ou achat des originaux) ; pour ce faire Arsène Roux employait aussi bien ses assistants habituels que ses anciens élèves d'Azrou.

En effet, parmi ces derniers, plusieurs d'entre eux avaient obtenu des petits postes administratifs dans différents bureaux des campagnes berbérophones du Maroc comme greffier aux tribunaux coutumiers, commis, interprète ou simple secrétaire. La lecture d'une partie de la correspondance qu'ils échangeaient avec Arsène Roux, nous a fait découvrir leurs motivations premières. Il s'agissait pour eux, dans une relation traditionnelle du disciple au maître, d'obtenir conseil et soutien de sa part pour l'obtention d'un poste administratif plus valorisant et rémunérateur que ceux qui leur avaient été attribués au sortir du collège d'Azrou. Plus simplement, d'autres lui demandaient d'intervenir directement auprès de l'administration centrale afin de leur trouver une fonction administrative qui les rapprocherait du lieu de résidence de leurs familles.

En échange de ses conseils et soutiens donc, et depuis les différentes régions où ils officiaient, ils battaient la campagne à la recherche de précieux manuscrits ou faisaient un travail de collecte de vocabulaire propre à une région ou à une catégorie sociale particulière. Ainsi de ce Hammani Ou Miloud qui lui envoie en 1936 la copie d'un coutumier en langue tachelhit d'une fraction de la tribu des Aït Hemd de l'Anti-Atlas (Aït Mesnaka ou Imsnaken)<sup>11</sup> ou de ce Haffaf, interprète du tribunal d'Agadir, qui lui envoie en 1937 des *Notes de géographie berbère recueillies à Agadir et sa proche banlieue*.<sup>12</sup>

La seconde étape était, après en avoir fait faire une copie claire et soignée par l'un de ses assistants tachelhitophones, la lecture par Arsène Roux lui-même qui annotait en marge des demandes d'éclaircissement sur tel problème de vocabulaire

---

<sup>10</sup> Harry Stroomer – Michaël Peyron, 2003, *Catalogue des Archives Berbères du « Fonds Arsène Roux »* (Berber Studies, 6), Rüdiger Köppe Verlag, Köln, 9.

<sup>11</sup> Arsène Roux, « Orf des Aït Ahmed des Ida Oultit », in *Fonds* 26.4.13.

<sup>12</sup> *Idem*, *Fonds* 124.2.

ou de grammaire ou encore tel fait social décrit dans le texte mais inconnu de lui. Le document était alors remis à un de ses assistants, à charge pour lui de répondre aux différentes questions soumises par Roux. Les réponses étaient faites directement dans les marges du document, en arabe littéraire ou en tachelhit, ceci à la convenance du correcteur.

Après cette opération, Arsène Roux prenait connaissance des corrections et des réponses faites par son assistant. S'il n'était pas satisfait des éclaircissements qu'on lui avait rapportés, il pouvait renvoyer le texte au même assistant ou à un autre pour des explications plus poussées sur tel ou tel point.

Une fois que le texte était clairement intelligible pour lui, il le transcrivait ou le faisait transcrire en caractère latin, rarement il en faisait une traduction en langue française.

Il accomplissait aussi systématiquement une mise en fichier du vocabulaire en vue de la constitution d'un dictionnaire français-tachelhit que le temps malheureusement ne lui permit pas d'achever.<sup>13</sup>

Enfin, les textes qu'il jugeait les plus intéressants, étaient soumis comme épreuve pour l'obtention du *Brevet d'études berbère* de l'I.H.E.M ou étaient utilisés pour la constitution d'ouvrages pédagogiques pour le perfectionnement ou l'apprentissage de la tachelhit : *Petit guide de conversation berbère : parlars du sud-ouest marocain (tachelhit)* (1950). *Choix de versions berbères (tachelhit)* (1951), *La vie berbère par les textes. Parler du sud-ouest marocain (tachelhit). Première partie : la vie matérielle* (1955).

### Présentation du document

Le document se compose de quatre feuillets et d'une page de cahier d'écolier, le tout inséré dans une chemise jaune. Sur cette dernière, une écriture fine (sans aucun doute celle d'Arsène Roux) écrite à l'encre noire et en français, présente succinctement le manuscrit contenu dans le dossier. Au-dessus de quelques phrases qui résument le 'sujet' du texte recueilli, Roux nous donne cinq éléments qui nous permettent de situer dans l'espace et le temps les origines de celui-ci : 'date', 'auteur', 'origine [de l'auteur]', 'copiste' et 'date de la copie'.

En bas du document a été tracé un cercle au centre duquel est inscrit : 'Roux 177'. L'écriture est différente des autres annotations, il s'agit vraisemblablement de celle de Nico van den Boogert qui classa et inventoria les manuscrits du Fonds entre 1989 et 1995.

Le haut de la feuille du cahier d'écolier supporte quant à lui un court texte écrit, à l'encre noire, en arabe littéraire (cinq lignes) et qui présente le contenu du texte du manuscrit. Le suit une annotation rajoutée en français, au crayon : 'Prêté à Si el Bachir le 13/2-39'. Tout nous laisse à penser qu'il s'agit là encore d'une note d'Arsène Roux.

---

<sup>13</sup> Ce fichier est en vue de l'être aujourd'hui par Harry Stroomer qui est actuellement en train de finaliser l'édition d'un dictionnaire français-tachelhit.

Le manuscrit en lui-même se compose de quatre folios numérotés, il contient un texte en tachelhit écrit en caractères arabes de trente-trois vers. Le premier feuillet, comme les suivants, contient un encadrement en dichromie (rouge et noir) soigné. En haut de la page, une courte inscription (trois lignes) en arabe littéraire (encre bleue) qui présente très brièvement le contenu du texte.

Les trois folios suivants regroupent les trente-trois lignes du poème scandé. L'encadrement polychromique est le même que sur le premier feuillet si ce n'est que le texte est séparé en deux colonnes, établies semble-t-il juste dans un souci esthétique. En haut du deuxième folio, on a en plus un encadrement plus petit qui contient une seconde présentation (encre bleue), un peu plus longue, du thème du texte (encre noire), toujours en arabe littéraire. De même qu'à la fin du texte, dans le quatrième folio, le copiste a ajouté une courte phrase en arabe littéraire, sorte de colophon concluant le récit poétique. On constate enfin que, tout le long des marges ainsi que dans le corps du texte manuscrit, de nombreuses annotations de différentes écritures, en tachelhit et en arabe littéraire, et de différentes couleurs ont été ajoutées.

Pour le cadre en dichromie, on constate qu'il a été tracé sur la page avant l'ajout du texte : cela est démontré clairement car dans presque chaque page écrite, les mots débordent de l'encadrement. Néanmoins, le soin apporté au cadre et à la calligraphie ainsi que le souci de bien distinguer, le texte poétique de l'auteur en tachelhit (encre bleue), dans une perspective de mise en valeur, ainsi que les notes de présentation du copiste en arabe littéraire (encre noire), dénotent de la part de ce dernier une haute estime du contenu poétique du texte.

On ne peut pas continuer la présentation de ce document sans donner la traduction des présentations successives dues au copiste et à un des assistants d'Arsène Roux afin de les mettre en relation avec la propre présentation de ce dernier.

Il s'agit donc de trois présentations qui alternent le français et l'arabe littéraire, la première est celle du copiste Si Rezzouq, la seconde celle de l'assistant de Roux, Si el Bachir et enfin celle de Roux lui-même. Elles représentent différentes strates temporelles du travail du texte qui s'étale sur plusieurs années que nous pouvons plus ou moins datées.

Pour ce qui est du copiste, il est le rédacteur de deux présentations successives, datées du mois de mars 1934, figurant sur les folios 1 et 2 ainsi que d'un colophon très succinct sur le folio 4 :

### Folio 1

« Récit de ce qui arriva entre Hmed El Hiba et les caïds du Haouz, Anflous et d'autres choses durant l'année 1330 ».

*Hikaya ean baed ma waqaea bayna Ahmed el Hiba wa quwad el Hawz wa Anflus wa yayri dalik fi eam 1330.*

حكيمة عن بعض ما وقع بين احمد لحيمة و قوادل حوزن و فللوس و غير ذلك في عام 1330

**Folio 2**

« Récit de ce qui arriva entre à Hmed el Hiba et son khalifa Merebbi Rebbo avec les caïds du Haouz : el Hajj Thami Aglaou, le caïd Abdelmalek Atiggui, le caïd Aïssa el Abdi et le caïd Mohamed Anflous ».

*Hikaya ean ma waqaea bayna Ahmed el Hiba wa khalifatuhu Murabbih Rabbuh wa quwad el Hawz el hajj Thami el Aglawu wa el qayd eabdelmalek el Mtuggi wa el qayd eisa el eabdi wa el qayd Muhamad Anflus.*

خطبة عماد الدين احمد لبي تولى خطبته به رب قواد الحوز الحاج التهامي الاكلاو لوقائد عبد  
المالك التوكي لوقائد عيسى ليعدي لوقائد محمد بنفلوس

**Folio 4**

Fin [du texte]. Mis en vers par le faqir Mbark ben Omar el Oujjani, Dieu ait son âme, le 8 rajab de l'année 1330.

*Intaha. Nadimiha el faqir Mbark ben eumar el Wijjani, rahmatu llah, fi 8 rajab eam 1330.*  
لتهت. ناطم اقلوي ر بهار كفن عمر الوجلي رحمه الله في 8 رجب عام 1330

Le premier assistant d'Arsène Roux (Si el Bachir) rédige pour ce dernier une courte présentation qui reprend quasiment mot pour mot celle du copiste qui figure au folio 2. On ne peut dater avec précision celle-ci, tout ce que l'on peut dire c'est que l'on trouve une annotation d'Arsène Roux qui précise que le manuscrit fut « prêt à Si el Bachir le 13/2-39 » :

**Page du cahier d'écolier**

« Ce qui arriva entre à Hmed el Hiba et son khalifa Merebbi Rebbo avec les caïds du Haouz : el Hajj Thami Aglaou, le caïd Abdelmalek Atiggui, le caïd Aïssa el Abdi et le caïd Mohamed Anflous. Mis en vers par Afqir Mbark Ou Omar Gouijjan le 8 rajab 1330 ».

*Ma waqaea bayna Ahmed el Hiba wa khalifatuhu Murabbih Rabbuh wa quwad el Hawz el hajj Thami el Aglawu wa el qayd eabdelmalek el Mtuggi wa el qayd eisa el eabdi wa el qayd Muhamad Anflus. Linadimiha el faqir Mbark ben eumar el Wijjani fi 8 rajab 1330.*

ما وقع بين احمد لبي تولى خطبته به رب قواد الحوز الحاج التهامي الاكلاو لوقائد عبد  
المالك التوكي لوقائد عيسى ليعدي لوقائد محمد بنفلوس. لن اطم اقلوي ر بهار كفن عمر الوج انفي 8 رجب 1330

Arsène Roux, enfin, établit à son tour une courte présentation et qui semble plus issue de la lecture du texte contrairement à celle, précédente, de son assistant :

**Chemise cartonnée**

« Sur Moulay Ahmed el Hiba ould Ma el Ainin, de l'ex-caïd Anflous (Haha), du Pacha el Hadj Thami el Glaoui, et du caïd M'touggi au moment de l'occupation française en 1912 ».

Ces successives présentations et les quelques annotations de Roux (en français) nous communiquent différentes informations.

Tout d'abord, elles nous désignent l'auteur de l'œuvre poétique, *el faqīr* Mbark ben eomar el Oujjani (*afqir Mbark U eumar Gguwijjan* en tachelhit) et la date à laquelle il l'aurait composé, 8 rajab 1330 (c/au 23 juin 1912). Ensuite, elles donnent les noms du copiste (Si Rezzouk ben Mbark) qui a rédigé le manuscrit, la date de la copie (3 mars 1934) ainsi que le nom de l'assistant-correcteur (Si el Bachir). Enfin, par de très concis résumés, elles nous donnent le sujet général de la cantilène : de l'intrusion coloniale au Maroc et des réactions et tentatives de résistance dans le Sud-ouest marocain c'est à dire dans l'aire tachelhit.

### Auteur, copiste et assistants

En tout premier lieu, intéressons-nous à l'auteur de la cantilène. Son nom est indiqué par Arsène Roux sous une forme arabe : *Faqīr M'bark ben eomar el Oujjani*. Il s'agit de celle donnée par le copiste du poème. Dans le Sous, le titre de *faqīr* (pl. *fuqarā'*), sous sa forme berbérisée *afqir* (pl. *ifqiren*), a le même sens qu'en arabe : il désigne tout affilié à un ordre religieux. Cependant, qu'en tachelhit, le sens premier est celui de pauvre ou de pieux vieillard.

Malgré tous mes efforts de recherche, je n'ai pu obtenir des informations supplémentaires sur ce personnage, que ce soit dans le Fonds Roux ou dans les archives du Service Historique de la Défense de Vincennes. Son titre d'*afqir* nous renvoie à l'image d'un homme mûr accomplissant des pratiques religieuses complémentaires aux devoirs canoniques et qu'il juge salvatrices pour son âme. Ce terme d'*afqir* peut aussi s'opposer parfois au titre de *ssi*, diminutif de *sidi* et qui désigne tout lettré en langue arabe.<sup>14</sup> *Afqir* est donc un titre attribué aux *ieamin* ou *iemiyn*. Ces deux derniers termes sont la berbérisation d'un terme arabe, *el eamma*, issue de la caste religieuse des lettrés et qui traduit une vue élémentaire, condescendante et manichéenne de la société divisée entre l'élite cultivée (*el xašša*) et la masse des incultes, la plèbe ignorante (*el eamma*).

On peut donc supposer que notre auteur était analphabète mais non doué de certaines connaissances religieuses qui se transmettaient oralement par le biais de l'apprentissage et de la récitation des textes d'ouvrages pieux versifiés de langue tachelhit (*Imazyi*).

Voici comment un officier des affaires indigènes, en poste dans le Sud-ouest marocain dans les années 1930, nous explique les tenants et les aboutissants, sociaux et religieux, de cette pratique confrérique dans la région :

---

<sup>14</sup> « Sidi et Mulay sont deux formules de politesse, sidi précède le nom de celui à qui l'on s'adresse ou de qui l'on parle s'il est lettré ou savant, chef de confrérie ou descendant d'un saint ; Mulay est réservé aux descendants du Prophète et des savants particulièrement réputés », in Paulette Galand-Pernet, 1972, *Recueil de poèmes chleuhs. Chant de trouveurs*, Klincksieck, Paris, 212.

« Il est de bon ton, en effet pour un indigène qui atteint l'âge mur de se faire initier ce qui lui permettra de porter le titre d'*afqir*, ce mot difficilement traduisible, réunissant les sens de : pauvre, vieux, pieux et d'affilié à un ordre religieux quel qu'il soit. On peut estimer que les  $\frac{3}{4}$  des hommes se font initier vers l'âge de 30 ou 35 ans. Certains chefs ou membres influents de famille maraboutiques ne le font qu'à un âge plus avancé soit que leur titre d'*agourram* [personnage reconnu comme saint] leur assurant d'ores et déjà le respect, leur permette d'attendre d'avantage, soit que la sincérité de leur sentiment religieux les fasse hésiter au moment de choisir une règle définitive ».<sup>15</sup>

Cette attribution du titre d'*afqir* nous permet d'affirmer que l'auteur du poème était affilié à une des trois plus importantes confréries du Sud-ouest marocain : *Nassiriya*, *Derqaouiya* et *Tijaniya*. Dans le corps de la cantilène, l'*afqir* Mbark cite un grand savant religieux du Haut-Atlas que nos recherches nous ont permis de découvrir qu'il était rattaché à la confrérie *Tijaniya*.<sup>16</sup> Connaissant les liens qui unissent les 'frères' de confréries entre eux, on peut supposer que l'auteur soit lui aussi affilié à cet ordre.

Dans les années 1930, Léopold Justinard nous rapporte que cette confrérie recrute principalement ses adhérents « parmi les fonctionnaires maghzen et les commerçants qui recherchent à la fois 'les biens de la terre et ceux du ciel' » en effet, on dit dans le Sous :

*Sidi Hmad Tijani ar yakka ddunit i imdukkal ns*  
Sidi Ahmed Tijani offre [les biens] du monde à ses affidés.<sup>17</sup>

Justinard ajoute encore que ceux qui porte le chapelet *tijani* « ne peuvent s'affilier à d'autres confréries, ni aller aux tombeaux des saints » et que ce sont « des opportunistes, en général. Il y a d'ailleurs parmi eux des gens de grande vertu qui donnent du lustre à la confrérie. Les étrangers à l'ordre leur reprochent au contraire d'être exclusifs, de 'mépriser les créatures' ».<sup>18</sup>

Il existe dans la région, des « trouvère[s] spécialisé[s] dans les chants de louange au prophète et aux saints » en langue tachelhit.<sup>19</sup> On peut supposer que notre auteur, vu son titre et la belle présentation de son texte par le copiste, était l'un d'entre eux ou tout du moins un personnage dont la parole était respectée. Il

---

<sup>15</sup> Schoen (Capitaine), 1936, *Établissements et personnages religieux*, S. H. D., Tiznit le 21 avril 1936, 3H2017.

<sup>16</sup> Si Lhaj Lahsen des Ida Outanan.

<sup>17</sup> Gaillard (Capt.), 1949, *Deux oasis du Bani : Tata, Tissint. Sanctuaires et marabouts. Vie religieuse*, S. H. D., janvier 1949, 3H2010 (traduction personnelle).

<sup>18</sup> Léopold Justinard, 1933, *La religion dans le Sous*, S. H. D., Rabat, mai 1933, 3H2162.

<sup>19</sup> Alexis Chottin, *op. cit.*, 48.

fait ainsi le lien entre la vieille tradition d'écriture des textes religieux en langue tachelhit (*Imazyi*) et l'« histoire » pour reprendre la dénomination tachelhit (*taqṣit*).

Son ethnique d'el Ouijjani (*Gguwījan* en tachelhit) le rattache à un petit groupement humain situé à quelques kilomètres à l'est de Tiznit. Ouijjan regroupe en effet une dizaine de villages répartis en demi-cercle autour du marché de Tanout n Ouijjan. Les principaux villages sont, au nord : Ouchen n Ouaidrarin et Id Atman, à l'ouest : Taddart et Boutfeyl, enfin au sud (le groupement le plus important) : Id Ali Ou Bella, Id Lmqeddem, Tikiout, Aït Ouzarif, Id Abdelqader, Agadir n Ouijjan (dit autrefois Agadir Oufella), Id Abella Ou Ali, Imzoughern et Tamalout. Ils se répartissent entre les fractions Aït Amer et Aït Telt de la tribu des Ida Oubaaqil. Mais comme je l'ai déjà souligné, je suis dans l'incapacité de préciser ici son hameau d'origine.

Grâce à une annotation du copiste (folio 4), on apprend qu'au moment de la rédaction de ce manuscrit (mars 1934), son auteur est déjà mort mais sans précision supplémentaire.

Du copiste justement, Si Rezzouq ben Mbark, on trouve une trace dans le *Catalogue des manuscrits arabes et berbères du Fonds Roux*.<sup>20</sup> Il est présenté sous le nom de Razzuq ben Mubarak el Mazudi (*Rzzuq U Mbark Aẓuḍ* en tachelhit) et a fourni à Arsène Roux au moins quatre manuscrits copiés de sa main ; pour l'essentiel des écrits religieux ou hagiographiques. Tous sont présentés avec beaucoup de soins, sur deux colonnes, au cadre rouge et bleu, comme pour notre texte.

Le titre de *ssi* nous le présente comme un lettré et Boogert nous apprend, qu'à l'époque où il collaborait avec Roux, il résidait à Marrakech sans plus de précisions. C'est tout ce que nous savons sur ce personnage.

Comme nous l'avons vu dans la méthode de travail d'Arsène Roux, le texte a été confié à au moins deux collaborateurs de notre berbérisant, deux assistants. Le premier est un dénommé Si el Bachir. Nous disposons de ce nom grâce à une brève annotation que nous supposons être celle de Roux qui a inscrit au bas d'une note du copiste l'indication suivante : 'Prêté à Si el Bachir le 13/2-39'.

Parmi les documents du Fonds Roux, on trouve bien la trace d'un 'Si el Bachir' qui apporte à Arsène Roux un recueil de quatorze poèmes religieux (en tachelhit) en 1949, que celui-ci achètera finalement en 1951.

S'agit-il d'un de ces « rabatteurs » lancés sur la trace de manuscrits rares de langue tachelhit ou ne pourrait-on identifier cet énigmatique « Si el Bachir » au père de l'un des anciens collaborateurs et répétiteurs de Roux : Si Otman ben Bachir, originaire des Igdmioun (Haut-Atlas occidental). Ceci est une hypothèse et au stade de nos connaissances sur ce sujet, elle le restera pour l'instant.

---

<sup>20</sup> Nico van den Boogert, 1995, *Catalogue des manuscrits arabes et berbères du Fonds Roux*, IREMAM, Aix en Provence, 90-91 ; 108.

Quoi qu'il en soit, le travail qu'a accompli ce personnage fut trop succinct et superficiel aux yeux de Roux puisqu'il le confia à une seconde personne, un de ses collaborateurs que l'on peut supposer, après la comparaison avec son écriture sur d'autres textes du Fonds, être Si Brahim Akenkou. Ce dernier est, dès 1944, 'l'assistant principal d'Arsène Roux au Collège Moulay Youssef' de Rabat.<sup>21</sup>

**Cantilène**  
(tachelhit)

- 1-*eam tlatin a s nra d nbd r laxbar-ns. Rajb ittuelam iffuy ak s lmujriyat.*
- 2-*Iffuy d lmxzn gh lmr sa, yuzn tibratin s Ayt Ccawiya d imuslmn akkw ajmaein.*
- 3-*A ha eiyadi d Utiggi d Uglawwu is jmean. Aznn yat tbrat i Ssi eisa is as d nnan.*
- 4-*Nnan as ma tnnit, lmxzn yuzn d tibratin s Ayt Ccawiya, nkkwni ur ra ng bla yan.*
- 5-*Iwajb as Ssi eisa, gigan han is d nnan. Inna yas lqayd, nkkin Asfi a tjmmly.*
- 6-*Ku yan d l mudun nna fllan, immagh fllas. Ayt Ba emran i Tznit, Actukn ad jmean*
- 7-*Ula Aksimn i Ugadir ad akkw munn y wawal. Imma l mudun lligh igan lbur adjatnt.*
- 8-*Lmitla n Trudant d Mrrakc ula adrar an. Lfayda, mmayn Ccawiya, immut ur d imik.*
- 9-*Lamcre Cceir as nnan ijra gis yayan. Yum lhisab as nnan irwas t yaşş an.*
- 10-*Ik kra ha lbrih ugllid bayynn. Nnan ay yan ugllid igan aħkim is d nkrn.*
- 11-*Iga lealim, iga dahir işha bahra awal. A ha Lmadani d Imjjađ d Uşbayyu is d nkrn.*
- 12-*Sidi Mrabbih l xalifa ugllid bayynn, iggiz y Lmedr lliy rmin yazn tibratin*
- 13-*S imyarn d lqyad Wactukn ad jmean. Nnan as a Sidi ma tnnit ? Ma igan laxbar nnk ?*
- 14-*Inna asn han lfrđ an li ttumzm y middn iħrm. Adjat lmasakin ad ka eicn d wiyyad.*
- 15-*Itturfae fllasn Rmđan han nnta d tzallit. Ur sul illi ma ittizumn ula tzallit.*
- 16-*y irgazn ttmyarin ula talb jlan akkw. A Bngrir ay mussn kra zund iggig ya wass.*
- 17-*Ur izri yan walli ifar ur t id izri wali t idfurn, ku yan tywit tawda ar ituhmmam.*
- 18-*A tt ur tlkm takat, tayuyit s Rbbi zdinti. Mqqar d iwis n Ĥayda hatin yaşş ann brin.*
- 19-*Lqayd Muħmmad Anflus iskr yayli ran. Uzn yat tbrat s Iħahan gan gis ur d imik.*
- 20-*Azn yat tbrat s lfqih lleullum y Isqqwal. Inna asn a Sidi dduca n f Rbbi ay darun nratn.*
- 21-*Iwajb lfqih i lamin is d inna y wawal : Dalb lxir i walli t ur t itđalabmin.*
- 22-*Illa lbari tahala, nnta a mu t đalabt lxir. Iy işfa lqlb nnun, Rbbi ur igi lbaxil.*
- 23-*Lfayda, lqayd eabdlmalk Atiggi is d iwajb innas : lħurma nnun a Anflus amz leahd ny.*
- 24-*Han iqbiln ran ak ydrn, ur gisn bla ccr. Lfayda, Muħmmad Anflus is d iwajb inna :*
- 25-*Awr irħrm Rbbi yan immutn iy n d ifl lfeal sa taddrn imuslmn iy igwz akal.*

---

<sup>21</sup> Arsène Roux, 1994, « Enigmes et proverbes en berbère-tachelhit », in *Études et Documents Berbères*, n° 12, 183.

- 26-Lfayda, nnan agh Anflus iskr ymkda ran. Imik s imik as ra ikcm lmxzn tiqbilin  
 27-Ili ešanin ula tilli dēanin. Ur d ifil mqqar d ya urgaz a k inan nẓdar ad cruy.  
 28-Lmxzn a kullu yutin middn, issrqb, rwan i cemayt y illa işiḍ ar tn d ittziyyir.  
 29-Icca asn leggad ar dd yaḍu leaql, hdun as. Rḥm ar Saydna Dawud. Lliy d ilul  
 30-Ad igwra uzzal, ad bđan iqbiln d wiyad. Lhint, agllid uwuzzal. A tga tidrusit.  
 31-Iy ur tili y imi n tmadirt igngm imic. Azru n imic, ak ur ittşafay Rbbi ddunit.  
 32-Mra ur gi kiyyin, tšan iqbiln y wiyad. Iy ixsr wawal, iy ttn iṭṭafyan, izem nit.  
 33-Iluḥ tiṭ fuzzal a yyut awr ik ar d ittut. Lfayda, laxbar lmxzn hatin is kmmln.

### Traduction (français)

- 1-C'est de l'année trente dont nous allons rapporter les nouvelles. Le mois du Rajab, c'est de notoriété, est marqué par d'importants événements.  
 2-Le *makhzen* a quitté les ports et envoyé des missives aux Aït Chaouïa et à tous les musulmans.  
 3-Voilà el Ayadi, Atigui et Aglaou qui se réunissent. Ils envoient un courrier à Si Aïssa.  
 4-Ils l'informèrent que suite à l'envoi des missives du *makhzen* aux Aït Chaouïa ils resteraient unis et lui demandèrent quelle serait son attitude.  
 5-Si Aïssa leur donna une réponse très réfléchie. Le caïd leur dit : « Pour moi, je tiendrai Asfi ».  
 6-Chacun doit défendre les villes dont il dépend. Les Aït Ba Amran pour Tiznit. L'Achtouk réunis  
 7-et l'Aksim parlant d'une seule voix pour Agadir. Quant aux villes de l'intérieur laissons-les !  
 8-À l'exemple de Taroudant, Marrakech ou la montagne. Quoi qu'il en soit les Chaouïa se battirent et eurent de terribles pertes.  
 9-C'est à Mechra Chaïr qu'on dit qu'eu lieu cette tuerie. On dit aussi que cette journée parue comme le jour du jugement dernier.  
 10-Quelques temps plus tard l'appel du sultan nous parvint. Il nous annonçait l'avènement d'un sultan puissant.  
 11-C'est un savant religieux connu pour sa parole sensée et réfléchie. Voilà El Madani, les Imjjad et l'Asbayou qui se lèvent alors.  
 12-Sidi Merebbi, le *khalifa* du sultan, s'établit à El Maader d'où bientôt il envoya de nombreuses missives.  
 13-aux imgharn et aux caïds *achtoukn* afin de se réunir. Ils lui répondirent : « Ô Sidi que veux-tu ? Quels sont tes projets ? ».  
 14-Ill leur dit : « L'impôt que vous prélevez sur les gens n'est pas licite. Laissez les pauvres vivront entre eux ».  
 15-Ils sont exonérés du Ramadan et de la prière. Il n'y a plus personne qui jeûne ou qui prie.  
 16-« Que ce soit chez les hommes, les femmes et les telba. Ils sont comme perdus ». C'est à Ben Grir qu'un jour on s'agira comme le tonnerre.  
 17-Ils étaient comme aveugles, ne voyait rien, ni celui qui suivait ni celui qui le suivait, chacun avait la gorge serrée par la peur, obnubilés

- 18-par l'idée de fuir à tout pris cet enfer. Les cris d'invocation au Seigneur n'en finissaient plus. Le fils même de Haïda fut ce jour-là blessé.
- 19-Le caïd Mohamed Anflous fit comme il lui plut. Il envoya une importante missive aux Ihahan.
- 20-Il envoya une missive au *fqih* des sciences à Isqqoual.<sup>22</sup> Il lui dit : « Ô sidi, une invocation au nom du Seigneur, de vous, nous quémandons ».
- 21-Le *fqih* tint ces propos au messager : « Implore le bien à celui qui ne l'implore jamais ».
- 22- « Il y a le Créateur, le Très Haut, c'est à lui qu'il faut implorer le bien. Si ton cœur est pur, le Seigneur n'est pas avare ».
- 23-Le caïd Abdelmalek Atigui lui répondit : « Par votre honneur Ô Anflous accepte notre serment ».
- 24- « Prends garde aux tribus, elles vont te trahir. Il n'y a eu elles que du mal ». Le caïd Mohamed Anflous lui répondit :
- 25-« Que le Seigneur n'ai point de clémence pour celui qui laisse derrière lui des actions par lesquelles le blâmeront les musulmans quand il descendra sous terre ».
- 26-Quoi qu'il en soit, on apprit qu'Anflous fit comme bon lui sembla. Peu à peu, le *makhzen* s'imposera aux tribus.
- 27-rebelles comme soumises. Il ne resta plus un seul homme vivant prêt à se battre.
- 28-Le *makhzen* est plus nombreux. Il est résolu et prompt à mâter les félons.
- 29-Il les bastonna jusqu'à ce que le bon sens leur revienne puis se soumirent à lui.<sup>23</sup> Quiétude jusqu'au temps de Sidna Daoud. Quand il fut né,
- 30-vint le fer qui sépara les tribus les unes des autres. Le roi du fer est l'acier. C'est pitié
- 31-lorsqu'au tranchant de la platine,<sup>24</sup> il vient à manquer car sans lui, de la pierre-à-feu ne jaillit aucune étincelle. Que Dieu jamais ne te chasse du monde, pierre-à-feu.
- 32- Si ce n'était pas toi, les tribus, les unes des autres, se moqueraient. Lorsque le dialogue est rompu, et qu'un homme détient l'acier, il est prompt à réagir.
- 33-Il cible pour tirer avant d'être atteint. En somme, des nouvelles du *makhzen* les voici achevées.

### Analyse de la cantilène

Remarquons tout d'abord, l'absence de la 'mélodie-mètre' qui introduit habituellement le poème chanté et régule le débit syllabique des vers suivants, ainsi que l'absence de ce que l'on appelle le 'prologue invocation' qui est la partie où le poète invoque l'aide d'un saint pour 'dénouer la langue' et aussi pour s'excuser de

---

<sup>22</sup> Traduction personnelle d'une note (en arabe) de Si el Bachir : « Je crois qu'il s'agit du savant Lhadj Lahsen à Isqqoual des Ida Outanan, aujourd'hui mort ».

<sup>23</sup> Traduction personnelle d'un commentaire (en tachelhit) de Si el Bachir : « La solution est auprès de Dieu ».

<sup>24</sup> Traduction personnelle d'une note (en tachelhit) de Si Brahim Akenkou : « La palette de la batterie qu'arme celui qui veut tirer, il lève le chien, appuie sur la détente, la pierre-à-feu percute alors la palette produisant les étincelles qui enflamment la poudre et déclenche le coup de feu ».

prendre la parole en utilisant un langage inspiré, permise seules au Sceau des prophètes, Mahomet.

On constate que ces deux absences, ces deux manquements à la structure du poème oral est une déperdition répandue pour beaucoup des cantilènes mises à l'écrit. La postérité est à ce prix parfois...

Le premier vers d'introduction-présentation, présente succinctement le sujet que le poète va aborder dans sa création : les événements relatifs à l'année 1330, précisément à partir du mois de *rajab* du calendrier musulman, correspondant à la période allant de mi-juin à mi-juillet 1913 du calendrier grégorien. Ce sont des faits anciens, vieux d'une vingtaine d'année au moment de la composition du poème, ce qui permet à l'auteur de les appréhender sans émotivité et avec beaucoup de recul.

Plus largement, cette année 1912 est marquée par l'intrusion du fait colonial au Maroc avec la signature du traité de Fès (mars 1912) qui établit le protectorat français sur ce pays.<sup>25</sup> Avec ce nouveau statut, le Maroc trop longtemps replié sur lui-même, découvre et subit la puissance de la France industrielle et moderne. De nombreux chantiers sont ouverts pour l'érection de villes nouvelles, l'aménagement de ports, le tracer des routes pour les automobiles... Tout cela au bénéfice des milliers de colons qui viennent s'installer dans ce nouveau *far-west* marocain.

El Mekhtar Soussi, érudit savant religieux du Sous, nous parle du ressentit marocain face à ces bouleversements dont ils sont les témoins désormais passifs :

[Le colonialisme] « est parvenu à nous réduire par ses hommes et ses chevaux, ses couleurs et sa pensée, ses ruses et sa politique, sa civilisation lumineuse... Nous étions comme les hommes de la caverne le jour de leur retour à la vie. Tout a changé avec eux... Le Maroc s'est brusquement transformé et est devenu un autre Maroc. Un Maroc différent de celui d'hier ».<sup>26</sup>

Revenons-en à la cantilène. Il semblerait que le copiste ait fait ici une erreur de date. En effet, il nous indique que le poème a été couché sur papier le 8 *rajab* 1330 correspondant au 23 juin 1912 or certains éléments relatés dans la cantilène sont postérieurs à la date qu'il attribue au moment de l'écriture du texte. Ainsi, el Hiba fait son entrée triomphale à Marrakech le 8 août 1912 ; le comportement immoral

---

<sup>25</sup> Traité signé à Fès, d'où son nom, le 30 mars 1912 par Moulay Hafid et Eugène Regnault et qui institua le système de protectorat au Maroc, la puissance protectrice étant la France. Pour des détails plus précis et pour une description de l'atmosphère véritablement électrique qui entoura cette signature, voir le récit qu'en fait Félix Weisgerber, 1947, dans son *Au seuil du Maroc moderne*, Éditions La Porte, Rabat, 211-215.

<sup>26</sup> Mohamed Mokhtar Soussi, 1960, *Al Maâssoul (Le mielleux)*, vol. 1, Najah el Jadida, Casablanca, Préface.

de ses disciples (*tlamid*)<sup>27</sup> dénoncé par le poète ont eu lieu durant son séjour dans cette ville (août-septembre 1912) ; le combat décisif contre les Français qui le chassent de Marrakech a eu lieu le 6 septembre 1912 ; de même pour ce qui est du dernier évènement rapporté dans le texte : la révolte du *caïd* Anflous des Ihahan (Haha en arabe)<sup>28</sup> qui éclata en décembre 1912. Nous présenterons et développerons plus longuement tous ces évènements et leurs acteurs un peu plus loin dans notre analyse.

Il semblerait donc que, pour la date de rédaction, nous devrions lire *8 rajab* 1350 (qui correspond au 19 novembre 1931) plutôt que '*8 rajab* 1330' (c/au 23 juin 1912) ; l'erreur paraît évidente.

Pour faciliter la compréhension du texte étudié, nous l'avons divisé en six parties distinctes selon les différents évènements abordés par l'auteur.

### **L'entrée fracassante des Français sur la scène marocaine (vers 2 à 9)**

Les Français ne sont jamais nommément désignés dans ce poème et pourtant c'est bien d'eux que le poème parle dès le deuxième vers lorsqu'il nous dit : « le *makhzen* a surgit des ports pour envoyer des missives aux Aït Chaouiya et à tous les musulmans ». Ce terme de *makhzen* est le terme habituellement utilisé au Maroc pour désigner le pouvoir central et ses relais régionaux (*caïds*, *pachas*, etc.). À l'époque où le texte a été rédigé (fin 1931), la France a réduit à la soumission la majeure partie du territoire marocain au nom du sultan. Le nouveau pouvoir français a su maintenir une façade de légitimité en maintenant en place le souverain, commandeur des croyants et tout son gouvernement, mais la réalité du pouvoir est aux mains de la Résidence avec à sa tête un militaire chargé de la 'pacification' du pays : le maréchal Lyautey. C'est de ce 'néo-*makhzen* que le poète nous parle ici.

Dans un autre texte en tachelhit du Fonds Roux, Brahim Akenkou utilise l'expression plus explicite de *makhzen des Français* (en tachelhit *lmxzn n Franşis*).<sup>29</sup>

Le détail qui nous amène à affirmer ce point de vue est que le *makhzen* du poème s'emploie à envoyer des lettres 'aux Aït Chaouiya et 'à tous les musulmans', soulignant par là qu'il n'est pas musulman et de fait les Français sont 'chrétiens', *iroumin*. Dans toute la littérature de résistance coloniale de l'époque, qu'elle soit arabophone ou berbérophone, on oppose systématiquement l'envahisseur chrétien (*l'arumi*, le *rumi*) aux gens du pays (*imuslmn*, *el muslimin*). J'en veux pour exemple ce court vers tiré d'un chant d'*ahouach* qui fait l'éloge d'un irréductible, notable de l'Anti-Atlas (Aït Ouadrim), qui refuse de se soumettre au 'nouveau *makhzen*' au nom d'un islam menacé par la mainmise chrétienne :

<sup>27</sup> Majoritairement originaire du Trab el Beydan, c'est-à-dire l'Ouest saharien où est usitée la langue hassaniya.

<sup>28</sup> *Ihahan* (sg. *Ihihi*), en arabe *Haha* (sg. *Hihi*).

<sup>29</sup> Arsène Roux, *Les puits chez les Ikounka*, Fonds 27.2 (traduction personnelle).

*Lḥus U eumar yuggi tarumit  
Ar ukan sul ijrju tamuslmt  
Lhous Ou Omar refuse la chrétienne (le parti des chrétiens),  
Ayant toujours à l'esprit la musulmane (le parti des musulmans).<sup>30</sup>*

Concernant cette image des envahisseurs français qui surgissent des ports, il faut faire remarquer que depuis la prise d'Alger déjà, en 1830, ayant franchi la frontière naturelle de la Méditerranée, l'*aroumi* honni vient toujours de la mer. D'ailleurs un voyageur français de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle recueillait à Rabat cette peur qui existait déjà au sein de la société marocaine vis-à-vis de la menace chrétienne :

« Une prophétie, devenue traditionnelle parmi les musulmans, annonce que les chrétiens assailliront un jour, un vendredi, de midi à trois heures, toutes leurs villes maritimes ». <sup>31</sup>

Et de fait, prenant le prétexte du massacre d'ouvriers européens travaillant au chantier du port de Casablanca (30 juillet 1907), la France envoie un navire de guerre qui procède à une canonnade en règle de la ville suivi d'un débarquement militaire et de l'occupation de la cité qui précède celle imminente de toute la plaine des 'Aït Chaouiya'.

Devant cette menace, le poète nous présente un quarteron de notables sudistes : el Ayadi (*el eiyadi*), Abdelmalek Atigui (*Atiggi*), el Madani Aglaou (*Aglawu*) et celui qui semble les dominer (c'est à lui qu'ils demandent conseils aux vers 3 à 5) : Si Aïssa el Abdi (*el eabdi*), qui tentent d'organiser la résistance.

Tous ces personnages sont en fait les grands électeurs de celui qu'on a surnommé le 'sultan du *jihad*', Moulay Hafid, qui a supplanté son sultan de frère (Moulay Aziz) qu'il jugeait incapable de s'opposer efficacement aux Français qui occupaient déjà Oujda et Casablanca, et qui se préparaient à réduire la plaine des 'Aït Chaouiya'. Paradoxalement, ils deviendront rapidement les plus fidèles collaborateurs de la pénétration française au Maroc et permettront à la France, en particulier lors de la Grande Guerre, d'économiser hommes et argent dans sa conquête militaire du pays. C'est ce que l'on appellera la politique des 'grands *caïds*', une des œuvres les plus marquantes de Lyautey, premier 'résident' français du Maroc.

Pour ce qui est de Si Aïssa, l'image de sage dont on cherche les conseils avisés que nous donne le poète semble peut-être due au fait de sa position en 'ligne de front', sur le littoral ; il est *caïd* de la tribu des Abda (*eabda*) dont dépend le petit port d'Asfi situé peu au sud de l'embouchure du fleuve Moubria (*murbié*) qui fait

<sup>30</sup> Témoignage de Lalla Aïcha, Nanterre le 25 juin 2009 (traduction personnelle).

<sup>31</sup> Narcisse Cotte, 1860, *Le Maroc contemporain*, Charpentier, Paris, 4.

figure de frontière extrême du Sous vers le Nord. On verra un peu plus loin à quoi renvoie exactement ce concept de ‘Grand Sous’ et de frontière fluviale.

Pour la région du Sous *stricto sensu*, le danger ne peut venir que de la mer étant protégée sur ses flancs méridionaux par le désert du Sahara et par l’Adrar Ndern (Haut-Atlas occidental) au nord. Un voyageur français, qui traversa cette région en 1899, relève que ses habitants affirmaient fièrement en désignant l’altier et épais massif de l’Atlas : « il ne peut nous tomber un maître que du ciel ». <sup>32</sup>

Cependant, l’affaire d’Agadir <sup>33</sup> de 1911 et les rivalités franco-germaniques ont donné lieu à un menaçant ballet de canonnières devant la cité et tout le long du littoral du Sous qui fit prendre conscience aux populations locales de la pression inexorable de l’état qui enserrait peu à peu l’‘Empire fortuné et bien gardé’. <sup>34</sup>

Dans les vers 5 à 8, Si Aïssa présente le ‘schéma’ d’organisation à adopter pour faire face au danger. Il répartit à chaque tribu la garde des principaux ports maritimes de la région, leur assurant que, de son côté, il fera vigilance pour celui d’Asfi.

Dans cette organisation, il attribue le qualificatif de port à Tiznit qui se trouve pourtant à une dizaine de kilomètres du littoral ! Le poème fait ici référence à l’ancienne organisation de surveillance, par des groupements de vigies, mise en place par Moulay Hassan lors de sa première expédition de 1882 dans le Sous. Grâce aux travaux de Paul Pascon, nous disposons d’une lettre du souverain à un grand notable du pays (26 août 1882) qui fait allusion à ce dispositif. Il s’agit de petits groupes de quarante à cinquante cavaliers chargés de la garde du littoral face aux éventuelles tentatives de débarquement des puissances européennes. <sup>35</sup> Tous ces groupements dépendaient du représentant du pouvoir central qui siégeait alors à Tiznit, principal point d’appuis *makhzen* du Sous extrême. <sup>36</sup> La tribu des Aït Ba Amran est ici mise en avant car c’est essentiellement sur sa côte qu’eurent lieu les principales tentatives européennes (anglaises à Arksis et espagnoles à Sidi Ifni).

---

<sup>32</sup> René de Segonzac, 1902, « Conférence sur ses voyages », in *Bulletin de la Société de Géographie d’Alger et d’Afrique du Nord*, 2<sup>e</sup> trimestre, 183.

<sup>33</sup> Trois navires de guerre allemands (le Panther, le Berlin et l’Eber) se relaient devant Agadir Ighir pendant près de cinq mois (de juillet à novembre 1911) après avoir d’abord croisés pendant quelques jours entre Sidi Ifni et Agadir. Ces allées et venues provoquent de nouvelles tensions et rumeurs d’un débarquement allemand dans le Sous.

<sup>34</sup> Formule emphatique et habituelle qui sert à désigner le Maroc dans les documents officiels du pouvoir central, le *makhzen*.

<sup>35</sup> Ces ‘gardes maritimes’ sont établis alors autour des ports à barcasses suivants : Aglou, Sidi Mohamed Ou Abella, Sidi Ifni, Arksis, Assaka, Sahb el Harcha, el Beida et Tarfaya dans Paul Pascon, 1988, *Le Makhzen et le Sous el Aqsa. La correspondance politique de la maison d’Ighigh (1821-1894)*, CNRS, Paris, 219-220.

<sup>36</sup> Tiznit est un passage obligé pour toutes les caravanes qui remontent vers Souira (Mogador) en venant de Guelmim ou d’Ighigh, d’où le choix de Moulay Hassan, en 1882, d’y établir une place *makhzen* permanente, chargée de surveiller à la fois le Tazeroualt et les menées européennes sur les côtes méridionales de son ‘Empire fortuné’.

Dans le vers suivant : ‘L’Achtouk réunis et l’Aksim parlant d’une seule voix pour Agadir’, l’aède fait allusion à l’union de ces deux tribus lors de la période intermédiaire entre l’affaire d’Agadir et la naissance du mouvement hibiste.<sup>37</sup> An avant la proclamation d’el Hiba, ces deux tribus se firent remarquer par leurs oppositions aux vellétés prévaricatrices du représentant *makhzen* d’Agadir, el Hajj Hassan Aguiloul et de son frère, Abderahman Aguiloul, *caïd* des Ihahan du Sud. Par la suite, elles adoptèrent une attitude de plus en plus farouche face aux menaces européennes, s’érigeant en défenseurs du port d’Agadir contre tous éventuels débarquements intempestifs des puissances étrangères.

Dans ce dispositif de ‘résistance’, on est étonné de ne pas voir figurer la cité maritime de Tassourt (Mogador). Elle n’est pas vraiment oubliée mais écartée de l’organisation de défense car jugée comme déjà perdue car tombée aux mains des *iroumin* (des Européens, des chrétiens) depuis longtemps. Ultime port du Sud ouvert au commerce international, il compte déjà une part importante d’étrangers européens qui prennent une importance grandissante dans la vie économique de la ville.

Les vers 8 et 9 évoquent d’une façon dramatique les combats meurtriers qui accompagnèrent la pénétration française de la plaine des Chaouiya suite au débarquement de Casablanca (5 août 1907). Le poète résume toutes les étapes de cette conquête militaire (janvier à mai 1908)<sup>38</sup> en un seul et décisif affrontement qui aurait eu lieu à Mechra Chaïr (*Lamcre Cèir*, ‘les gués de l’orge’). Ce dernier point est le passage obligé et habituel des caravaniers qui doivent franchir le fleuve Mourbia.

Il semblerait que cette bataille soit à rapprocher de deux engagements (8 et 15 mars 1908) décisifs pour le contrôle français de cette riche plaine des Chaouiya. La description de l’un d’entre eux que nous fait un officier français, témoin direct de l’affaire, est à rapprocher de celle de notre poète qui rapporte :

« C’est à Mechra Chaïr qu’on fit qu’eu lieu cette tuerie. On dit que cette journée parut comme le jour du jugement dernier ».

Le témoignage français est lui aussi sans ambiguïté sur l’ampleur du massacre :

« Les projectiles tombèrent sur la masse des fuyards, couvrant de cadavres le sentier et les pentes du défilé que les Marocains tentèrent vainement d’escalader sous les rafales des feux d’artillerie et d’infanterie. Le bruit était terrifiant, le carnage atroce ».<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Adjectif attribué, dans la littérature coloniale, au mouvement de résistance et de rénovation dynastique mené par el Hiba contre les Français.

<sup>38</sup> Daniel Rivet, 1988, *Lyautey et l’institution du Protectorat français au Maroc (1912-1925)*, vol. 1, L’Harmattan, Paris, 55.

<sup>39</sup> Grasset (Capt.), 1917, *À travers la Chaouiya avec le corps de débarquement de Casablanca (1907-1908)*, Hachette, Paris, 123.

Cette ambiance de fin du monde est à mettre en relation avec le fait que, dans leurs combats au Maroc, très vite, les troupes françaises prirent l'habitude d'utiliser au maximum l'artillerie :

« afin d'éviter des pertes à l'infanterie. Cette tactique économique est d'ailleurs devenue d'un usage général, ainsi s'expliquent les pertes considérables infligées aux Marocains alors que les [leurs] sont généralement très faibles ».<sup>40</sup>

De plus, par cette façon de faire, le feu de l'ennemi perd de son efficacité car maintenu à bonne distance par les canons français.<sup>41</sup>

On comprend mieux la référence aux 'gués de l'orge' lorsque l'on sait que les troupes du sultan Moulay Hafid, défaits lors de ces deux batailles, étaient commandées par Omar Askou (berbère tachelhitophone du Haut-Atlas), et que les derniers survivants se replièrent rapidement sur l'autre rive du Mourbia (frontière méridionale des Chaouiya), précisément à Mechra Chair.<sup>42</sup>

### **La proclamation d'el Hiba à Tiznit (vers 10 et 11)**

Le poète passe ici sous silence les débuts difficiles d'el Hiba en présentant sa proclamation à Tiznit comme ayant eu lieu 'quelques temps' après la soumission des Chaouiya.

Au lendemain de la mort de son père (Ma el Aïnin) à Tiznit en 1910, el Hiba se retrouve dans une situation précaire. Au milieu d'un pays étranger, sans aucun appui politique, les biens de son père défunt partagé entre lui et ses nombreux frères. Il est, de plus, déconsidéré par les habitants de Tiznit. Ce n'est qu'avec les premières grosses difficultés du sultan de Fès (Moulay Hafid) qui est secouru par les troupes françaises de Chaouiya venus le délivrer des tribus qui l'assiégeaient dans sa capitale en mai 1911, qu'el Hiba se met en avant, se présentant comme l'homme providentiel seul capable de délivrer les musulmans de la mainmise des chrétiens.

Mais il ne récolte que les moqueries des habitants de Tiznit qui sont surpris par les prétentions du fils de Ma el Aïnin.

Ce n'est qu'avec le soutien du *caïd* des Ihahan (Abderahman Aguiloul) et les nouvelles de la révolte des *tabor* de Fès (avril 1912) qu'el Hiba finit par gagner à sa cause les tribus du Sous dans son projet de marche sur Marrakech malgré le fait que la plupart des grands notables du Sous doutaient du succès d'une telle expédition, la jugeant prématurée et dangereuse.

---

<sup>40</sup> Henri Simon, 1930, *Un officier d'Afrique : le Commandant Verlet-Hanus. Mission sahariennes. Pacification Marocaine (1898-1912). Lettres et Souvenirs inédits*, J. Peyronnet, Paris, 157.

<sup>41</sup> Cornet (Capt.), 1914, *À la conquête du Maroc-Sud avec la colonne Mangin : 1912-1913*, Plon, Paris, 40.

<sup>42</sup> Grasset (Capt.), 1917, *op.cit.*, 137.

Le portrait du nouveau sultan que nous brosse l'auteur du poème est plein d'éloges. Il le décrit comme un homme sage et pondéré, grand savant dans le domaine religieux et au discours 'sensé et réfléchi'. Le poète se fait ici le porte-parole des petites gens du Sous qui sont enthousiastes à la proclamation dans leur pays d'un si grand homme, descendant du prophète. Des centaines de paysans, du fin fond de leurs montagnes tiennent à tout prix venir faire allégeance en leur nom, remettre un don au nouveau sultan, saint chérif, puissant intercesseur envers Dieu, pour recevoir en retour un peu de sa bénéfique *baraka* qui doit leur apporter pluie et prospérité.

Il est intéressant de relire un extrait de la lettre d'un notable de Tiznit qui trahit cette atmosphère d'exaltation lors de cette proclamation et qui s'étend sur la croyance qu'el Hiba était détenteur de pouvoirs surnaturels mais dont notre poème ne fait pas mention :

« Sache, o frère, qu'il s'est mis à la tête des combattants de la guerre sainte contre les Français. Il possède une baraka considérable et commande aux hommes et aux génies (*djinn*s). C'est l'homme aux moyens extraordinaires et Dieu nous protège contre ses atteintes ! Il est au courant de tout ce qui se dit à son sujet, même de loin. Son armée est considérable. Au jour elle apparait composée de combattants musulmans, la nuit de génies et d'esprits... ».<sup>43</sup>

Dans la seconde moitié du vers 11, le poète fait référence aux principales tribus et personnages qui auraient, selon lui, soutenus el Hiba à ses débuts : el Madani de Lakhsas, les Imjjad et les Isbouyya (fraction des Aït Ba Amran). Le choix de l'énumération de ces tribus n'est pas innocent. Ce sont celles qui possèdent les plus importantes cavaleries de la région. Point non négligeable lorsque l'on sait que la force d'une tribu se mesurait alors au nombre de ses cavaliers.<sup>44</sup> De plus, à l'époque de l'écriture du poème (1931) ce sont celles qui ont gagné la réputation d'être les plus guerrières en s'illustrant notamment dans la défaite de Haïda Ou Mouis (1917) principal auxiliaire des Français dans le Sous.

### **La marche sur Marrakech et son occupation (vers 12 à 16)**

Les évaluations des troupes qu'el Hiba a su réunir pour sa marche sur Marrakech vont de 2000 à 12.000 hommes environ. La raison d'un tel écart est dû au fait que tout au long de sa longue route, sur le territoire de chaque tribu qu'il traversait, el Hiba recevait régulièrement de nouveaux hommes.

Au départ de Tiznit, son 'armée' se divise en deux colonnes, l'avant-garde dirigée par son frère et *khalifa*, Merebbi Rebbo, prend la route de Taroudant qui longe le piémont de l'Anti-Atlas et dont la première étape est le territoire d'el

<sup>43</sup> Daniel Rivet, 1988, *op.cit.*, 140.

<sup>44</sup> Miquel (Capt.), 1951, *Contribution à l'étude de la vie rurale dans l'Anti-Atlas occidental*, S. H. D., février 1951, 3H2178.

Maader ; quant au sultan du Sous, il prend la direction d'Agadir Ighir qui a pour première étape Mast (Massa).

Sur les milliers d'hommes que mène el Hiba jusqu'à Marrakech, la part des tachelhitophones est écrasante, à contrario, celle des Beydan<sup>45</sup> est mineure. Des témoignages contemporains de l'événement nous parlent de quelques centaines d'hassanophones tout au plus.<sup>46</sup>

Le poème se penche ici sur les premiers pas de l'avant-garde menée par Merebbi Rebbo. À el Maader et chez les Achtouken, on voit ce dernier se présenter comme le défenseur des couches les plus modestes de la société, les *msakin*, les 'pauvres'. Il se dresse contre l'injustice des potentats locaux, notables (*inflas*, sg. *anflus*) et chefs de tribu (*imyarn*, sg. *amyar*) qui pressurent la masse.

Au sein de certaines tribus du Sous, depuis la montée des chefferies faisant suite au flux et reflux du pouvoir central (*makhzen*) dans la région, les potentats locaux (qui ont su s'élever au-dessus de l'assemblée tribale) ont pris l'habitude de prélever de lourdes cotisations exceptionnelles dites *ferd* (pl. *frida*, terme berbérisé en tachelhit sous la forme *tfrit*), ou encore d'organiser des corvées collectives à leurs profits dites *koulfa*.<sup>47</sup>

Le nouveau sultan du Sous (et son frère ici) apparaît aux yeux des tribus comme le justicier qui va rétablir l'équité. Dans une autre cantilène du Sous, un trouvère nous décrit l'arrivée chez les Achtouken où les gros notables offrent de nombreux présents à titre d'hommage et d'allégeance au nouvel *aguelid*<sup>48</sup> (en réalité Merebbi Rebbo comme on l'a vu) qui, au lieu de les remercier pour leurs offrandes les interpelle par ces mots :

« Votre argent n'est pas ce qui m'amène ici. Mon père m'a laissé des chameaux et des biens. Retranchez seulement la dîme de vos biens. Fridas, droits des caïds, il n'y en aura plus. (...) Les imgharen ne veulent pas, parce qu'ils mangent tant, [convoitant] de manger les biens des orphelins ». <sup>49</sup>

---

<sup>45</sup> *Beydan* (sg. m. *beydani*, sg. f. *beydaniya*), terme arabe signifiant littéralement *les Blancs*, il est utilisé par ceux qui parlent la hassaniya pour se désigner eux-mêmes ; dans la société statutaires de ces nomades ouest-saharien, il désigne aussi ceux qui sont libres et nobles en opposition aux tributaires et aux esclaves.

<sup>46</sup> Henri Simon, 1930, *op. cit.*, 255 et A.I.U., Léon, Loubaton, *Lettre au Président de l'AIU*, Mogador, le 1<sup>er</sup> septembre 1912, Maroc XXXVII bis E 630.1a (microfilm).

<sup>47</sup> Paul Pascon, 1983, *Le Haouz de Marrakech*, tome 1, INAV, Rabat, 308.

<sup>48</sup> Sultan ou roi en tachelhit.

<sup>49</sup> Léopold Justinard, « L'histoire d'El Hiba » (don gracieux de Pierre Justinard). Quelques années plus tard, en 1917, un des premiers actes du nouveau représentant *makhzen* dans le Sous est de supprimer *frida* et *koulfa* si impopulaires afin de rattacher plus fermement les tribus nouvellement soumises au camp *makhzen*. Mais cette façon de faire n'est pas du goût des notables chargés de collecter ces cotisations exceptionnelles. Justinard nous explique la chose par cette image poétique : « Dans la rigole où coule l'eau, il en reste toujours un peu, sinon beaucoup ». Il ajoute : « Ne plus 'manger', disaient les cheikhs, ce n'est plus la règle du jeu » dans Léopold Justinard, 1951, *op.cit.*, 166.

Avec les vers 15 et 16, le poète fait de nouveau un saut dans le temps. Nous sommes à présent à Marrakech où el Hiba est entré triomphalement le 18 août 1912 et où il occupe le palais des sultans tandis que ses disciples (*tlamid*), par leurs comportements immoraux (auxquels font allusion les vers 15 et 16) font naître la colère au sein des habitants de l'antique cité.

L'action néfaste des disciples *beydan* d'el Hiba ne se résumait pas seulement à quelques rapines ou autres appropriations forcées. Ils s'en prirent aussi aux femmes de la ville. En effet, parmi les premières réformes d'el Hiba, on se doit de noter la proscription de tout célibat, ainsi :

« les veuves, divorcées, prostituées [furent] recensées et mariées aux disciples fidèles et aux guerriers ». <sup>50</sup>

Ces pratiques se faisaient sous le prétexte du mariage temporaire avec dot symbolique.

« Ce genre de mariage était très répandu chez eux ou tout du moins un type d'union qui s'en approchait ». <sup>51</sup>

Par pudeur, le poète ne nous parle pas de ces exactions qui sont d'ailleurs connus de son public. Pour lui, la faute la plus grave des *tlamid* fut le non-respect des prescriptions religieuses de base qu'était la prière et le jeûne.

En fait, tous ces événements eurent lieu durant le mois sacré du Ramadan, période qui est habituellement celle du recueillement et de la piété. Les *tlamid*, prenant pour prétexte leur statut de *moujahidin*, de combattant pour la foi, s'étaient d'eux-mêmes dispensés de respecter cette période d'abstinence et allait même jusqu'à se permettre de manger en plein jour au su et au vu de tous. <sup>52</sup> Aggravant d'autant plus leur image négative aux yeux des habitants de la ville. Mariages de plaisirs, non-respect du jeûne, rançonnement des commerçants de la ville, etc.

Un officier français, qui affronta les troupes d'el Hiba, nous fait de ces *tlamid* la même triste description :

« Les vrais musulmans accusent les hommes bleus de s'endormir dans les délices de la capitale, au lieu de combattre les ennemis de la religion ; ils leur reprochent de boire du vin, du champagne, malgré le Coran qui interdit l'alcool et malgré le Ramadan qui impose le jeûne. On s'indigne à Marrakech de voir toutes les femmes libres de la ville, mariées de force à ses gens par le nouveau sultan ». <sup>53</sup>

<sup>50</sup> René de Segonzac, 1917, *El Hiba fils de Ma El Aïnin*, C.A.D.N, février-mars 1917, RDM 610.

<sup>51</sup> El Mekhtar Soussi, 1963, *el Maassoul*, vol. 4, Najah el Jadida, Casablanca, 144.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> Cornet (Capt.), *op. cit.*, 30.

### L'affrontement de Sidi Bou Otman (vers 16 à 18)

En évoquant cette dernière bataille, le poète fait allusion à la fuite d'el Hiba qui s'ensuivi, le menant de Marrakech à Taroudant.<sup>54</sup> Cependant, il fait une erreur en situant ce combat à Ben Grir étant donné qu'il a eu lieu une quarantaine de kilomètres plus au sud, à Sidi Bou Otman (6 septembre 1912).

Pour sa défense et expliquer cette confusion, somme toute pardonnable pour des événements qui ont lieu une vingtaine d'années avant la rédaction de ce texte, Ben Grir a bien été le théâtre d'une défaite d'el Hiba face aux troupes coloniales.

Deux importantes rencontres ont lieu sur le territoire des Rehamna, à Ouham (nuit du 22 au 23 août 1912) et Ben Grir (29 août 1912), qui jalonnent l'avancée du colonel Mangin sur Marrakech. À chaque fois c'est une cuisante défaite pour les troupes hibistes.

Pour ce qui est de Sidi Bou Otman, la masse d'hommes groupée devant le col éponyme<sup>55</sup> s'élève alors à environ dix mille hommes constituée de sept à huit mille fantassins et de deux à trois mille cavaliers répartis sur les ailes du groupement.<sup>56</sup>

La bataille a lieu en terrain dégagé, un peu au nord du col dans la matinée du 6 septembre 1912. Les adversaires se font face. Numériquement les troupes menées par Merebbi Rebbo sont deux fois plus nombreuses que celles du colonel Mangin (quatre mille quatre cent hommes environ).<sup>57</sup>

Malheureusement pour eux, les troupes hibistes massées sur plusieurs rangs dans cette plaine nue constituent une cible idéale pour l'artillerie du colonel Mangin, qui, en près de trois heures, les taille littéralement en pièces. Merebbi Rebbo ne trouve son salut que dans une fuite éperdue laissant sur le terrain près de deux mille hommes blessés, tués au combat ou morts de fatigue et de soif dans la débandade, contre vingt-huit hommes morts ou blessés pour le camp français.<sup>58</sup>

Les vers du poème (16 à 18) traduisent bien l'effroi des combattants d'el Hiba devant la violence des coups qui leur furent portés. Quelques mois à peine après cette sanglante rencontre, un médecin français recueillera directement les témoignages de quelques commerçants de Sidi Bou Otman qui y avaient assisté :

---

<sup>54</sup> Subissant défaite sur défaite, el Hiba n'est plus qu'une proie qui cherche à fuir les colonnes du néo-*makhzen* qui le repoussent toujours plus loin, à la recherche d'un abri salubre. Il est chassé successivement de Taroudant (mai 1913), d'Assersif des Aït Milk (janvier 1914) et de Timguer des Aït Ouadrim (février 1915), avant de trouver refuge à Kerdous des Ida Oubaaqil.

<sup>55</sup> La *nzala* de Sidi Bou Otman est la dernière étape sur la route de Marrakech pour qui vient du nord.

<sup>56</sup> Mangin (Col.), 1912, *Rapport sur combat de Sidi Bou Othman et entrée à Marrakech*, S. H. D., 13 septembre 1912, 3H579.

<sup>57</sup> Franchet D'Esperey (Gén.), 1912, *Journal de marche du Corps de débarquement de Casablanca du 3<sup>e</sup> trimestre 1912 (1<sup>er</sup> juillet 1912 au 30 septembre 1912)*, S. H. D., Casablanca le 5 décembre 1912, 3H315.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

« À côtés, quelques tentes rustiques installées par des marchands indigènes dont plusieurs comptaient parmi les guerriers d'El Hibba ; ils me racontèrent naïvement leur effroi et leur fuite éperdue en voyant leurs compagnons fauchés par groupes entiers par nos obus ».<sup>59</sup>

Enfin, l'évocation du 'fils d'Hayda', *iwis n Hayda*, est intéressante. Dans mes recherches, il m'a été impossible de découvrir si oui ou non, un des fils d'Hayda avait bien été blessé lors de cette bataille. Ce qui est certain, c'est la participation du père, Hayda Ou Mouis, audit combat. Peut-être simplement faut-il voir dans l'utilisation de cette expression, une allusion à ces vers très connus dans l'aire tachelhit depuis la défaite d'Igalfen (1917) où Hayda Ou Mouis perdit la vie et sa tête portée, en signe de victoire, à el Hiba :

*A is n Hayda urrid an tawit aytmak  
Agayyu n babak izikr ay ukan llan.*

Ô fils de Hayda, revient chercher tes frères.  
La tête de ton père pend toujours au bout d'une corde.<sup>60</sup>

### L'insurrection des Ihahan (vers 19 à 26)

Tout d'abord, le poète aborde ce que l'on a appelé, dans les écrits coloniaux, 'la révolte des Haha' ou plus simplement 'l'affaire de Dar el Qadi'<sup>61</sup> (décembre 1912 - janvier 1913).

Le *caïd* Mohamed Anflous (*Anflus*), qui s'était soumis au colonel Mangin suite à la fuite d'el Hiba de Marrakech, avait accueilli dans sa forteresse de Timsourin (Inknafen) ses nouveaux maîtres et mis tous ses guerriers à leurs dispositions. Cependant les 'maladresses et la brutalité'<sup>62</sup> du commandant Massoutier, chargé de mener les opérations contre les tribus 'rebelles', à l'égard du *caïd* Anflous, poussent ce dernier à rejoindre le camp des 'musulmans'. Un poème berbère rapporte alors :

*Inna ya usbbab da d ikkan Taşşurt.  
Ihahan ka sul igan Imuslmn.*

Du pays de Mogador, il est venu un marchand.  
Qui dit : 'Seuls les Haha sont encore des Musulmans'<sup>63</sup>

<sup>59</sup> Paul Chatinieres, 1919, *Dans le Grand Atlas marocain. Extrait du carnet de route d'un Médecin d'assistance médicale indigène (1912-1916)*, Plon, Paris, 20.

<sup>60</sup> Témoignage de feu Lalla Fadna, Tlata Lakhsas le 10 septembre 2002.

<sup>61</sup> Cette révolte des Ihahan s'ouvre avec le siège de la place de Dar el Qadi où les troupes françaises se trouvent encerclés pendant plusieurs jours avant d'être délivrées par une colonne de secours.

<sup>62</sup> Daniel Rivet, 1988, *op.cit.*, 213.

<sup>63</sup> Léopold Justinard, 1925, « Poèmes chleuh recueillis au Sous », in *Revue du Monde Musulman*, 2<sup>e</sup> trimestre, 89, 107.

Menée par les *caïds* Mohamed Anflous et Abderahman Aguiloul, qui font taire leurs dissensions ancestrales, cette révolte est rapidement réduite en un peu plus d'un mois mais elle a menacé un temps le port de Mogador (Tassourt) d'où les tribus révoltées n'étaient plus distantes, un moment, que de dix-huit kilomètres.

Anflous se réfugiera dans le bastion des Ida Outanan tandis qu'Aguiloul était capturé et envoyé en résidence surveillée à Meknès. Un peu plus tard, Anflous connaîtra le même sort et sera envoyé de son côté à Marrakech.

Par la suite, l'aède fait une importante digression en évoquant une scène qui relève indéniablement d'une 'propagande' militante au bénéfice de la confrérie *Tijaniya*. En effet, après avoir évoqué la mobilisation par Anflous de tous les hommes en âge de se battre des Ihahan par l'envoi de nombreuses missives, il nous décrit ce dernier adressant une lettre à un savant musulman<sup>64</sup> réputé de la région, établi à Isqoual (Ida Outanan). C'est une démarche habituelle, pour mettre tous les atouts de son côté, que de demander les grâces divines avant une action jugée périlleuse (ici le *jihad* contre les chrétiens) par l'intermédiaire d'un homme pieux détenteur d'une certaine *baraka*.<sup>65</sup> C'est une pratique qui est acceptée par les confréries *Nassiriya* et *Derqaouiya* contrairement à celle des *Tijaniya*. En effet, cette dernière voie confrérique interdit formellement toute dévotion sur les tombeaux des saints, intermédiaires habituels pour les invocations à la divinité suprême.<sup>66</sup> De plus, il semblerait que la *tariqa Tijaniya*, déjà très sourcilleuse quant au respect de l'orthodoxie musulmane, subisse le 'souffle *salafi*' (réformisme moderniste) venu du Proche-Orient voire celui de la doctrine sectaire des Ouahabit d'Arabie durant les années 1930.<sup>67</sup>

La réponse du saint d'Isqoual au *caïd* Anflous est sans appel : « Implore le bien à celui qui ne l'implore jamais », c'est-à-dire à Dieu. En lui conseillant de se tourner directement vers son Créateur, le savant religieux condamne implicitement cette pratique d'intersession entre Dieu et les hommes qu'on veut lui faire jouer et qu'il juge hérétique.

Enfin, l'aède nous présente une scène peu vraisemblable à plus d'un titre. Celle du puissant *caïd* des Intougga (*Mtougga* en arabe), Abdelmalek Atigui, intimant le sage conseil au *caïd* Mohamed Anflous de sursoir à son fol projet et de se méfier de la 'traîtrise' des tribus.

---

<sup>64</sup> Sidi Lahsen, originaire d'Aferni (Ihahan), est le fondateur de la zaouia *Tijaniya* d'Isqoual (1883). C'est par son intermédiaire que les négociations de soumission des Ida Outanan avec le *néo-makhzen* des Français se feront en 1930.

<sup>65</sup> *Baraka* : terme arabe désignant une force bénéfique d'origine divine qui donne à celui qui la possède un pouvoir redoutable qu'il peut utiliser au bénéfice ou au détriment de ceux qui l'entourent.

<sup>66</sup> Anonyme, 1948, *Note sur le rôle des Confréries religieuses dans le Commandement Agadir-Confins*, S. H. D., janvier 1948, 3H2017.

<sup>67</sup> Anonyme, [sans date], *Les Tijanin*, S. H. D., Ifran, 3H2179.

En effet, à l'époque des faits évoqués dans ce texte, c'est depuis deux générations au moins que la famille des Anflous et celle des Aït Moussa (clan familiale du *caïd* Atigui)<sup>68</sup> se livrent une lutte séculaire pour le contrôle des tribus de la région (Ihahan et Chiadma en particulier). À cela s'ajoute le contrôle de la place de Tassourt (Mogador) que tient le *caïd* Mohamed Anflous et que cherche en vain à lui arracher le *caïd* Abdelmalek Atigui. C'est dire l'ancien et profond antagonisme qui existait entre ces deux personnages.

Edmond Doutté, qui visita les régions tenues par le *caïd* Anflous, fin 1906-début 1907, nous rapporte que la rivalité des Ihahan et des Intougga est telle que « chaque Heihi, en recevant le jour, porte dans son sang la haine de ses voisins, les puissants Mtougga ». <sup>69</sup> Il nous rapporte aussi un extrait poétique des Ihahan qui traite justement de cet antagonisme qui perdurait entre les deux tribus :

« Le Mtouggui ne sera jamais que le Mtouggui et le Heihi sera toujours le Heihi !  
Le Mtouggui ne doit recevoir en présent que des coups de fusils.  
Si les Mtougga veulent la paix, ils l'auront sinon... ».<sup>70</sup>

Entre Abdelmalek Atigui et Mohamed Anflous, c'est aussi une haine 'privée' puisque le premier a fait assassiner le père du second.<sup>71</sup> On peut noter que le *caïd* des Intougga avait encore pour habitude de désigner les Ihahan par le sobriquet peu flatteur de 'diables bleus'.<sup>72</sup>

Les deux *caïds* se combattaient par la poudre mais s'adonnaient aussi à une toute autre compétition en érigeant d'orgueilleuses forteresses et en affichant un train de vie fastueux se voulant toujours meilleurs que ceux du rival. De cette façon de faire et de cette rivalité légendaire, une expression particulière nous est parvenue, toujours en usage dans l'aire tachelhitophone, et qui prend la forme d'une maxime réprobatrice. Elle s'adresse justement à ceux qui, imbus de leur réussite sociale, veulent le faire savoir par des dépenses somptuaires et la construction de hautes et gigantesques bâtisses :

*Is yid tskrt Anflus d Utiggi ?!*

Veux-tu te conduire ici comme Anflous et Atigui ?!<sup>73</sup>

---

<sup>68</sup> « Le berceau de la famille est la kasbah de Bouaboud. Dès le début de leur histoire, ils se trouvèrent en lutte contre les chefs de la grande confédération des Haha, situé à l'ouest de leur territoire, et toute leur politique consista pendant longtemps à entretenir des divisions chez les Haha pour avoir les mains libres en montagne » dans Saulay (Capitaine), 1949, *Le déclin de deux grandes familles berbères : les Mtougga et les Goundafa*, C. A. C., 13 mai 1949, 2000 0326 / 62.

<sup>69</sup> Edmond Doutté, 1913, « Au pays des Anflous », in *Revue de Paris*, mars-avril, 436.

<sup>70</sup> *Ibidem*. Malheureusement, nous regrettons que Doutté ne nous ait pas fourni la version originale de ce poème.

<sup>71</sup> Mangin (Comm.), 1909, *Rapport mensuel d'octobre 1909*, S. H. D., Fès le 3 novembre 1909, 3H16.

<sup>72</sup> Mekhtar Soussi, 1963, *op.cit.*, 155.

<sup>73</sup> Témoignage de Lalla Aïcha, Nanterre, 2007.

Il est donc très peu probable qu'Atigui ne se soucie de la déroute d'Anflous dans cette 'révolte' qu'il a décidé de mener. Bien au contraire, il ne souhaite que l'échec de son entreprise et la disparition de la scène politique régionale de son rival.

L'image prévenante d'Atigui que nous donne le poète nous laisse supposer qu'il était *Tijani*, contrairement à cet 'entêté' d'Anfous.

L'aède utilise, pour donner réponse à la proposition d'Atigui, un "vers voyageur" utilisé dans la poésie tachelhit pour conclure habituellement les poèmes qui content batailles et autres rencontres guerrières (vers 25) ; et pour finir il nous adresse un laconique vers en guise d'épilogue au projet fou d'Anflous : « Quoi qu'il en soit, on apprit qu'Anflous fit comme bon lui sembla ». Nous sommes alors dans les années 1930, près de vingt ans ont passé depuis l'époque des événements évoqués, l'auditoire auquel s'adresse ce poème est parfaitement au courant de l'échec final de la 'révolte' des Ihahan et de la capture d'Anflous.

### **Considérations sur l'inanité de la résistance des tribus (vers 26 à 33)**

Du vers 26 au vers 29, l'auteur de la cantilène nous prédit la 'pacification' future et complète des dernières régions qui échappent encore à l'autorité du néo-*makhzen*. Toute résistance est pour lui vouée à l'échec. Nous sommes en 1931, il reste encore plusieurs régions qui n'ont pas encore été soumises (Tafilelt, Haut-Atlas orientale, Anti-Atlas). La dernière région est celle de l'Anti-Atlas qui sera réduite en 1934. Le déséquilibre des forces étant ce qu'il était, l'avenir lui donnera finalement raison.

Ce point de vue particulier du poète était partagé par d'autres hommes originaires de ce Sud déshérité qui, passé les soubresauts guerriers de la 'pacification', accueillait avec une certaine résignation ces nouveaux maîtres, ce '*makhzen* des Français' qui, en désarmant les tribus, rétablissait la 'paix des routes' et une certaine sécurité pour les biens de chacun.

D'autres encore, qui durant la Grande Guerre, furent amenés à travailler dans les usines d'armement français, en revinrent ébloui par la force et l'organisation du pays 'protecteur', à tel point que ceux qui s'employaient à vouloir leur résister leur apparaissaient comme des insensés :

*A kuyan d ugliid nsn ar tn ittnsar. Nşry Ayt Bariz, ad asn islla kuyan.*

Chacun proclame son roi. Moi c'est les gens de Paris que je proclame. Et que chacun l'entende.<sup>74</sup>

Ce nouveau venu, ce *makhzen* des Français, on avait appris à le connaître, à tel point que certains, devant les prétentions des Espagnols et des Allemands,

---

<sup>74</sup> Léopold Justinard, 1930, *Les Aït Ba Amran. Villes et tribus du Maroc, Volume VIII, Documents et Renseignements de la Direction Générale des Affaires Indigènes (section sociologique)*, Tribus Berbères, I, Honoré Champion, Paris, 135.

jugeaient que puisqu'ils étaient acculés à accepter la tutelle d'une puissance européenne, autant accepter celle qui se trouvait déjà maîtresse d'une partie du Maroc :

« S'il faut être avec une puissance mieux vaut les Français que nous connaissons et qui nous connaissent (...) Chrétiens pour Chrétiens disent beaucoup de gens, allons chez ceux que nous connaissons et dont on ne dit pas de mal ». <sup>75</sup>

Dans les termes employés, on remarque qu'il reprend tous les poncifs dépréciatifs du discours des tenants du pouvoir central à l'égard des tribus qui se révoltent contre l'ordre établi. Les meneurs de ces tribus sont particulièrement condamnés :

« ce sont des insensés (...), des infâmes, des dévoyés (...) qui, détournant quelques ignorants, jettent les tribus dans le chemin du désordre ». <sup>76</sup>

Dans les vers 28 et 29, le poète reprend presque mot pour mot ceux d'un notable du Sous qui, en 1934, souhaitait lui aussi ardemment la victoire du *makhzen* des Français :

« il faut que vous recommandiez au Makhzen de faire preuve de fermeté à l'égard de ces insensés qui, pareil à des animaux, ont besoin de recevoir des coups pour obéir ». <sup>77</sup>

Il faut dire que les tribus du Sud n'ont pas eu à subir, comme dans le Maroc septentrional, la confiscation des meilleures terres au profit des grosses exploitations des colons. En franchissant les rives de l'*assif* Oulghas (oued Massa), toute la région du Sud est déclarée, par les autorités du néo-*makhzen*, 'zone d'insécurité' où toute entreprise d'implantation coloniale (essentiellement agricole) est interdite. De plus, la crainte de voir les hommes qui, chassés par la misère, émigrent vers les villes ouvrières du Nord pour « gonfler les bidonvilles [et] créer de nouveaux prolétaires » où ils risquent d'accueillir d'une oreille favorable les propagandes qui offrent des jours meilleurs, <sup>78</sup> poussent les autorités coloniales à tout faire pour maintenir ces populations sur leurs territoires. Ainsi, de nombreux chantiers de travaux hydrauliques sont mis en place pour améliorer les rendements agricoles afin de ralentir au maximum « l'exode périodique des miséreux » <sup>79</sup> vers les villes : rénovation ou

---

<sup>75</sup> Léopold Justinard, 1918, *Renseignements de Tiznit n°152*, S. H. D., Tiznit le 23 juillet 1918, 3H2105.

<sup>76</sup> Paul Pascon, 1988, *op.cit.*, 29.

<sup>77</sup> *Lettre de Si Ali Outzeroualt au commandant Boyé*, S. H. D., 31 janvier 1934, 3H2154.

<sup>78</sup> Miquel (Capt.), 1951.

<sup>79</sup> Trinquet (Col.), 1936, *Bulletin de Quinzaine n°9, Période du 1<sup>er</sup> au 15 mai 1936*, S. H. D., Tiznit le 15 mai 1936, 3H2106.

creusement de nouvelles citernes, érection de barrage de dérivation, forage de puits nouveaux, aménagement des sources, etc.

L'un des correcteurs de ce poème, Brahim Akenkou, semble ici partagé l'idée que la mainmise du néo-*makhzen* sur les tribus ne peut qu'être favorable aux populations locales vu les efforts accomplis dans l'amélioration des conditions de vie de ces populations rurales. Il dit ainsi, à propos du creusement d'une importante citerne :

*Lmudda n sa isggwasn ayad, lmxzn n Franşis - a ggis ig Rbbi lbaraka, ijaza yas s lxic, iezzut - iyz yat tnuđfi y Imi Mqqorn. (...) Frhn mddn (...), ur sar ttun lxic llmxzn tusutin ar tiyyad. Ar gis ttagmn, ar gis sswan bla lflus. Mata ywad izđarn a iskr yikan ?*

Il y a sept ans de cela, le *makhzen* des Français – que Dieu le bénisse, lui apporte le bien et le chérisse – a creusé une citerne à Imi Mqqorn.<sup>80</sup> (...) Les gens étaient heureux (...), génération après génération, jamais ils n'oublieront le bien que leur a apporté le *makhzen*. Ils y puisent pour leurs bêtes et pour leurs cultures, sans bourse délier. Qui d'autre [que le *makhzen*] serait capable de faire cela ?<sup>81</sup>

Par contre ce n'est pas le cas du premier correcteur du manuscrit (Si el Bachir) qui a rajouté en marge du vers 29 : « Il les bastonna jusqu'à ce que le bon sens leur revienne puis se soumirent à lui », la note suivante, en arabe: « La solution est auprès de Dieu », c'est-à-dire que seul Dieu est capable de soumettre l'homme, ce n'est pas par la contrainte que l'on y arrivera.

Notre poète espère aussi, sans le nommer, la fin de la toute-puissance du pacha de Marrakech, Thami Aglaou : « Petit à petit, le *makhzen* s'imposera aux tribus, rebelles comme soumises » (vers 26). Ici, les 'tribus soumises' désignent toutes celles qui, bien qu'ayant reconnu l'autorité du néo-*makhzen*, sont restées sous la main de gros potentats locaux que la littérature coloniale désignait sous le nom ronflant de 'grands *caïds*'.<sup>82</sup> C'est dans l'aire tachelhitophone où notre poème est amené à être intelligible, que se trouvaient les trois plus importants d'entre eux : Tayeb Outgountaft, Abdelmalek Atigui et les frères Aglaou (el Madani et Thami). Ce sont les 'grands seigneurs de l'Atlas'. Le premier se verra dépecé de son fief en

---

<sup>80</sup> « Nous avons visité avec admiration la citerne des Ikounka, achevée en mars dernier, et qui peut contenir 5000 mètres cubes d'eau potable » (Jean-Baptiste Delawarde, 1939, « Inesgane. Un exemple d'organisation de la vie indigène au Maroc », in *La Géographie*, tome LXXI, Paris, p. 198). Imi Mqqorn est un col majeur du pays des Ikounka.

<sup>81</sup> Arsène Roux, *op. cit.*, Fonds 27.2 (Traduction personnelle).

<sup>82</sup> « Cette politique d'économie des forces françaises par l'utilisation des forces indigènes qu'on appelle ici la politique des grands caïds » dans Léopold Justinard, 1926, « Notre action dans le Sous », in *Afrique Française*, décembre, 546.

1924, le second en 1928 tandis que la puissance des Igloua perdurera jusqu'à l'indépendance du Maroc (1956).<sup>83</sup>

Pour finir, notre poète insère dans son œuvre des vers voyageurs très connus de ses auditeurs et qui a pour rôle de clore toutes les cantilènes qui regrettent et condamnent les incessantes guerres tribales qui secouent depuis la nuit des temps les différents clans qui constituent le Maroc. C'est le pendant berbère de l'histoire biblique de la tour de Babel où Dieu divisa les hommes qui avaient eu l'audace de vouloir l'atteindre. Ici, c'est au roi David des Hébreux que les tachelhitophones attribuent la maîtrise de l'art d'utiliser l'acier, le fer et autres alliages.<sup>84</sup> Depuis l'époque de ce roi légendaire, les hommes, auparavant unis dans la paix et la quiétude, se sont divisées et s'affrontent depuis lors dans des combats inutiles et chaque fois renouvelés.

### Conclusion

Dans sa cantilène, notre aède est revenu sur l'entrée des Français dans les affaires du Sud-ouest marocain, dans le pays des *Ichelhin* (Chleuh). Comme nous l'avons dit, plus d'une vingtaine d'années se sont écoulées entre ces événements et l'écriture du poème, ce qui permet à l'auteur d'avoir du recul sur les faits évoqués. On constate que le 'traumatisme' de l'intrusion coloniale est absent dans son récit, bien au contraire.

Au moment de la conception de la cantilène, en effet, les Français apparaissent comme invincibles. Le Maroc du début des années 1930 n'a pas encore été atteint par les effets néfastes de la crise de 1929. La France, quant à elle, garde encore son aura de puissance victorieuse de la puissante allemande vaincue dans les tranchées européennes de la Grande Guerre ; au Maroc, elle a vaincu aussi toutes les tribus qui ont osé se dresser devant elle, non sans difficulté face aux Rifains de Si Mohand (Abdelkrim).

Cette supériorité écrasante des chrétiens est vue, par de nombreux musulmans, comme la volonté divine qui envoie aux pêcheurs une nouvelle épreuve à surmonter. Elle est acceptée par d'autres, dont l'auteur du poème, comme un bienfait pour les musulmans pour qui seule la bonne 'gouvernance' des hommes importe. Pour ce qui est de la puissance protectrice, elle a respecté la conviction religieuse de chacun, a mis fin aux guerres tribales qui minaient la vie des plus pauvres et a permis d'améliorer relativement le niveau de vie des tribus du Sous. Que pourrait-on lui reprocher ? Ce point de vue reflète en fait l'opinion de la majorité du public qui était fatigué de la situation d'anarchie dans laquelle se trouvait tout le Sud-ouest marocain avant l'intervention des Français.

Cette attitude est à rapprocher de celle de nombreux savant religieux de la Mauritanie qui appelaient à collaborer avec les nouveaux chefs du pays. Les

<sup>83</sup> Vincent Monteil, 1958, *Les Officiers*, Seuil, Paris, 130.

<sup>84</sup> Léopold Justinard, 1954, *Le Tazeroualt*, Librairie orientale et américaine, 124.

arguments qui reviennent le plus souvent dans leurs écrits sont la supériorité militaire incontestable et écrasante des Français, le fait que le colonisateur ne mette pas en danger la religion des Croyants, bien au contraire, il la favorise même. Pour le Cheikh Sidia Baba, la chose la plus importante pour les tribus, pour la communauté des croyants, était de pouvoir vivre dans la paix et l'ordre. Ce que les Français, selon lui, faisaient à la perfection dans tous les territoires qu'ils administraient.<sup>85</sup>

D'autre part, on ne peut que relever ici les limites de la théorie de Léopold Justinard sur l'écriture de l'histoire à partir de la seule poésie locale. Cette pratique a ses limites. Deux paramètres essentiels sont à souligner : une proximité de temps et une proximité de lieu. Les événements relatés ne doivent pas être très anciens, sinon la mémoire humaine étant ce qu'elle est, les événements peuvent être déformés, les personnages confondus, etc. De même, si les faits rapportés ont eu lieu dans des contrées éloignées et peu connues de l'aède si ce n'est par ce qu'on lui a raconté alors le récit sera parsemé de confusion et d'approximation.

Cependant, la poésie orale reste une source incontournable, si elle est recoupée par d'autres témoignages historiques (écrits ou oraux), pour qui veut comprendre d'une façon fine les événements du passé.

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Amahan, Ali, 1993, « L'écriture en tachelhyt est-elle une stratégie des Zawaya ? », in *À la croisée des études libyco-berbères - Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand*, Paul Geuthner, Paris, 437-449.
- Boogert, Nico (van den), 1995, *Catalogue des manuscrits arabes et berbères du Fonds Roux*, IREMAM, Aix en Provence.
- Boukous, Ahmed, 1999, « Mohammed Mokhtar Soussi, figure emblématique de la différence » in Aïssa Kadri (éd.), *Parcours d'intellectuels maghrébins. Scolarité, formation, socialisation et positionnements*, Karthala, Paris, 113-128.
- Chatinieres, Paul, 1919, *Dans le Grand Atlas marocain. Extrait du carnet de route d'un Médecin d'assistance médicale indigène (1912-1916)*, Plon, Paris.
- Chottin, Alexis, 1932, *Corpus de Musique marocaine*, vols. 2, Heugel, Paris.
- Cornet, Charles Joseph Alexandre (Capit.), 1914, *À la conquête du Maroc-Sud avec la colonne Mangin : 1912-1913*, Plon, Paris.
- Cotte, Narcisse, 1860, *Le Maroc contemporain*, Charpentier, Paris.

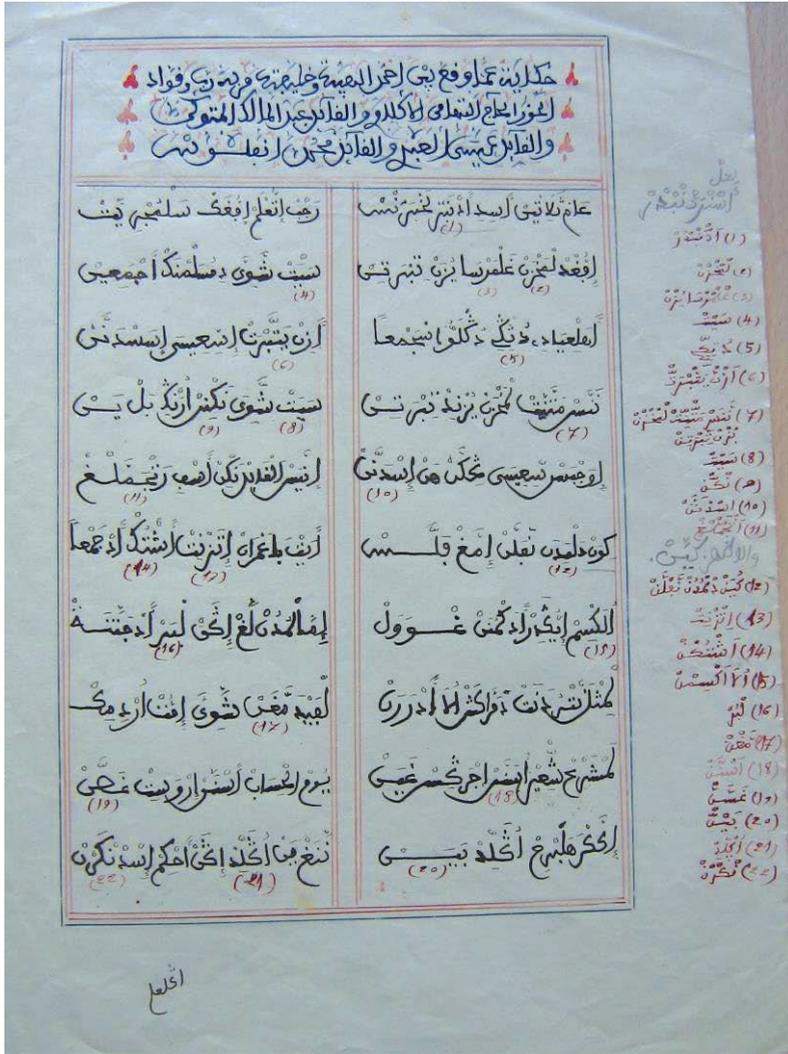
---

<sup>85</sup> Yahya Ould El Bara, 2007, « Les réponses et les fatāwā des érudits Bidān face à l'occupation française en Mauritanie (fin XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles) » in Mariella Villasante-Cervello – Christophe de Beauvais, *Colonisation et héritages actuels au Sahara et au Sahel. Problèmes conceptuels, état des lieux et nouvelles perspectives de recherche (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, vol. 2, L'Harmattan, Paris, 141.

- Delawarde, Jean-Baptiste, 1939, « Inesgane. Un exemple d'organisation de la vie indigène au Maroc », in *La Géographie*, tome LXXI, Paris, 193-204.
- Doutté, Edmond, 1913, « Au pays des Anflous », in *Revue de Paris*, mars-avril, 428-448.
- Galand-Pernet, Paulette, 1972, *Recueil de poèmes chleuhs. Chant de trouveurs*, Klincksieck, Paris.
- Grasset, Henri Joseph (Capt.), 1917, *À travers la Chaouïa avec le corps de débarquement de Casablanca (1907-1908)*, Hachette, Paris.
- Justinard, Léopold Victor (Col.), 1925, « Poèmes chleuh recueillis au Sous », in *Revue du Monde Musulman*, 2<sup>e</sup> trimestre, 63-107.
- \_\_\_\_\_, 1926, « Notre action dans le Sous », in *Afrique Française*, décembre, 545-553.
- \_\_\_\_\_, 1930, *Les Aït Ba Amran. Villes et tribus du Maroc*, Volume VIII, Documents et Renseignements de la Direction Générale des Affaires Indigènes (section sociologique), Tribus Berbères, I, Honoré Champion, Paris.
- \_\_\_\_\_, 1933, *La religion dans le Sous*, S. H. D., Rabat, mai 1933, 3H2162.
- \_\_\_\_\_, 1951, *Un grand chef berbère. Le caïd Goundafi*, Atlantides, Casablanca.
- \_\_\_\_\_, 1954, *Un petit Royaume Berbère: "Le Tazeroualt, un saint berbère Sidi Ahmed Ou Moussa"*, Librairie orientale et américaine, Maissonneuve, Paris.
- Lafuente, Domenech Angel, 1952, *Cuentos de Ifni*, Editora Marroqui, Tetuan.
- Loubaton, Léon, 1912, *Lettre au Président de l'AIU*, Mogador, le 1<sup>er</sup> septembre 1912, Maroc XXXVII bis E 630.1a (microfilm).
- Monteil, Vincent, 1958, *Les Officiers*, Seuil, Paris.
- Ould El Bara, Yahya, 2007, « Les réponses et les fatāwā des érudits Bidān face à l'occupation française en Mauritanie (fin XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles) », in Mariella Villasante-Cervello – Christophe de Beauvais, *Colonisation et héritages actuels au Sahara et au Sahel. Problèmes conceptuels, état des lieux et nouvelles perspectives de recherche (18<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècles)*, 2 vols., L'Harmattan, Paris.
- Pascon, Paul, 1983, *Le Haouz de Marrakech*, tome 1, INAV, Rabat.
- \_\_\_\_\_, 1988, *Le Makhzen et le Sous el Aqsa. La correspondance politique de la maison d'Iligh (1821-1894)*, CNRS, Paris.
- Rivet, Daniel, 1988, *Lyautey et l'institution du Protectorat français au Maroc (1912-1925)*, vol. 1, L'Harmattan, Paris.
- Roux, Arsène, 1994, « Enigmes et proverbes en berbère-tachelhit », in *Études et Documents Berbères*, n° 12, 183-197.
- Segonzac, René (de), 1902, « Conférence sur ses voyages », in *Bulletin de la Société de Géographie d'Alger et d'Afrique du Nord*, 2<sup>e</sup> trimestre, 180-196.
- Simon, Henri, 1930, *Un officier d'Afrique : le Commandant Verlet-Hanus. Mission sahariennes. Pacification Marocaine (1898-1912). Lettres et Souvenirs inédits*, J. Peyronnet, Paris.
- Soussi, Mohamed Mokhtar, 1960 et 1963, *Al Maassoul*, vol. 1 et vol. 4, Najah el Jadida, Casablanca, Préface.
- Stroomer, Harry – Peyron, Michaël, 2003, *Catalogue des archives berbères du « Fonds Arsène Roux »* (Berber Studies, 6), Rüdiger Köppe Verlag, Köln.
- Stumme, Hans, 1895, *Dichtkunst und Gedichte der Schlüh*, Leipzig (traduction inédite d'Annie Devergnas).
- Weisgerber, Félix, 1947, *Au seuil du Maroc moderne*, Éditions La Porte, Rabat.

**Documents d'archive**

- Akenkou, Brahim, *Les puits chez les Ikounka*, Archives berbères du Fonds Arsène Roux, 27.2.
- Anonyme, [sans date], *Les Tijanin*, S. H. D., Ifran, 3H2179.
- Anonyme, 1948, *Note sur le rôle des Confréries religieuses dans le Commandement Agadir-Confins*, S. H. D., janvier 1948, 3H2017.
- Franchet D'Esperey, Louis (Gén.), 1912, *Journal de marche du Corps de débarquement de Casablanca du 3<sup>e</sup> trimestre 1912 (1<sup>er</sup> juillet 1912 au 30 septembre 1912)*, S. H. D., Casablanca le 5 décembre 1912, 3H315.
- Gaillard, Maurice (Capt.), 1949, *Deux oasis du Bani : Tata, Tissint. Sanctuaires et marabouts. Vie religieuse*, S. H. D., janvier 1949, 3H2010 (traduction personnelle).
- Haffaf, M., *Notes de géographie berbère recueillies à Agadir et sa proche banlieue*, Archives berbères du Fonds Arsène Roux, Aix-en-Provence, 124.2.
- Hammani ou Miloud, *Orf des Aït Ahmed des Ida Oultit*, Archives berbères du Fonds Arsène Roux, Aix-en-Provence, 26.4.13.
- Justinard, Léopold, 1918, *Renseignements de Tiznit n°152*, S. H. D., Tiznit le 23 juillet 1918, 3H2105.
- \_\_\_\_\_, 1933, *La religion dans le Sous*, S. H. D., Rabat, mai 1933, 3H2162.
- Mangin, Charles (Comm.), 1909, *Rapport mensuel d'octobre 1909*, S. H. D., Fès le 3 novembre 1909, 3H16.
- Mangin, Charles (Col.), 1912, *Rapport sur combat de Sidi Bou Othman et entrée à Marrakech*, S. H. D., 13 septembre 1912, 3H579.
- Miquel (Capt.), 1951, *Contribution à l'étude de la vie rurale dans l'Anti-Atlas occidental*, S. H. D., février 1951, 3H2178.
- Outzeroualt, Ali, *Lettre au commandant Boyé*, S. H. D., 31 janvier 1934, 3H2154.
- Saulay, Jean (Capt.), 1949, *Le déclin de deux grandes familles berbères : les Mtougga et les Goundafa*, C.A.C., 13 mai 1949, 2000 0326 / 62.
- Schoen, Paul (Capt.), 1936, *Etablissements et personnages religieux*, S. H. D., Tiznit le 21 avril 1936, 3H2017.
- Segonzac, René (de), 1917, *El Hiba fils de Ma El Aïnin*, C. A. D. N., février-mars 1917, RDM 610.
- Trinquet (Col.), 1936, *Bulletin de Quinzaine n°9, Période du 1<sup>er</sup> au 15 mai 1936*, S. H. D., Tiznit le 15 mai 1936, 3H2106.



FONDS ARSÈNE ROUX

ABSTRACT

This article has for object to present the vision of an historic event, in this particular case the colonial intrusion in Morocco and reactions and attempts of resistance in the Moroccan Berber-speaking South by basing itself on one of the rare texts, in Tachelhit language (Berber).

This document, one *cantilena*, allows us to collect a vision of the completely original colonial fact. The exercise of confrontation of this poem with the French military reports of this period, allowed us to better approach the colonial fact, for this region, in all its complexity.

AHMED BOUKOUS

## Colonization and Berber Dialectology. An overview

### Introduction

The primary object of this article is to provide an overview of the literature devoted to the colonial dialectology covering various areas of the Berber domain (or Amazigh).<sup>1</sup> The issues dealt with are the effects of ideology on colonial dialectology, the colonial policy fundamentals proper to language matter, namely the political framework, the scholars' status, the institutions in charge of field research; and the assessment of the literature focused on Berber dialects, its strengths and weaknesses. Finally, the stress is put on the *a posteriori* contribution of the colonial dialectology to the Berber revitalization process within the Amazigh revivalism during the post-independence era.

### 1. Linguistics and Ideology

#### 1.1 Berber Dialectology and Colonization

Around the world, the colonial conquest was accompanied by an obvious interest in “exotic” languages for practical purposes deriving essentially from the need to understand and speak the languages of the colonized peoples and know their culture, beliefs and representation of the universe. Knowledge of/about these languages has thus primarily obeyed political reasons relating to the conquest of space and its wealth and to the domination of “indigenous” peoples. It is within this context that colonial dialectology developed not only with certain prejudices and some effective political practices but also with important achievements in terms of

---

<sup>1</sup> The reader can find the bibliographical references in André Basset, 1952, *La langue berbère*, Handbook of African Languages, Part I, Oxford University Press, Oxford.; Joseph, R., Applegate, 1970, « The Berber Languages », in Thomas A. Sebeok (ed.), *Current trends in Linguistics*, vol. 6, *Linguistics in South West Asia and North Africa*, Mouton, The Hague, 586-661; Ahmed Boukous, 1989, « Les études de dialectologie berbère », in *Langue et société au Maghreb. Bilan et perspectives*. Série « Colloques et Séminaires », 13. Faculté de Rabat, 119-134; Lamara, Bougchiche, 1997, *Langues et littératures berbères des origines à nos jours. Bibliographie internationale et systématique*, Ibis Press, Paris.

linguistic science.<sup>2</sup> The case of Moroccan Berber is in all respects similar to that of other languages that have experienced the practice of colonial dialectology although showing some delay when compared to other Berber dialects such as Kabyle. Indeed, the Berber dialects of Morocco began to be a subject of science only belatedly with the colonial conquest and then during the post-colonial period thanks to the contribution of modern linguistics with research conducted by both researchers that are native speakers and others. This research has naturally renewed awareness of Berber in its phonetic and phonological, morphological, lexical and syntactic dimensions. The main effect of this research was its contribution in assigning to Berber a cognitive capital which makes of it a domain of scientific production benefiting from the achievements of science and knowledge.

## 1.2 The Necessity of Double Criticism

Apart from manuscripts in Arabic script bequeathed by some Berber scholars, few works were devoted to the Berber language and culture before the colonial period. This means that the dialectological studies conducted during this period have contributed, on the one hand, to making of *Berberness* an object of scientific study and, on the other hand, providing the Berber language and culture with conditions for their preservation and promotion under the new impetus given to the new linguistic and cultural policy of the independent Maghreb states.

The overall purpose of this text is to contribute to recording the history of scientific research on *Berberness* from the perspective of an objective (and not exclusively ideological) assessment of the colonial scientific legacy and the postcolonial research. Its specific purpose is to provide a succinct review of the studies done in the field of *Berber dialects* during the colonial period in the Maghreb. It goes without saying that this is not so much an exhaustive description of the works done as it is an analytical and critical survey of the general contours of the scientific production of *Berberists*. It is necessary to clarify here that the aim is much less a criticism which would settle scores with a period in our common history; rather, the aim is to provide a detached assessment of a scientific production attempted in a historical perspective to measure what it brought us to help Berber studies catch up with history as well as the perception which the way we were looked at carried along.

## 2. The Reference Framework

### 2.1 The Political Framework

The interest of Westerners in the languages of *overseas countries* took place within a historical period that corresponds to the industrial and commercial growth in Western Europe as well as to the political and military expansion of Europe's most powerful nations, especially England and France.

---

<sup>2</sup> Louis-Jean Calvet, 1974, *Linguistique et colonialisme*, Payot, Paris.

Colonization proper was preceded by political action and data collection according to the well-known principle *know the men to exert action on them*. Thus, the first grammar of Berber goes back to 1844, and it is owed to a diplomat, Venture de Paradis. It is significant in itself that this book was published with the assistance of the Ministries of War and Trade.

The languages of the colonized or the to-be-colonized countries aroused the interest of Europeans for at least three reasons:

(i) As a means of communication, the languages make it possible to come into direct contact with the colonized communities.

(ii) As a vehicle of culture, the languages provide a means to know the habits and customs as well as the mental representations of the colonized, particularly through their oral tradition and intangible heritage.

(iii) Finally, as a basic tool, the acquisition of languages facilitates research in other fields of knowledge such as ethnography, geography, history, etc.

## 2.2 Scholar's status

If scientific research was in general determined by the colonial policy, one should, nonetheless, be suspicious of the simplistic idea of considering all the dialectologists of the colonial era blind and zealous agents of the colonial policy and the General Residency. One must avoid confusing the different categories of actors who dedicated themselves to the task of describing the languages, namely the military, the missionaries, and the scholars. In fact, the training and immediate objectives of these actors are not the same:

(i) The military-interpreters wanted above all to provide officers of Indigenous Affairs with grammar textbooks and bilingual glossaries which would help in rapidly acquiring the basics of the language of the communities to *pacify* or *control*. General Hanoteau is the best example of the military Berberists, and his monographs on Kabyle (1858) and Tuareg (1860)<sup>3</sup> have for long served as models for epigones. In addition, many descriptions of Berber dialects were instigated, promoted and published under the auspices of the military authorities of the General Government of Algeria.

The principal *Berberist* officers, in addition to Hanoteau, were Biarnay, Renisio, Loubignac, Jordan and Aspionin. Interpreters who were native speakers,

---

<sup>3</sup> Adolphe Hanoteau, 1858, *Essai de grammaire kabyle, renfermant les principes de ce langage berbère parlé par les populations du versant nord du Jurjura et spécialement par les Igaouaouen ou Zouaoua, avec des textes et traductions, suivi de notes et d'une notice sur quelques inscriptions en caractères dits tifinar' et en langue tamacher't*, Bastide, Alger ; Adolphe Hanoteau, 1860, *Essai de grammaire de la langue tamachek', renfermant les principes du langage parlé par les Imouchar' ou Touareg, avec des textes, poésies, conversations et traductions, suivi d'une notice sur la carte annexe et des fac-similés d'écritures tifinar'*, Imprimerie impériale, Paris.

usually Kabyles, were associated with the colonial enterprise, including Abès, Boulifa, and Cid Kaoui.

(ii) As to the missionaries, their goal through the study of the languages of the colonized communities was to evangelize Berberophone communities, which were incorrectly thought to be superficially Islamized. The most famous was Father de Foucauld (in the Tuareg domain) and the Spanish missionaries Br. Ibañez and Br. Sarrionandia.

The missionaries generally played an important role in the development of Berber dialectology. Father G. Huyghe compiled (Kabyle-French and Shawi-French) “dictionaries,”<sup>4</sup> which were among the first bilingual glossaries; Father Ch. de Foucauld, an officer who became a monk, wrote the most substantial dictionary in the field of Berber lexicography (*Dictionnaire touareg-français*, 1951).<sup>5</sup> More recently, the Pères Blancs made outstanding contributions to the study of the Berber dialects of Algeria, while the works and materials owed to J. M. Dallet,<sup>6</sup> J. Delheure<sup>7</sup> and J. Lanfry<sup>8</sup> are invaluable work tools as well.

(iii) As for the academics, they had as a main concern describing the structures of languages with a primarily scientific goal in mind. The principal researchers were R. Basset, A. Basset, É. Laoust, E. Destaing, G. Marcy, A. Roux, A. E. Picard, L. Galand, and P. Galand-Pernet.<sup>9</sup> The academicians took over after the military conquest and *pacification*. L'École Supérieure des Lettres d'Alger, then la Faculté des Lettres d'Alger, and l'Institut des Hautes Études Marocaines in Rabat provided a host of researchers whose works are of great value.

However, even academic studies can be used for political purposes, as the *confession* of É. Laoust bears witness:

« The idea of utility has never been absent from the linguistic research started and continued for scientific purposes. For us, as was the case at the time of Hanoteau, the study of dialects has a more practical purpose and a more immediate usefulness as regards the administration and domination of this country (Morocco). Knowledge of Arabic has been sufficient as long as our relations with the Berber tribes were confined to treating the general interests of the conquest and pacification. However, our officers and our military interpreters are the first to recognize how important it is for them to

---

<sup>4</sup> G. Huyghe (Père), 1906, *Dictionnaire français-chaouïa (Qamūs rūmi-caui)*, Jourdan, Alger; G. Huyghe, (Père), 1907, *Dictionnaire chaouïa-arabe-kabyle-français*, Jourdan, Alger.

<sup>5</sup> Charles de Foucauld, 1951-52, *Dictionnaire touareg-français*, 4 vols., Imprimerie Nationale de France, Paris.

<sup>6</sup> Jean Marie, *Dictionnaire kabyle-français (parler des At-Mangellat)*, SELAF, Paris.

<sup>7</sup> Jean Delheure, 1987, *Agerraw n iwalen teggargarent-tarumit / Dictionnaire ouargli-français*, SELAF, Paris.

<sup>8</sup> Jacques Lanfry, *Ghadamès. II. Glossaire (parler des Ayt Waziten)*, Le. Fichier périodique, 1973, XVII + 507 p.: suite de l'étude sur Ghadamès (v. nos 424 ...).

<sup>9</sup> Cf. Lamara Bougchiche, *op. cit.*

communicate directly with their citizens without having recourse to intermediaries, who are sometimes untrustworthy. Accordingly, the organization of a practical teaching of Berber dialects has been one of the first concerns of the Administration ».<sup>10</sup>

(iv) To these three categories of Berberists should be added the group of Berberophones, the best known of whom are Ben Sedira, Boulifa, Ben Khouas, and Cid Kaoui,<sup>11</sup> trained by the military to be interpreters and/or by academics to be their associated teaching tutors. These Berberists of origin wrote grammars and compiled collections of texts and glossaries of their own dialects. Examples include works on Kabyle by Ben Sedira (1887) and Boulifa (1913),<sup>12</sup> or other Berber dialects, such as Tashelhit by Boulifa (1909) and Cid Kaoui (1907), and Tamazight by Cid Kaoui (1907).<sup>13</sup> This, it seems, is a fact that is typical of Algerian Berbers, namely the Kabyles. The emergence of a strong trend of Berber scientists was not to be witnessed until nearly a century later.

The case of Belkassem Ben Sedira is particularly interesting to consider. A native of Biskra, he was trained in one of the first French schools established in Algeria. Noted for his qualities as a gifted and assiduous student, he was sent to the École Normale de Versailles, then to the Sorbonne in the care of General Gresley and of Duruy, the minister of Public Education. After his training, he was appointed professor of Arabic and Berber at the Superior School of Letters in Algiers. We are indebted to him for writing one of the first studies on Kabyle (1887).

## 2.3 Institutions

Berber studies have benefited from important institutional logistics founded on education, research and publication. Here are some data that show interest in the study of the Berber dialects.

### 2.3.1 Algeria

(i) Teaching Berber at the Ecole supérieure des Lettres and then at the Faculté des Lettres, Algiers since the 1880s;

(ii) Creating the *Berber language certificate* in 1885;

(iii) Establishing the *diploma in Berber (and Arabic) dialects*;

(iv) Granting a bonus to teachers who hold the *certificate of Berber or Arabic diploma*;

(v) Teaching Berber at the École Normale of Bouzareâ (Saïd Boulifa was among its first laureates);

---

<sup>10</sup> Émile Laoust, 1920, *Mots et choses berbères, notes de linguistique et d'ethnographie, dialectes du Maroc*, A. Challamel, Paris, 128-129.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

(vi) The Pères Blancs establishing the *Fichier de documentation berbère* in Fort National; this file operated from 1946 to 1972; and

(vii) Some publishing houses of Algiers specializing in the publication of Berber and Arabic books, as is the case of *Jourdan*, *Carbonel*, *Typo-Litho*, etc.

### 2.3.2 Morocco

Immediately after the signing of the Protectorate in 1912, Lyautey created a set of institutions and publications whose task was to promote, supervise and centralize linguistic, ethnographic, historical, legal and political research. The main institution established in Rabat was the *Superior School of Arabic and Berber Dialects*, which became later the *Institute for Moroccan High Studies*. The *Committee of Berber Studies* was also created, and since 1915 it started publishing *Archives Berbères*, a journal which thereafter gave way to the *Bulletin de l'Institut des Hautes Études Marocaines*. The magazine *Hespéris* was founded in Rabat in 1921 and enfolded both *Archives Berbères* and the *Bulletin de l'Institut des Hautes Études Marocaines*.

The Institute also had its own publications. Academics like H. Basset, E. Lévi-Provençal, L. Brunot and H. Terrasse succeeded to its administration. As an incentive, the laureates received a reward.

Administrative and military corps specialized in the collection of linguistic, sociological, and ethnographic materials were also established. *Civil Controllers*, and especially *Officers of Indigenous Affairs*, completed research in various fields with unequalled skill. This research is usually published in *Archives Berbères*, *Afrique Française*, or *Revue de Géographie Marocaine*.

In France itself, the teaching of Berber was introduced at the *École des Langues Orientales* in 1913, a school devoted to training colonial executives. It was assigned to E. Destaing, and then, after his death in 1940, to A. Basset, who served until his death in 1956, whereupon L. Galand took succession. In the areas under Spanish domination, namely the northern region and the southern region including Ifni and the Sahara, the Spanish protectorate also had its institutions, publications and executives with regard to research in ethnographic, historical, linguistic, and literary domains.

The pillars of the Spanish Arab and Berber tradition are:

(i) Institutions such as the *Instituto General Franco de Investigación y Estudios Hispano Árabe* in Tetouan, the *Instituto de Estudios Africanos* in Madrid, *Las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, etc.;

(ii) Publications like *Cuadernos de Estudios Africanos*, *Revista de Tropas Coloniales* (which became *Africa*), *Mauritania*, *Revista Hispano-Africana*, *Revista Rifeña* and *Tamuda*; and

(iii) Actors such as the *Interventores*, missionaries and scholars, such as Br. Ibañez and Br. Sarrionandia, Figueras, Domenech-Lafuente and L. Palacin.

To summarize the general conception that underlies Berber studies, let us cite an excerpt from the preface that the Resident-General Commissioner of France in Morocco, Army General Guillaume, wrote to the textbook of Lieutenant-Colonel Aspinion *Apprenons le Berbère*:

« This so accurate and complete work is timely, given that the previous Berber grammars are currently nowhere to be found. It will be a valuable tool for the French who, aware of their mission in this country, have realized that to win the sympathy of indigenous communities, one must speak their language in the first place. Let it also be a testimony to the young officers and civil controllers whose task it is to control the Berber populations so that, like the author, they can understand the human reality of Morocco ».<sup>14</sup>

It is worthy of note, finally, that besides the French and Spanish *Berberists*, there exists a group - limited in number but good in quality - of German (or German-speaking) academics who are specialists in oriental languages and are interested in Berber, namely H. Schuchardt, H. Stumme and E. Westermarck. This German *Berberist* tradition seemed extinct since the World War, but it revived since the 1960s with S. Brandt, W. Vicychl, A. Willms, D. Ibrizimov and others.

English *Berberists* did not make their appearance until the late fifties J. R. Applegate, E.T. Abdelmassih, J. Harries, T. Penchoen, and J. Bynon.

### 3. A Generally Positive Assessment

The works on Berber dialects are divided as follows:

(i) Bilingual Berber-French and/or French-Berber glossaries, (for example E. Destaing (1920), and Spanish-Berber glossaries (E. Ibañez, 1944, 1949)<sup>15</sup>.

(ii) Studies consisting of the rudiments of phonetics, a relatively detailed description of the nominal and verbal morphology, some elements of word syntax, texts of oral literature transcribed in Latin characters and a glossary, for example É. Laoust, 1918; A. Renisio, 1932.<sup>16</sup>

(iii) Studies of lexicography and linguistic geography, for example É. Laoust, 1920; A. Basset, 1942; L. Galand, 1960.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Robert Aspinion, 1953, *Apprenons le berbère: initiation aux dialectes chleuhs*, Éditions Félix Moncho, Rabat.

<sup>15</sup> Esteban Ibañez, 1944, *Diccionario Español-Rifeño*, Instituto de Estudios Africanos, Madrid; Esteban Ibañez, 1949, *Diccionario Rifeño-Español (Etimológico)*, Instituto de Estudios Africanos, Madrid.

<sup>16</sup> Amédée Renisio, 1932, *Étude sur les dialectes berbères des Beni Iznassen, du Rif et des Senhaja de Sraïr. Grammaire, texte et lexique*, Leroux, Paris.

<sup>17</sup> Lionel Galand, 1960, « Géographie linguistique dans la région d'Imintanout (Grand Atlas Marocain) », in *Actes du 1er Congrès International de Dialectologie Générale*, Bruxelles, Louvain.

(iv) Accurate studies treating a particular aspect of the grammar and generally related to the morphology, for example A. Basset, 1929.

(v) Synthesis studies, for example G. Marcy, 1931; and especially A. Basset, 1952.

(vi) Chrestomathies including tales, legends, proverbs, ethnographic texts, for example A. Roux, 1942; Ch. Pellat, 1955.

The zeal of the describers was mainly shown in the monograph genre, particularly in the design of textbooks for teaching-learning the language. One can easily understand the motivations behind this choice. In contrast, detailed studies on specific points of the grammar are scarce.

The completed studies are synchronic descriptions which usually focus on a single dialect. The comparison is restricted to neighbouring dialects without ever being systematically extended to other Berber dialects, much less to the other languages of the *Hamitic* group or to Semitic languages.

The works proper are most of the time composed of a grammatical sketch consisting of a few rough elements of phonetics, the description of nominal and verbal morphology, ethnographic texts and a glossary. The classification of verbal modalities into forms, groups and types varies from one author to another, thus betraying the limitations of their non-systematic approach.

In addition, in many cases, the authors project the grammatical categories of French onto the grammar of Berber. This is particularly true of the Berber aspectual values that are treated in a similar fashion to the temporal and moral values of French. For example, S. Biarnay (1908)<sup>18</sup> equates the preterit of primitive verbs in the factitive form of Wargla to the tenses of French, namely the past indefinite, the past definite and the past anterior, the pluperfect, the past conditional, the past and the pluperfect of the subjunctive, the future anterior and the past infinitive. In addition to the descriptions of some dialects, one of the major contributions of the dialectology of the colonial era is to have laid out the contours of the linguistic map of Maghreb Berberophony.

### 3.1 Algeria

According to A. Basset,<sup>19</sup> one third of the Algerian population was Berberophone. This population is divided into four groups located respectively in: (i) the north western and central Algeria, (ii) Kabylia, (iii) Shawya and finally, (iv) the southern areas with the south of Oran, Mzab and south of Constantine.

The Berberophone population is of variable density. It is estimated that Kabylia, the Aures, and Mzab group nearly 95% of the Berberophone speakers of Algeria; the Kabyles are the largest group. The four areas thus isolated by dialectologists

<sup>18</sup> Samuel Biarnay, 1908, *Étude sur le dialecte berbère de Ouargla*, E. Leroux, Paris.

<sup>19</sup> André Basset, 1952, *La langue berbère*, Oxford University Press for International African Institute, 4.

represent groupings whose dialects are homogeneous enough to be recognized as individual entities. However, variation (especially phonetic and lexical variation) is a fact which is attested sufficiently enough within each of these groupings to also make it possible to identify pockets in there.

The Algerian Berber dialects have been unevenly studied by the *Berberists* of the colonial era. On the basis of the bibliography given in A. Basset (ibid.), we note that:

- (i) 28 linguistic works are devoted to Kabylia, 13 of which are devoted to the dialects of Aït Iraten and Irjen.;
- (ii) 23 studies are related to the dialects of western and central Algeria, 6 of which are dedicated to the dialect of Beni Snous and 5 to the Beni Menacer dialect;
- (iii) 22 works have as an object the dialects of Shawya, 10 of which are devoted to the dialects of the Aures; and
- (iv) 14 studies focus on the southern dialects, 6 of which relate particularly to the Mozabite dialects.

We thus note that, from a quantitative perspective, the Berber dialects of Algeria have been the object of relatively important studies which perhaps outnumber those devoted to Moroccan dialects.

### 3.2 Tunisia

A. Basset (1952) estimated the proportion of Berberophone speakers in Tunisia as approximately 1% of the total population, nearly 40% of which are concentrated in Djerba. These speakers are divided into 13 communities situated in the south of Tunisia, 5 of which are in Djerba. The furthest community northwards is close to Gafsa. These communities are grouped in four groups located east of Gafsa, in Metmata, Fom Tataouine and Djerba.

The linguistic situation of Berber in Tunisia, as described in A. Basset (1952), has changed a little since then. Indeed, Th. G. Penchoen (1968)<sup>20</sup> noted, later on, that in Sened only the elderly still speak Berber. Note that, at the beginning of the century, this community was exclusively Berberophone (P. Provotelle, 1911).<sup>21</sup> However, the villages of Matmata and Fom Tataouine are still fully Berberophone. In Djerba, Guellala remains totally Berberophone while Sadwiikesh is half-Berberophone and Adjim is one third-Berberophone only. In Elmal, Berber is spoken by a few hundred people.

The linguistic literature devoted to the Berber dialects of Tunisia is neither plentiful nor thorough. Indeed, only a dozen works were intended to study the language and/or oral literature. Moreover, when these works are considered closely, there is no choice but to accept that with the exception of *Étude sur la Zenatia de*

---

<sup>20</sup> Thomas G. Penchoen, «La langue berbère en Tunisie et la scolarisation des enfants berbérophones», in *Revue Tunisienne des Sciences Sociales* 1968, 173-186.

<sup>21</sup> Paul Provotelle, 1911, *Étude sur la Zenatia de Qalaat Es-Sened*, Leroux, Paris.

*Qalaat Es-Sened* by Dr. P. Provotelle (1911), there is no large scale description. This study comprises general elements of the phonetics and morphology of the dialect of Sened, 7 transcribed and translated texts and a French-Berber glossary (of various dialects). Moreover, the interest aroused by the dialects is primarily historical. In most of the studies conducted, the point was to collect data, which is by the way often scattered and incomplete, on the structure of one of the chain links of Eastern Berber, some links of which, like those of Egypt and Libya, are in conditions that contribute little to their preservation, much less to their promotion.

### 3.3 Morocco

Of the Berber dialects of Morocco, it is the dialects of Tashlhit that have been studied most. The works of the German researcher H. Stumme on the dialect of Tazeroualt go back to the late XIX<sup>th</sup> century.<sup>22</sup> The different levels of the structure of these dialects are described: the lexicon (S. Cid Kaoui, 1907;<sup>23</sup> A. Jordan,<sup>24</sup> 1934; E. Destaing, 1920,<sup>25</sup> etc.) and morphology (É. Laoust, 1918, 1936). On the dialects of Central Morocco, there are some important studies like that of V. Loubignac (1924)<sup>26</sup> on the dialects of Zayan and Aït Sgougou and that of E. Destaing (1920) on the dialect of Aït Seghrouchen. Ethnographic texts have aroused the interest of several researchers, like A. Roux (1928, 1942), É. Laoust (1928) and Ch. Pellat (1947). The Rifyan dialects seem to be the stepchild of colonial research. It should be noted, however, that there are three voluminous studies: P. Sarrionandia (1905),<sup>27</sup> S. Biarnay (1917) and A. Renisio (1932), and the Dictionarios of E. Ibañez (1944, 1949).

Linguistic geography studies acknowledge the existence of three groups of Berber dialects, each of which is itself heterogeneous.

This tripartite division of Berberophones into the *Zenete*, *Berber* and *shluh* groups shows accordingly the existence of three sets of relatively individualized dialects corresponding to dialectal areas which are also referred to currently as *Tarifit*, *Tamazight* and *Tashlhit*. Besides this manifest diversity, there was no failure to stress, on the one hand, that within each group there is a more or less deep homogeneity, and, on the other hand, that the real differences are only evident at the extreme points of the area that the dialects cover, so much so that there never is an abrupt break between the dialects. Finally, it was also noted that, between the three areas, there are *transition zones* where the dialects intertwine.

---

<sup>22</sup> Hans Stumme, 1899, *Handbuch des Schilhsichen von Tazerwalt*, J. C. Hinrichs. Leipzig.

<sup>23</sup> Saïd Cid Kaoui, 1907, *Dictionnaire français-tachelh'it et français-tamazir't*, Leroux, Paris, 248 p.

<sup>24</sup> Antoine Jordan, 1934, *Dictionnaire berbère-français*, Rabat, Omnia, 1934, 159 p.

<sup>25</sup> Edmond Destaing, 1920, *Étude sur le dialecte berbère des Aït Seghrouchen (Moyen Atlas marocain)*, E. Leroux, Paris.

<sup>26</sup> Victorien Loubignac, 1924, *Textes dans les parlers Zaïan et Ait Sgougou*, Leroux, Paris.

<sup>27</sup> Pedro, Sarrionandia, 1905, *Gramática de la lengua rifeña*, Imprenta Hispano-Arábica, Tangier.

### 3.4. Libyan dialects

Libyan dialects are used in Zwara in the north-west; in Yafren, in Ghadames and Nalut in the west; Sokhna in Jbel Nefousa, Awdjila in the center of Libya; and in the south within Tuareg land. Differences between the structures of these dialects fall within the phonetics (stop dialects vs. spirant dialects) and the lexicon. It should be noted that the Tamasheq spoken by the Tuareg deviates from other dialects in many ways.

Numerous works are devoted to them:

- Dialects of Nefousa: *Vocabulaire berbère ancien* by Bossoutrot (1900); *Le Djebel Nefousa* by G. A. de Calassanti-Motyliniski (1899); *Due racconti* by A. Cesàro; *Loqman berbère* by R. Basset (1890); *Il berbero de Nefusi di Fassato* by F. Beguinot (1931); and *Berber Texts from Jebel Nefusi* by G. Buselli;
- Dialects of Ghadames: *Le parler berbère de R'dames* by G. A. de Calassanti-Motyliniski (1904); *À propos du parler berbère de Ghadames* by A. Basset (1945);
- Dialects of Sokna: *Il dialetto berbero de Sokna* by T. Sarnelli;
- Dialects of Awdjila: *Vocabulaire du langage des habitants d'Awdjelah* by Fr. Müller (1827); *Contributo alla conoscenza linguistica-etnographica dell'Oasi di Augila* by F. Zanon; and some notations in *Sul trattamento* by F. Beguinot (1924).

In addition, some Berber and Arab manuscripts were collected, for example, *Le manuscrit berbère de Zouagha* by G. A. de Calassanti-Motyliniski (1905).

### 3.5 Egyptian Dialects

At the extreme eastern tip of the Berber field *Jilan n issiwan*, dialect of the oasis of Siwa, located in the Egyptian territory on its border with Libya, has been the subject of several studies including: *Le dialecte de Siouah* by R. Basset (1890); *The Siwan Dialect Vocabulary* by C.V. B. Stanley (1912); *Eine Sammlung der über den berberischen Dialekt Oase Siwe* by H. Stumme (1914); *The Siwi Language* by W.S. Walker (1921); *Contributi agli studi sui Linguaggi viventi dell'Egitto e del Sudan egiziano* by F. Beguinot (1926); *Problème verbal dans le berbère de Siwa* by A. Basset (1935); and the well-known study *Siwa I, son parler*, by É. Laoust (1932).

The latest study is the most consistent work on the Siwa dialect. It consists of seven chapters:

- The first chapter relates to phonetics; the main characteristics of vowel and consonant articulations are described;
- The second chapter is devoted to the verbal morphosyntax, namely simple forms, derived forms and conjugation forms, namely imperative, perfect, and imperfect;
- The third chapter examines the name, gender and number, adjective, numeration and pronouns;
- The fourth chapter describes the behavior of particles: prepositions, adverbs, and conjunctions;
- The fifth chapter contains ethnographic texts and tales;

- The sixth chapter contains an Berber-French glossary; and
- The seventh and last chapters provide a French-Berber glossary.

The study of Siwan dialect reveals at least three facts, as follows: (i) considering its structures, this dialect belongs undoubtedly to Berber language family; (ii) more specifically, it belongs to Zenet group and it is close to the Libyan dialects of Sokna, Nefousa of Ghadames; and, finally, (iii) its structures are particularly affected by contact with Hilalian Arabic dialects in terms of lexical borrowing.

### 3.6 Sahelian Dialects

Tuareg dialects are the native languages of the communities located in Central Sahara within the Algerian, Libyan, Malian, Nigerian and Chadian territories. Besides the two general notes by A. Basset, namely *Notes sur les parlers touaregs du Soudan* (1934) and *Parlers touaregs du Niger et du Soudan* (1935), several studies have been devoted to various Tuareg areas; namely:

- The Hoggar dialects which benefited from the most significant studies, specifically *Le dictionnaire abrégé* by Father Ch. de Foucauld (1918-1920), and his *Notes pour servir à un essai de grammaire touareg* (1920); *Grammaire, dialogue et dictionnaire touaregs* by G. A. de Calassanti-Motyliniski (1908); and S. Cid Kaoui's *Dictionnaires* (1894, 1900), the *Essai de grammaire tamashek* by A. Hanoteau (1860), and *Observations grammaticales* by É. Masqueray (1896-1897);
- The Iwllimmen dialects and culture which have received some attention from Nicolas: *Les industries de protection* (1938) and *Tamesna, poésies et chansons* (1944);
- Dialects of Ajjer of Ghat, Kelle Tadili and Niger have hardly been studied;
- In contrast, Zenaga dialects of Senegal benefited from brief descriptions, including: *Les Zenaga tribus sénégalaises* by Faidherbe (1877); *Étude sur le dialecte zenaga* by R. Basset (1933), and the *Note sur les parlers zenaga* by A. Basset (1933).

In conclusion, four points emerge from this overview of the studies carried out during the colonial period on the Berber dialects:

(i) The western dialects (those of Algeria and Morocco) have been thoroughly studied in comparison with than those on the eastern dialects (Tunisia, Libya and Egypt) and Sahelian dialects (Tuareg and Zenaga). Undoubtedly, these studies represent the basis for the revival of the Berber language in the post-colonial period; (ii) these studies show that despite the isolation of Berber communities, there is a profound unity of the structures of the different dialects, they also reveal that the differences between the dialects are more significant in the phonetics and vocabulary than in morphosyntax; (iii) the comparison between Eastern and Western dialects indicates that the degree of deterioration of dialects structures is decreasing from East to West;

and finally (iv) everywhere, the contact between Arabic and Berber dialects conveys massive lexical borrowing from the first language. The borrowing is indeed the major factor of the Arabization of Berber populations; it is the prelude to the regression of Berberophony consecutively to the gradual arabization of the Berber people.

#### 4. Colonial Dialectology as “war booty”

In the various studies devoted to Berber dialects, there are general comments on the phonetics and sometimes the articulatory description of sounds, but there are no rigorous analyses of the phonological system, nor are there instrumental phonetic studies. Some specific studies have been devoted to phonological issues (*Cf.* H. Schuchardt, 1916, A. Basset, 1946; J. R. Applegate, 1959), but whole sections of the phonology remain to be brought forth, namely the status of phonological vs. phonetic units, the combination of sounds, the syllable, stress, intonation and rhythm.

The lexicon was of interest to Berberists only insofar as it was necessary to have dictionaries that would facilitate learning the dialects. There are some bilingual glossaries, French-Tashelhit (E. Destaing, 1920), Tashelhit-French (A. Jordan, 1934), Spanish-Tarifit (E. Ibañez, 1944) and Tarifit-Spanish (E. Ibañez, 1949). Lexicography, as a technique for compiling dictionaries, and lexicology, as the analysis of the paradigmatic and syntagmatic relations between *words*, are not part of the concerns of the *Berberists*. A large gap characterized the lexicon: there is no language dictionary in the Berber domain.

The study of the shape of words was the main concern of *Berberists*. We, thus, have a large number of descriptions of verbal and nominal forms of the dialects. Besides some general summaries (e.g. G. Marcy, 1931 and A. Basset 1934, 1952), there are accurate descriptions of the verb, the most impressive one being that of A. Basset (1929) on verb themes. Other studies are devoted to the noun (A. Basset, 1932; G. Marcy, 1934), the pronouns (A. Basset, 1933; G. Marcy 1933), government particles (E. Destaing, 1934), etc. Two observations must be acknowledged, however:

(i) Verb forms with the study of patterns and themes interested dialectologists more than did nominal forms;

(ii) The syntactic functions of the word - and even more those of the sentence - occupy a marginal position in the conducted work.

Finally, let us raise an issue of method, which is ultimately a theoretical problem. The morphological descriptions offered by *Berberists* generally fall into two opposing transoms: either the picture is painted in broad strokes and, therefore, inevitably superficial; or, on the contrary, the studies swarm with comments, *rules*, *exceptions*, *nota bene* and *notes* which give the impression of motley groups lacking any apparent systematicity.

When all is said and done, it seems that most of the work fulfilled during the colonial period is characterized by the lack of investigative tools capable of

organizing the facts into rigorous taxonomies and of bringing out significant generalizations about the workings of these facts.

Colonial research in the field of Berber dialectology has, thus, produced relatively diversified works in terms of their nature, their purpose, their methods and the sectors invested. The works carried out are quantitatively of significance and qualitatively of unequalled value. A fairly impressive amount of work on Berber dialects has been carried out; however, when the researcher takes time and struggles to make a critical assessment of this work, he notices that in addition to systematic and thorough studies, there are descriptions which are not that satisfactory and which are in any case difficult to exploit. In making an inventory, we realize that the different levels of the grammar of Berber have been unevenly studied; phonology has received only cursory attention, and lexicology is no better off. However, morphology has been described relatively thoroughly, while the syntax of the sentence is almost totally absent from the studies conducted.

The researchers involved in analyses which are of a fundamental nature or in application studies can only enjoy the work done by predecessors. It is incumbent upon them to separate the wheat from the chaff, to fill the gaps by drawing on the new techniques of linguistic description, considering the facts of Berber within the framework of recent linguistic theories while having the pragmatic concern of responding to social expectations, particularly in terms of the teaching of Berber. If the French language is to us, in the words of Kateb Yacine, a *war booty* to be used without a complex in literary creation, we can also say that the science produced during the colonial era on the peripheral languages and cultures is a booty to be wisely appropriated outside of any ideological timidity.

Postcolonial Berber linguistics received two significant contributions. First, there is the contribution of L. Galand (2002),<sup>28</sup> who has capitalized and improved the Berberist dialectology of the previous period and has durably marked the next generation in terms of training and research. Secondly, there is the contribution of the new scientific community that has been enriched since the 1970s with Western linguists and Berber native-speaker linguists. This conjunction of renewed dialectology and modern linguistics has enabled Berber to constitute an original, successful, scientific sub-field in the global field of linguistic research. This is evidenced by the work done in phonology, morphology and syntax, and lexicology. This generation has itself trained other linguists who are now teams that supervise Berber linguistics students in universities. It is hoped that these graduates in linguistics will be taking over in the domain of training as well as that of research, be it basic or applied research.

The institutionalization of research is another new phenomenon that has helped strengthen the position of Berber by providing it with permanent structures that provide the human, material and logistic resources necessary for its development and

---

<sup>28</sup> Lionel Galand, 2002, *Études de Linguistique Berbère*, Peeters, Paris-Louvain.

its implementation in education media, cultural production and public life in general. It is the role assigned partly to the *Haut Commissariat à l'Amazighité* (HCA) in Algeria and the Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM) in Morocco, and in part to academic institutions, including Amazigh departments and tracks.

## 5. Conclusion

In addition to the symbolic harvest represented by colonial dialectology, the achievements of modern linguistic research are undoubtedly a cognitive capital that strengthens the position of Berber in its competition with other languages coexisting with it in the Moroccan linguistic market. Thus, benefiting from the contribution of the theories and methods of modern linguistics, Berber moves from a non-scientific object to an independent language-subject that is liable to an appropriate planning of its structures, particularly at the lexical level, and to relevant implementation measures in various institutions. As a result, Berber escapes from the field of common sense, dominated by approximate, superficial and politically biased attempts to benefit from efficient cognitive approaches and thus integrate the field of knowledge. This passage from a common sense object variety to a language endowed with a cognitive capital reinforces the process of the revitalization of Berber since the early XXI<sup>st</sup> century. This process is a part of a strategy in which *Amazighness* serves as the nucleus of identity crystallization through the mobilization of legitimacy in a two-fold fashion: historical legitimacy based on the indigenusness of Amazigh people, and legitimacy based on human rights, namely linguistic and cultural rights.<sup>29</sup>

## REFERENCES

- Applegate, Joseph, R., 1970, « The Berber Languages », in Thomas A. Sebeok (ed.), *Current trends in Linguistics*, vol. 6, *Linguistics in South West Asia and North Africa*, Mouton, The Hague, 586-661.
- Aspinion, Robert, 1953, *Apprenons le berbère: initiation aux dialectes chleuhs*, Éditions Félix Moncho, Rabat.
- Basset, André, 1945, *À propos du parler berbère de Ghadames*, Imprimerie Imbert, Alger.
- \_\_\_\_\_, 1952, *La langue berbère*, Handbook of African Languages, Part I, Oxford University Press, Oxford.
- \_\_\_\_\_, 1890, *Loqman berbère* Leroux, Paris.
- Beguinot, Francesco, 1924, « Sul trattamento delle consonanti *b, v, f*, in berbero », in Estratto dei *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, vol. XXXIII, fasc. 7-12, 1-14.
- \_\_\_\_\_, 1926, « Contributo agli studi sui linguaggi viventi dell'Egitto e del Sudan anglo-egiziano », in *L'opera degli italiani per la conoscenza dell'Egitto e per il suo risorgimento civile ed economico*, Roma.

---

<sup>29</sup> Ahmed Boukous, 2011, *op. cit.*

- \_\_\_\_\_, 1931 [1942], *Il berbero Nefûsi di Fassâto: grammatica, testi raccolti dalla viva voce, vocabolarietti*, Istituto per L'Oriente, Roma.
- Biarnay, Samuel, 1908, *Étude sur le dialecte berbère de Ouargla*, E. Leroux, Paris.
- Bougchiche, Lamara, 1997, *Langues et littératures berbères des origines à nos jours. Bibliographie internationale et systématique*, Ibis Press, Paris.
- Boukous, Ahmed, 1989, « Les études de dialectologie berbère », in *Langue et société au Maghreb. Bilan et perspectives*. Série Colloques et Séminaires n° 13. Faculté de Rabat, 119-134.
- \_\_\_\_\_, 2011, *Revitalizing the Amazigh Language. Stakes, challenges, and Strategies*, IRCAM Publications, Rabat.
- Bossoutrot, Auguste, 1900, « Vocabulaire berbère ancien (dialecte du Djebel Nefousa) », in *Revue Tunisienne*, 489-507.
- Buselli, Gennaro, 1921, « Testi berberi del Gebel Nefûsa », in *L'Africa Italiana*, 26-34.
- \_\_\_\_\_, 1924, « Berber Texts from Jebel Nefûsi », in *Journal of the African Society*, 285-293.
- Calassanti-Motyliniski (de), Gustave Adolphe, 1898, *Le Djebel Nefousa: transcription, traduction française et notes avec une étude grammaticale*, Ernest Leroux, Paris.
- \_\_\_\_\_, 1904, *Le parler berbère de R'dames*, E. Leroux, Paris.
- Calvet, Louis-Jean, 1974, *Linguistique et colonialisme*, Payot, Paris.
- Cesàro, Antonio, 1949, « Due racconti in linguaggio nefusi », in *Annali Istituto Universitario Orientale, Sezione Linguistica*, 3, 395-404.
- Cid Kaoui, Saïd 1907, *Dictionnaire français-tachelh'it et français-tamazir't*, Leroux, Paris, 248 p.
- Dallet, Jean Marie, 1982, *Dictionnaire kabyle-français (parler des At-Mangellat)*, SELAF, Paris.
- Delheure, Jean, 1987, *Agerraw n iwalen teggargarent-tarumit / Dictionnaire ouargli-français*, SELAF, Paris.
- Faidherbe, Louis L., 1877, *Le Zenaga des tribus sénégalaises*, Paris.
- Foucauld, Charles (de), 1951-52, *Dictionnaire touareg-français*, 4 vols., Imprimerie Nationale de France, Paris.
- Galand, Lionel 1960, « Géographie linguistique dans la région d'Imintanout (Grand Atlas Marocain) », in *Actes du 1er Congrès International de Dialectologie Générale*, Bruxelles, Louvain.
- \_\_\_\_\_, 1985, « La langue berbère existe-t-elle ? », in *Mélanges linguistiques offerts à Maxime Rodinson*. Supplément 12 aux Comptes rendus du GLECS, Geuthner, Paris, 175-184.
- \_\_\_\_\_, 2002, *Études de Linguistique Berbère*, Peeters, Paris & Louvain.
- Hanoteau, Adolphe, 1858, *Essai de grammaire kabyle, renfermant les principes de ce langage berbère parlé par les populations du versant nord du Jurjura et spécialement par les Igaouaouen ou Zouaoua, avec des textes et traductions, suivi de notes et d'une notice sur quelques inscriptions en caractères dits tîfinar' et en langue tamacher't*, Bastide, Alger.
- \_\_\_\_\_, 1860, *Essai de grammaire de la langue tamachek', renfermant les principes du langage parlé par les Imouchar' ou Touareg, avec des textes, poésies, conversations et traductions, suivi d'une notice sur la carte annexe et des fac-similés d'écritures tîfinar'*, Imprimerie impériale, Paris.

- Huyghe, G., (Père), 1906, *Dictionnaire français-chaouïa (Qamūs rūmi-caui)*, Jourdan, Alger.
- \_\_\_\_\_, 1907, *Dictionnaire chaouïa-arabe-kabyle-français*, Jourdan, Alger.
- Ibañez, Esteban, 1944, *Diccionario Español-Rifeño*, Instituto de Estudios Africanos, Madrid.
- \_\_\_\_\_, 1949, *Diccionario Rifeño-Español (Etimológico)*, Instituto de Estudios Africanos, Madrid.
- Jordan, Antoine, 1934, *Dictionnaire berbère-français*, Rabat, Omnia, 159 p.
- Lanfry, Jacques, 1973, *Ghadamès. II. Glossaire (parler des Ayt Waziten)*, Le Fichier périodique, Fort-National.
- Laoust, Émile, 1920 *Mots et choses berbères, notes de linguistique et d'ethnographie, dialectes du Maroc*, A. Challamel, Paris, XX-531 p.
- Loubignac, Victorien, 1924, *Textes dans les parlers Zaïan et Ait Sgougou*, Leroux, Paris.
- Masqueray, Émile, 1896-1897, *Observations grammaticales sur la grammaire touareg et textes de la tamahaq des Taïtoq*, Éd. René Basset, Maurice Gaudefroy-Demombynes, E. Leroux, Paris.
- Müller, Fr., 1827-29, *Vocabulaire de la langue des habitants d'Audjela. In Relation d'un voyage dans al Marmarique, la Cyrenaique et les oasis d'Audjelah et de Maradeh*, Pacho Raymond, Paris.
- Nicolas, Francis, 1938, « Les industries de protection chez les Twaregs de l'Azawagh », in *Hespéris*, 43-84.
- \_\_\_\_\_, Tamesna, 1950, *Les loullemmeden de l'Est ou Touareg Kel-Dinnik*, Imprimerie nationale, Paris.
- Penchoen, Thomas G., « La langue berbère en Tunisie et la scolarisation des enfants berbérophones », in *Revue Tunisienne des Sciences Sociales* 1968, 173-186.
- Provotelle, Paul, 1911, *Étude sur la Zenatia de Qalaat Es-Sened*, Leroux, Paris.
- Renisio, Amédée, 1932, *Étude sur les dialectes berbères des Beni Iznassen, du Rif*
- Sarnelli, Tommaso, 1924, « Il dialetto berbero de Sokna: materiali lessicali, testi manoscritti in caratteri arabi, con trascrizione e traduzione », in *Società Africana d'Italia*, 1924, 1-45.
- Sarriondandia, Padro, 1905, *Gramática de la lengua rifeña*, Imprenta Hispano-Arábica, Tangier.
- Stanley, C. V. B., 1912 « The Siwan Language and Vocabulary, Proper Names, Siwan Money, Weights and Measures (continued from the Journal of April, 1912.), The Siwan Language », in *Journal of the Royal African Society*, 11 (44), 438-457.
- Stumme, Hans, 1899, *Handbuch des Schilħischen von Tazerwalt*, J. C. Hinrichs. Leipzig.
- Zanon, Fernando, 1933, « Contributo alla conoscenza linguistico-etnografica dell'oasi di Augila », in *L'Africa Italiana*, vol. 5, 259-270.

## RÉSUMÉ

L'objet principal de cet article est de donner un aperçu de la littérature consacrée à la dialectologie coloniale couvrant divers domaines du domaine berbère (ou amazighe). Les questions traitées sont les effets de l'idéologie sur la dialectologie coloniale, les principes fondamentaux de la politique coloniale propres à la matière de la langue, à savoir le cadre politique, le statut des chercheurs, les institutions en charge de la recherche sur le terrain; et

l'évaluation de la littérature axée sur les dialectes berbères, ses forces et ses faiblesses. Enfin, l'accent est mis sur l'une contribution posteriori de la dialectologie coloniale au processus de revitalisation berbère dans le renouveau amazighe au cours de la période post-indépendance.

FEDERICO CRESTI

### **Conoscenza scientifica e politica coloniale: Francesco Beguinot, l'impresa di Tripoli ed un progetto incompiuto di 'Storia dei Berberi' (1911-1923)**

Una recente ricerca d'archivio sulle minoranze berbere del *Jabal Nafūsa* in epoca coloniale<sup>1</sup> ha messo in luce alcuni documenti che si riferiscono alla presenza in Libia di Francesco Beguinot, alle sue attività scientifiche e ai rapporti da lui intrattenuti con le amministrazioni che si occuparono delle questioni libiche tra il 1911 e l'inizio dell'era fascista: il ministero degli Affari esteri prima ed in seguito il ministero delle Colonie.<sup>2</sup>

Come è risaputo, fu proprio in coincidenza con la decisione del governo italiano di impadronirsi delle province libiche dell'impero ottomano che Beguinot si iniziò al mondo berbero, destinato a diventare il centro dei suoi studi: in effetti fu per la prima volta in Libia proprio nel 1911, l'anno dello sbarco delle truppe italiane a Tripoli.

Nel quadro della travagliata conquista della Quarta sponda la questione berbera cominciò a porsi poco tempo dopo l'inizio dell'impresa. Fu subito chiaro che nel territorio della Libia occidentale, che più tardi divenne la Colonia Tripolitania, la resistenza e la lotta armata contro l'occupazione vedevano tra i protagonisti principali la popolazione berbera del *Jabal Nafūsa*,<sup>3</sup> sotto la guida di Sulayman al-Bārūnī.

---

<sup>1</sup> Federico Cresti, *Due volte minoranza: i berberi ibaditi del Jabal Nafūsa (Libia occidentale) nella visione coloniale. Note sui documenti dell'Archivio storico del ministero dell'Africa italiana dall'inizio dell'impresa di Tripoli alla fine della prima guerra mondiale (1911-1918)*, in corso di stampa. Nel corso della ricerca ho esaminato gli incartamenti dell'Archivio storico del ministero dell'Africa italiana conservati presso l'Archivio storico-diplomatico del Ministero degli Affari esteri a Roma. Vi farò riferimento con la dicitura: *ASMAI*, Libia, seguita dal numero del fascicolo e del sotto fascicolo. Il lavoro è stato svolto nell'ambito dell'attività dell'unità di ricerca di Catania (Dipartimento di Scienze politiche e sociali) in un Progetto di ricerca di interesse nazionale (PRIN 2011): l'unità di ricerca ha al centro della sua analisi le minoranze nei paesi dell'Africa mediterranea in età contemporanea.

<sup>2</sup> Il ministero delle Colonie fu istituito con la legge 6.7.1912, n. 749.

<sup>3</sup> Nel quadro dell'amministrazione ottomana il territorio berbero era compreso all'interno del "Livà del Gebel", che riuniva le popolazioni di lingua berbera del *Jabal Nafūsa* nella parte nord-occidentale della Tripolitania, al confine con la Tunisia (Laura Vecchia Vaglieri, 1934, "La

Membro di una delle più importanti famiglie ibadite della regione ed eletto al parlamento di Istanbul come rappresentante della provincia berbera dopo i mutamenti istituzionali che avevano fatto seguito al colpo di stato del comitato di Unione e progresso, al-Bārūnī era in Libia all'epoca dell'inizio dell'occupazione italiana. Insieme ad altri settanta capi e notabili della provincia si era subito recato dal comandante delle forze armate turche per incitarlo alla resistenza. Era stato in seguito tra gli organizzatori dell'insurrezione armata che tra il 23 e il 26 ottobre 1911 aveva travolto e massacrato i bersaglieri italiani a Shara al-shatt ed in altri sobborghi non lontano da Tripoli: ai combattimenti intorno alla città avevano preso parte i volontari del Gebel occidentale,<sup>4</sup> che al-Bārūnī aveva comandato nella battaglia di Sīdī al-Hānī.<sup>5</sup>

Più tardi la regione berbera si era trovata ancora al centro dell'attenzione per il suo rifiuto di accettare la dominazione italiana alla fine della prima guerra italo-turca: in seguito al trattato di Ouchy con cui l'impero ottomano abbandonava le sue antiche province libiche (18 ottobre 1912), in uno dei più importanti villaggi berberi, Yafran, era stata proclamata l'indipendenza del Gebel e di gran parte della Tripolitania. Qualche tempo più tardi al-Bārūnī aveva indirizzato al "rispettabile Comandante dell'esercito italiano nella città di Tripoli" una lettera in cui si poteva leggere:

« Per mettere in esecuzione il desiderio della maggioranza della popolazione del litoraneo [sic] di Tripoli, di tutti gli abitanti del Gèbel Gàrbi,[<sup>6</sup>] del sud della Tripolitania che va fino al Sahara e Fezzàn e per applicare il testo del firmano del Sultano, che chiaramente accorda indipendenza al popolo della Tripolitania, fu deciso di accettare l'indipendenza. Io fui incaricato [...] di proclamare tale indipendenza e di organizzare un governo le basi del quale riposeranno sulla legge del Corano e su codici ispirati a civiltà e progresso che verranno modulati su quelli delle nazioni civili [...] ».<sup>7</sup>

---

partecipazione di Suleimàn el-Barūni alla guerra di Libia", in *L'Oltremare*, VIII, n. 2, febr., 70). Per una sintesi di carattere storico e geografico sulla regione berbera cf. Francesco Beguinot, 1934, "Nefūsah", in *Enciclopedia italiana*, XXIV, 500-501; *Idem*, 1930, "Berberi", in *Enciclopedia italiana* VI, 684-688; *Idem*, 1993, "al-Nafūsa", in *Encyclopaedia of Islam*, n. ed., vol. VII, Brill, Leiden, 892-894; K. S. McLachlan, 1993, "Nafūsa, Djabal", in *Encyclopaedia of Islam*, n. ed., vol. VII, Brill, Leiden, 894-895; Jacques Taïeb, 2012, "Nefoussa (Djebel): Géographie, Histoire et Société", in *Encyclopédie berbère*, 33| N – Nektiberes, 5353-5359. Un saggio recente, in cui agli aspetti storici si affiancano gli avvenimenti e gli sviluppi odierni del berberismo, è Anna Maria Di Tolla, 2012, "I berberi del Gebel Nefusa tra rivoluzione e identità culturale", in Anna Maria Di Tolla - Ersilia Francesca (a cura di), *La rivoluzione ai tempi di internet. Il futuro della democrazia nel Maghreb e nel mondo arabo*, Università degli studi di Napoli "L'Orientale", Il Torcoliere, Napoli, 73-91.

<sup>4</sup> Angelo Del Boca, 1993, *Gli italiani in Libia. Tripoli bel suol d'amore 1860-1922*, Mondadori, Milano, 139-140.

<sup>5</sup> Laura Veccia Vaglieri, 1934, *op. cit.*, 71.

<sup>6</sup> Cioè la montagna occidentale: era l'altro nome con cui in arabo si indicava la regione del Nafūsa.

<sup>7</sup> Governo della Tripolitania, Ufficio politico-militare, *Notizie su Suleimàn el-Barūni*, allegato n. 4, 39, in *ASMAI*, Libia 150/14-59.

Le ragioni della resistenza berbera non erano ben comprese: secondo alcuni erano il risultato degli intrighi di al-Bārūnī e delle sue ambizioni politiche, secondo altri erano in rapporto con il particolarismo etnico e religioso della popolazione e con il suo desiderio di autonomia e di autogoverno. Veniva correntemente ricordata nel dibattito una delle caratteristiche che distinguevano i berberi del *Jabal Nafūsa* dagli arabi che costituivano il nucleo principale della popolazione libica: l'appartenenza alla dottrina ibadita, un'interpretazione minoritaria del credo musulmano considerata eretica dalla maggioranza arabo-sunnita. All'ibadismo aderivano anche altri raggruppamenti berberi dell'Africa settentrionale, in particolare nella regione sahariana dello M'zab, in Algeria, e in pochi centri della vicina Tunisia.

A quell'epoca la conoscenza del territorio berbero della Libia e della sua popolazione era alquanto imprecisa: aldilà delle scarse descrizioni nei trattati di geografia generale,<sup>8</sup> se ne avevano poche informazioni più specifiche, soprattutto di carattere linguistico, a partire da studi o da rari resoconti di viaggio francesi.<sup>9</sup> Una conoscenza più precisa della società berbera, delle sue vicende storiche e della sua cultura sembravano necessarie ai funzionari dell'amministrazione italiana che affrontavano i problemi della gestione degli affari politici del territorio libico. In questo ambito si inserisce l'opera di Francesco Beguinot, che all'epoca della conquista di Tripoli era poco più che trentenne: egli divenne nel corso del primo decennio dell'impresa coloniale un autorevole referente scientifico per le questioni relative alle popolazioni berbere e al loro territorio.

Il primo contatto con la Libia di Beguinot si realizzò nella primavera del 1911, quando fu chiamato a far parte di una missione di studio finanziata dal ministero degli Esteri poco tempo prima che il governo Giolitti decidesse di lanciare le operazioni militari:

« Gli interessi che lo Stato italiano nutriva per la Libia [...] indussero il Ministero degli Esteri a organizzare una missione archeologica in Cirenaica e Tripolitania [...] si ritenne utile aggregarvi anche un linguista che, su designazione della Scuola orientale dell'Università di Roma, fu il Beguinot ».<sup>10</sup>

Era la prima volta che il giovane studioso si recava nel paese e questo avvenimento costituì un punto di svolta di fondamentale importanza per la sua

---

<sup>8</sup> Elisée Reclus, 1890, *Nuova geografia universale*, vol. XI, II, Vallardi, Milano, 67-68.

<sup>9</sup> Adolphe de Calassanti-Motylinski, *Le Djebel Nefousa. Transcription, traduction française et notes avec une étude grammaticale*, Jourdan, Alger 1885; René Basset, 1899, "Les sanctuaires du Djébel Nefousa", in *Journal Asiatique*, serie IX, t. XIII, 423-470; t. XIV, 1899, 88-120; Henry Méhier de Mathuisieulx, 1903, *À travers la Tripolitaine*, Hachette, Paris; *Idem*, 1904, *Rapport sur une mission scientifique en Tripolitaine*, Imprimerie Nationale, Paris; *Idem*, 1906, *La Tripolitaine ancienne et moderne*, Leroux, Paris.

<sup>10</sup> Tullio De Mauro, 1965, *ad vocem* "Beguinot, Francesco", in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. VII, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 542.

futura carriera scientifica ed accademica. Fino ad allora Beguinot, che già durante il periodo liceale aveva mostrato interesse per le lingue semitiche e che nel corso degli studi universitari a Roma aveva approfondito la conoscenza dell'arabo sotto la guida di Celestino Schiaparelli, sembrava piuttosto orientato verso la conoscenza delle lingue e della storia della regione etiopica.<sup>11</sup> Il suo interesse per il mondo berbero inizia a svilupparsi proprio nel 1911, in occasione di una missione che si proponeva soprattutto scopi di carattere archeologico.

La missione era stata decisa dopo la presentazione di un progetto da parte di Federico Halbherr, che da diversi anni dirigeva gli scavi archeologici italiani nell'isola di Creta.<sup>12</sup> Halbherr aveva prospettato fin dal 1903 agli organi governativi l'opportunità di fare di Creta una "base d'operazione per una serie di esplorazioni più vaste nei paesi del bacino orientale del Mediterraneo [... dove altre regioni] attira[va]no l'interesse scientifico – e dal punto di vista italiano non quello solamente".<sup>13</sup> Ottenuti i fondi necessari per mettere in atto il progetto, nella primavera del 1910 aveva compiuto un primo viaggio in Libia insieme allo storico Gaetano De Sanctis. L'anno successivo vi si erano recati con lui Salvatore Aurigemma e Francesco Beguinot.<sup>14</sup>

Dopo essere stato per qualche tempo a Bengasi in attesa dell'organizzazione di una spedizione verso l'interno della Cirenaica per individuarne le zone di interesse archeologico, nel mese di maggio Beguinot venne inviato in Tripolitania insieme ad Aurigemma, "colle istruzioni di tentare una gita a Zuara, l'antica Tripoli o Sabratha, e poi una ai castelli ed ai senam della regione tra Homs e Msellata".<sup>15</sup>

Nell'estate del 1911 Beguinot era a Zuwāra, un centro della costa mediterranea a non grande distanza dalla frontiera con la Tunisia, e approfittò di questa

<sup>11</sup> "A ventidue anni, non ancora laureato, pubblicò un primo lavoro, cioè la traduzione e il commento della *Cronaca abbreviata d'Abissinia* [...] condusse a termine brillantemente la tesi sugli Etiopici nelle fonti greche, laureandosi nel 1904 col massimo dei voti [...] nel 1910 poté conseguire la libera docenza in lingue semitiche e storia dell'Abissinia" (*ibidem*).

<sup>12</sup> Federico Halbherr, che ricoprì la cattedra di Epigrafia e antichità greche presso l'università di Roma, iniziò le sue esplorazioni a Creta nel 1884; la missione archeologica italiana nell'isola fu istituita nel 1899.

<sup>13</sup> Cit. in Marta Petricioli, 1985, *Le missioni archeologiche italiane nei paesi del Mediterraneo: uno strumento alternativo di politica internazionale*, in Vincenzo La Rosa (a cura di), *L'archeologia italiana nel Mediterraneo fino alla seconda guerra mondiale*, Atti del convegno, Catania 4-5 novembre 1985, Centro di studi per l'archeologia greca del CNR, Tip. Leone, Catania 1986, 17.

<sup>14</sup> *Ibidem*. L'archeologo Salvatore Aurigemma (1885-1964) fu qualche tempo più tardi (dal 1912 al 1919) direttore delle Antichità della Tripolitania.

<sup>15</sup> Antonino Di Vita, *Tripolitania e Cirenaica nel carteggio Halbherr: fra politica e archeologia*, in Vincenzo La Rosa (a cura di), *L'archeologia italiana... cit.*, 82. L'autore fa riferimento alle istruzioni date da Halbherr ai due collaboratori citando una lettera del 24.5.1911 pubblicata in Silvio Accame, *F. Halbherr e G. De Sanctis. Pionieri delle Missioni Archeologiche Italiane a Creta e in Cirenaica (dal carteggio De Sanctis 1909-1932)*, 1984, Studi dell'Istituto italiano di storia antica, n. 34, Roma, 102.

occasione per raccogliere materiali di studio e per una prima analisi del dialetto berbero parlato dalla sua popolazione:<sup>16</sup> come fu affermato più tardi, la scoperta di un'isola linguistica berbera in quella località costituì uno degli elementi più interessanti portati in luce dalla spedizione.<sup>17</sup>

Poco tempo dopo, agli inizi di ottobre, le truppe italiane sbarcarono a Tripoli ed in altri centri della costa libica. Alla fine dell'anno successivo Beguinot era nuovamente in Cirenaica, continuando la sua attività nel quadro della missione archeologica italiana. Una sua lettera indirizzata ad Halbherr da Bengasi alla fine del 1912 mostra che nell'anno trascorso aveva approfondito la riflessione legata allo studio delle popolazioni berbere, maturando il suo interesse per la questione non solamente dal punto di vista linguistico, ma anche per le sue ripercussioni di carattere politico. Come afferma Antonino Di Vita il testo allegato a questa lettera, con il titolo "Note sui Berberi", datata 29 dicembre 1912 e conservato nell'archivio della Scuola archeologica italiana di Atene,

«è certo il primo scritto sui Berberi di Libia del Beguinot in cui tra l'altro viene sottolineato il "notevole interesse politico" di una carta delle aree berberofone, al fine della conquista del Paese, data l'esistenza, già studiata dai Francesi e provata dalla nostra Missione in Libia di un vivo antagonismo "tra questi antichissimi abitatori dell'Africa e gli Arabi invasori, specialmente nomadi e seminomadi. Essi nonostante l'assimilamento Religioso si sentono del tutto diversi e assai superiori per sangue, per moralità di vita ai Beduini..."».<sup>18</sup>

La "carta delle aree berberofone" costituiva senza dubbio per le autorità militari un utile strumento di conoscenza del territorio che doveva ancora essere conquistato. Se Beguinot aveva iniziato ad elaborarla, aveva potuto farlo solamente riunendo le notizie ricavate dai pochi studi esistenti, o in tutti i casi da informazioni indirette: a quell'epoca mi sembra impossibile che potesse avere in proposito conoscenze sufficientemente approfondite. Forse la sua lettera era un modo per sollecitare, attraverso Halbherr, un incarico di ricerca più specificamente indirizzato all'approfondimento della questione... Quel che è certo è che qualche tempo dopo realizzò compiutamente la carta linguistica, che fu data alle stampe dal ministero delle Colonie nel 1914.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> «Particolarmente rischioso fu il suo lavoro di raccolta di materiali linguistici nell'estate del 1911, che agli trascorse a Zuwārah [...] studiando il dialetto berbero della popolazione locale, dialetto fino ad allora del tutto sconosciuto ai berberisti europei» (Tullio De Mauro, *ad vocem Beguinot... cit.*, 543).

<sup>17</sup> Salvatore Aurigemma, "Federico Halbherr e la missione archeologica italiana in Cirenaica e in Tripolitania", in *Africa Italiana*, III, 1930, 249-250.

<sup>18</sup> Antonio Di Vita, *Tripolitania e Cirenaica... cit.*, 87, nota 30.

<sup>19</sup> «L'area linguistica Berbera, alla scala di 1:15.000.000 – Cartina speciale, di m 0,26 x 0,36, pubblicata nel 1914 [...]», in Carlo Traversi, *Storia della cartografia coloniale italiana*, 1964,

Tra la proclamazione dell'indipendenza tripolitana a Yafran alla fine del 1912 ed i primi mesi del 1913 la situazione politica nella regione berbera era profondamente mutata: le truppe italiane avevano affrontato e sconfitto le truppe di al-Bārūnī nella battaglia di al-Asāb'a, e molti dei capi della resistenza berbera avevano dovuto fuggire aldilà della frontiera. Anche una parte della popolazione aveva preso la strada dell'esilio, trovando rifugio nella vicina Tunisia. La fine della repubblica era stata sancita dall'avanzata delle truppe di occupazione nel corso del mese di aprile 1913, che aveva interessato tutti i principali centri della regione berbera.<sup>20</sup>

Ai combattimenti contro i berberi avevano partecipato anche alcune bande arabe sotto la guida di Muhammad Fekīnī che si erano messe al servizio degli italiani. Muhammad Fekīnī era uno dei principali rappresentanti della tribù araba degli al-Rujbān, che popolava la regione pianeggiante alle falde della montagna berbera, ed era un nemico acerrimo di Sulayman al-Bārūnī. Il suo schieramento dalla parte degli italiani rafforzava l'idea di un'insanabile rivalità tra gli arabi ed i berberi, di cui il governo italiano avrebbe potuto trarre profitto per facilitare il controllo del paese.

È in questo quadro che Beguinot fu sollecitato a concentrare la sua attenzione e le sue indagini sulla situazione del paese berbero. Si può affermare con una certa sicurezza che tra il 1912 ed i primi mesi del 1913 i suoi rapporti con l'amministrazione coloniale avevano assunto una forma diretta: ne testimoniano alcuni tra i documenti esaminati, in cui si fa riferimento ad una missione nel corso del 1913, quando "fu per alcuni mesi nel Gebel tripolitano [...] allo scopo di compiere studi linguistici ed etnografici".<sup>21</sup> Se non è da escludere che il viaggio sia stato messo a profitto per un approfondimento delle conoscenze scientifiche, l'obiettivo che il ministero delle Colonie si proponeva inviandolo sul *Jabal Nafūsa* era di carattere politico: la missione doveva fornire, su sollecitazione dello stesso ministro Bertolini, elementi di valutazione e proposte per l'amministrazione della provincia.

Fu probabilmente tra i risultati di questa missione una relazione inviata al ministero nel luglio 1913, che non ho trovato nell'archivio e di cui sono conosciuti solamente alcuni riferimenti citati in un promemoria riassuntivo. Da questa relazione emergevano due principali dati di fatto:

« 1° Che alcuni nuclei berberi mostrano caratteri di maggiore docilità rispetto a parecchie popolazioni arabe.

---

Ministero degli Affari esteri, Comitato per la documentazione dell'opera dell'Italia in Africa, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma, 117.

<sup>20</sup> Francesco Corò, 1938, "Suleiman El Baruni, il sogno di un principato berbero e la battaglia di Asāba (1913)", in *Gli Annali dell'Africa italiana*, I, n. 3-4, dic. 958; Angelo Del Boca, 1994, *op. cit.*, 212-214.

<sup>21</sup> Ameglio a Ministero delle Colonie [da adesso: MC], 9.4.1916, in *ASMAI*, Libia 132/3-27.

2° Che l'antico e fiero contrasto tra i due elementi etnici si è in questi ultimi tempi attenuato, ma non è del tutto spento ».<sup>22</sup>

Di fronte a questa realtà il ministero aveva proposto allo studioso due quesiti: il primo riguardava l'opportunità di organizzare il governo dei territori berberi secondo uno statuto amministrativo diverso rispetto a quello dei territori arabi, tenendo conto "dei loro caratteri etnografici differenziali",<sup>23</sup> il secondo riguardava l'opportunità di rinvigorire le differenze ed i contrasti tra la popolazione berbera a quella araba, mettendo in atto una "politica dei contrappesi".<sup>24</sup>

Ai due quesiti Beguinot (condividendo l'opinione di alcuni alti funzionari del governo di Tripoli) aveva dato un parere negativo: per giustificare questo parere faceva notare che, in una fase caratterizzata da decadenza sociale e culturale – come era quella che aveva fatto seguito all'occupazione militare italiana –, i berberi davano prova di quieto vivere e di sottomissione, mentre nei tempi andati, quando la loro personalità nazionale aveva potuto affermarsi apertamente, avevano al contrario "dato prove non dubbie di spirito irrequieto e rivoltoso".<sup>25</sup> Inoltre dopo l'occupazione e l'uscita di scena di Sulaymān al-Bārūnī il territorio era calmo, e sembrava cosa inopportuna rinfocolare motivi di rivalità e di lotta tra le popolazioni sottomesse, che potevano prendere lo spunto da una ingiustificata diversità di trattamento da parte dell'autorità italiana.

Nel corso della sua missione in Libia Beguinot fu coinvolto dal ministero delle Colonie anche nelle trattative per la pacificazione e per favorire il rientro di quanti erano fuggiti in Tunisia nel corso delle operazioni militari. Secondo le informazioni del consolato di Tunisi Beguinot era a Gabès ("insieme al capitano Carlini") nel corso del mese di maggio del 1913.<sup>26</sup> La missione aveva lo scopo di convincere i rappresentanti più autorevoli della popolazione espatriata a tornare in Libia e ad

---

<sup>22</sup> *Promemoria circa la relazione sui berberi del Gebel Nefusa*, bozza dattiloscritta di tre pagine con correzioni, s.a. [il direttore generale degli Affari politici del ministero, Giacomo Agnesa?], s.d., in *ASMAI*, Libia 132/3-27. La relazione di Beguinot a cui si accenna in questo *Promemoria* avrebbe dovuto essere in questo fascicolo, ma non vi si trova.

<sup>23</sup> *Ivi*, 1. Il ministro Bertolini, che aveva ricevuto a Roma una delegazione per discutere le proposte di autonomia sostenute da al-Bārūnī, era orientato a riconoscere alla regione berbera ibadita il diritto ad un'amministrazione particolare.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ivi*, 2.

<sup>26</sup> Bottesini a MC, 31.5.1913, in *ASMAI*, Libia 150/14-56. Altri riferimenti alla sua presenza sul Gebel e a Gabès si trovano nella *Relazione Conte Sforza in Tunisia* (in data 23.11.1913), in *ASMAI*, Libia 122/1-8, 18 e nel voluminoso incartamento intitolato: *Azione del Conte Michele Sforza pel rientro dei tripolitani sconfinati in Tunisia (1913)* (*ASMAI*, Libia 125/2-17). Cf. anche Mario Gazzini, "Archivio storico del soppresso Ministero dell'Africa Italiana. Parte prima: Libia (1878-1922)", in Carlo Giglio (sotto la direzione di), *Inventario delle fonti manoscritte relative alla storia dell'Africa del Nord esistenti in Italia*, vol. I: *Gli archivi storici del soppresso Ministero dell'Africa italiana e del Ministero degli Affari esteri dalle origini al 1922*, Brill, Leiden 1971, 183.

accettare la dominazione italiana: in cambio venivano loro promesse condizioni vantaggiose di carattere amministrativo ed economico.<sup>27</sup>

Durante le trattative lo studioso aveva soprattutto un ruolo d'interprete,<sup>28</sup> ma fu forse ispirata da lui la curiosa proposta (in cui si legavano insieme un aspetto politico ed un aspetto scientifico) che in quell'occasione la delegazione italiana fece ad al-Bārūnī: se avesse accettato di contribuire alla pacificazione e di sottomettersi al governo coloniale il principale esponente politico berbero avrebbe avuto dal governo italiano un vitalizio in cambio del quale avrebbe dovuto scrivere una "monografia sul Gebel Nefusa e sui suoi abitanti".<sup>29</sup> Il ministro Bertolini si era detto d'accordo per la concessione di un assegno, "temporaneo e non troppo largo", a patto che la monografia fosse "impersonale e compilata allo scopo di far meglio conoscere Gebel Nefusa, usi costumi dei suoi abitanti, caratteristiche che li differenziano dalla popolazione araba e rendono necessari temperamenti di governo speciali in loro favore".<sup>30</sup>

La proposta era stata accettata, ed al-Bārūnī si era impegnato a scrivere un saggio in cui, "data la speciale natura del popolo e del paese" si sarebbe dimostrata "la convenienza di differenti misure amministrative".<sup>31</sup> Può essere interessante aggiungere che le trattative per riconoscere uno statuto speciale alla regione berbera non ebbero risultati positivi. Il patto divenne caduco e al-Bārūnī, tornato a Istanbul, dove era stato nominato membro del senato ottomano, non scrisse mai l'opera che gli era stata proposta: tuttavia alcuni anni dopo, nel 1921, in una situazione ormai molto diversa, inviò al ministero delle Colonie un testo di poco più di venti pagine in cui esponeva la storia della sua famiglia "dalla metà del secolo 4° alla fine del secolo X dell'egira".<sup>32</sup> Si può supporre che il testo fosse uno stralcio di un saggio da lui elaborato qualche anno prima sugli *imām* e sui regni *ibaditi*.<sup>33</sup>

Tra il 1913 e il 1914, mentre in Libia si svolgevano gli avvenimenti di cui si è detto, Beguinot ottenne due importanti riconoscimenti che gli aprirono le porte della carriera universitaria: dapprima ebbe l'incarico per l'insegnamento della

---

<sup>27</sup> Numerosi documenti sull'emigrazione delle popolazioni del Gebel in Tunisia e sulle trattative per il loro rientro in *ASMAI*, Libia 122/1-4, 112/1-5, 122/1-6, 122/1-8.

<sup>28</sup> Mario Gazzini, *op. cit.*, 389.

<sup>29</sup> Bertolini a Bottesini, 3.7.1913, in *ASMAI*, Libia 150/14-56.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Bottesini a Bertolini, 18.7.1913, *ivi*.

<sup>32</sup> Il dattiloscritto con la traduzione italiana del testo e la lettera con cui al-Bārūnī accompagna l'invio del manoscritto al ministro Luigi Rossi, datata 10 febbraio 1921, sono in *ASMAI*, Libia, 150/15-61.

<sup>33</sup> Sulayman al-Bārūnī, *Kitāb al-azhār al-riyādiyya fī a'imma wa-l-mulūk al-ibādiyya*, al-Matb'ā al-Azhār al-Bārūniyya, al-Qahira, 1325/1906-1907 (di cui fu pubblicato solamente il secondo volume: cf. L. Vecchia-Vaglieri, 1960, "al-Bārūnī, Sulaymān", in *Encyclopédie de l'Islam*, II ed., vol. I, 1960, 1103).

lingua berbera quando nel 1913 l'Istituto orientale di Napoli<sup>34</sup> inserì per la prima volta questa materia nel suo ordinamento; l'anno successivo vinse il concorso bandito dallo stesso Istituto e divenne il titolare della prima cattedra di berbero istituita in Italia. Nel gennaio del 1914, quando assunse l'incarico, era "accompagnato da un assistente indigeno, Sa'īd el-Bārūnī"<sup>35</sup>: si trattava di uno dei figli di Sulayman al-Bārūnī, probabilmente conosciuto nel corso delle sue missioni libiche.

Non risultano nei documenti dell'archivio altre informazioni su viaggi in Libia di Beguinot negli anni immediatamente successivi. Probabilmente dopo il suo stabilimento a Napoli nel gennaio del 1914 non ebbe la possibilità di spostarsi frequentemente in ragione dei suoi impegni universitari, e più tardi lo scoppio della prima guerra mondiale gli impedì la prosecuzione degli studi sul campo.

Da un accenno in un documento dell'archivio sappiamo della sua attenzione per i manoscritti sul diritto *ibadita*, che aveva cercato di raccogliere tra i notabili del Gebel e in Tunisia: in una data che non è possibile precisare aveva acquistato a Yafran diversi testi manoscritti che più tardi erano stati consegnati all'Istituto orientale di Napoli per costituire una biblioteca di studi berberi.<sup>36</sup>

L'attività di raccolta di manoscritti presso la popolazione berbera fu svolta anche da un altro studioso, Giuliano Bonacci, inviato a Tripoli nel marzo del 1914 per incarico del ministro Bertolini "per compiervi lo studio demografico dei gruppi berberi".<sup>37</sup> Questa missione fu svolta seguendo i consigli e le indicazioni di Beguinot, allora a Napoli, presso il quale Bonacci era stato inviato prima di imbarcarsi per la Libia.<sup>38</sup> Su Bonacci abbiamo pochissime notizie.<sup>39</sup> I suoi rapporti

<sup>34</sup> Nel 1913 l'Istituto universitario orientale "in connessione con la politica coloniale [...] veniva trasferito dal ministero dell'Istruzione al ministero delle Colonie, e veniva riordinato (leggi 19 giugno e 8 sett. 1913)" (Tullio De Mauro, *ad vocem Beguinot...* cit., p. 543).

<sup>35</sup> *Ibidem*. A "Suleiman El Baruni", che a quell'epoca si trovava a Istanbul, fa riferimento una lettera del governatore Volpi al ministero delle Colonie datata 1923 (Volpi a MC, 30.4.1923, in *ASMAI*, Libia 150/15-63).

<sup>36</sup> Scambio di corrispondenza tra il ministero delle Colonie e il governo della Tripolitania con riferimenti ai documenti trovati da Beguinot e acquistati dal governo in *ASMAI*, Libia 132/2-10 (1914-1916). Beguinot era probabilmente alla ricerca dei testi "rédigés en langue arabe mais en caractères *tamazir*" a cui aveva fatto cenno Henry Méhier de Mathuisieulx (1904, *op. cit.*, 39), poi ripreso da altri autori, a proposito dei quali qualche anno dopo affermò: "dei testi arabi in scrittura berbera che secondo il de Mathuisieulx si troverebbero nel Gebel Nefūsa, nessuna traccia è stata rinvenuta dal sottoscritto" (Francesco Beguinot, 1921, "Chi sono i berberi", in *Oriente Moderno*, anno I, n. 4, 307).

<sup>37</sup> Relazione manoscritta di G. Bonacci al ministro delle Colonie (con intestazione: "Raccolta di manoscritti e di opere autografate relative al rito dei berberi abaditi"), 29.7.1914, in *ASMAI*, Libia 132-2/9.

<sup>38</sup> Bertolini a Governo della Tripolitania, 7.3.1914, *ivi*.

<sup>39</sup> "Avvocato e pubblicitista" secondo un documento di un incartamento già citato (*ASMAI*, Libia 132-2/9), è ricordato da Roberto Rubinacci come un "inviato speciale del Corriere della Sera"

con il ministero delle Colonie erano iniziati tempo prima: già nel giugno del 1913 Bertolini aveva inviato al governatore della Tripolitania la copia di un suo lavoro intitolato: “Saggio bibliografico relativo ai Berberi con speciale riguardo al diritto e agli usi giudiziari dei Berberi e degli Abāditi del Gebel Nefūsa”.<sup>40</sup> Nel corso della sua missione – che da Tripoli lo portò a Fassātū e a Zuwāra, poi nell’oasi di Sawqana (Socna) e infine in territorio tunisino, nell’isola di Gerba – acquistò diversi manoscritti relativi alla storia dei berberi ed alle loro consuetudini giuridiche, che furono più tardi consegnati alla biblioteca dell’Istituto napoletano.<sup>41</sup>

Mentre la prima guerra mondiale aveva da poco fatto la sua apparizione sulla scena dell’Europa e del Medio Oriente, sul *jabal* Nafūsa la rivolta era nuovamente scoppiata negli ultimi mesi del 1914 sotto la guida del berbero Khalīfa b. ‘Askar. L’insurrezione aveva infiammato tutti i territori della Libia dove ancora erano presenti le truppe coloniali e gli insorti avevano gradualmente preso il sopravvento sulle guarnigioni italiane, che nell’estate del 1915 avevano avuto l’ordine di arretrare verso la costa. Ben presto il controllo italiano sul territorio si era ridotto a due sole piazzeforti sulla riva del Mediterraneo, Tripoli e al-Khums, abbandonando tutto il resto della Libia occidentale.

Dopo la ritirata delle truppe coloniali nei territori tornati sotto il controllo delle loro popolazioni si erano rivelati tensioni e progetti di diverso carattere politico che avevano diviso i capi della rivolta e che avevano impedito al movimento insurrezionale di assumere una direzione univoca. Si era assistito tra l’altro all’intervento armato della confraternita senussa in Tripolitania. La *tarīqa al-sanūsīyya*, particolarmente agguerrita ed organizzata nella Libia orientale e meridionale, sotto la guida di Ahmad al-Sharīf al-Sānūsī e di altri membri della sua famiglia sembrava voler imporre la sua egemonia anche sulla regione di Tripoli e del *Jabal* Nafūsa: aveva ottenuto l’adesione di diversi raggruppamenti arabi, ma era vista con grande sospetto e timore dai berberi. In questa situazione sembrava riproporsi in una nuova forma il “dissidio atavico” tra arabi e berberi, in cui entravano in campo elementi di carattere religioso che gli osservatori italiani

(Roberto Rubinacci, “Notizia di alcuni manoscritti ibāditi esistenti presso l’Istituto Universitario Orientale di Napoli”, in *Annali*, n.s., vol. III, Istituto Universitario Orientale di Napoli, 1949, 432).

<sup>40</sup> Dattiloscritto (13 pagine), s.d., *ivi*. Nell’archivio si incontra un “Progetto di missione in Olanda” proposto da Bonacci al ministero: scopo della missione sarebbe stato quello di raccogliere documenti sulla politica coloniale olandese nei suoi territori musulmani e pareri di illustri orientalisti di quel paese (tra cui Snouck Hurgronje) come contributo “per risolvere nel miglior modo e il più rapidamente possibile il problema della pacificazione della Cirenaica” (Bonacci a MC, 5.8.1913, in *ASMAI*, Libia, 151/8-80). Nel suo “saggio di bibliografia analitica” (come recita un sottotitolo nella seconda pagina del lavoro) sono indicate e descritte brevemente le principali opere a stampa fino ad allora pubblicate relative alla storia dei berberi e agli aspetti giuridici della dottrina ibadita.

<sup>41</sup> Relazione manoscritta di G. Bonacci al ministro delle Colonie (con intestazione: “Raccolta di manoscritti e di opere autografate relative al rito dei berberi abaditi”), 29.7.1914, in *ASMAI*, Libia 132-2/9; *cf.* anche Roberto Rubinacci, *op. cit.*

giudicavano particolarmente rilevanti: come si è già detto, i berberi del Gebel erano di confessione ibadita e temevano il dominio di una confraternita, come quella senussa, sostenitrice di una rigida ortodossia sunnita e ai cui occhi apparivano come eretici. Un altro elemento di timore era costituito dal fatto che dalla parte della Senussia si erano schierati molti degli arabi della regione occidentale storicamente rivali dei berberi: erano così risorte vecchie rivalità, nello stesso tempo di carattere etnico e politico-religioso, a causa delle quali i berberi del Gebel e di Zuwāra non sembravano alieni dal cercare nel governo italiano un appoggio contro la minaccia araba.

Sulla base di queste considerazioni il nuovo governatore della Tripolitania, il generale Giovanni Ameglio,<sup>42</sup> aveva proposto al ministero delle Colonie già alla fine del 1915 una strategia mirante ad “acuire, per quanto è in nostro potere, i dissidi già esistenti [intervenendo presso i] capi semiautonomi od ostili alla Senussia” in funzione degli interessi italiani.<sup>43</sup> Il ministero delle Colonie interpellò anche in questa occasione Beguinot per avere un suo parere sulle possibilità di successo di questa strategia. Lo studioso mostrò di aver cambiato opinione rispetto a tre anni prima:

« Considerati gli avvenimenti del decorso anno e tenuto conto dei risultati di ulteriori studi sui gruppi berberi, compiuti dopo il 1913, il Prof. Beguinot [...] ha modificato [...] la sua opinione circa la politica da seguire. Egli ritiene cioè che l'elemento berbero debba essere trattato secondo le sue particolari caratteristiche ed aspirazioni e possa essere utilmente contrapposto all'elemento arabo, secondo la vecchia massima “divide et impera” che i Romani adottarono con successo in queste stesse regioni verso i due elementi etnici che vi avevano trovato, Berberi e Cartaginesi. Nel caso del Gebel Nefusa il contrasto assume anche un carattere religioso, essendo quei berberi eterodossi, al di fuori da ogni influenza del califfato, e per le loro dottrine in aperta opposizione con le congregazioni religiose, alcune delle quali rappresentano un grave pericolo per l'affermarsi dell'incivilimento europeo ».<sup>44</sup>

Il riferimento alla strategia politica messa in atto circa due millenni prima da Roma nei confronti delle popolazioni dei territori dell'Africa settentrionale potrebbe apparire come un elemento curioso, o anacronistico. Si può tuttavia interpretare alla luce della temperie culturale e accademica dell'epoca, in particolare in quella fase della riflessione storica che si era aperta nella seconda metà dell'Ottocento, in cui l'espansione coloniale contemporanea (della Francia e della Gran Bretagna prima di tutto) veniva confrontata, o messa in relazione, con

<sup>42</sup> Che fu governatore della Tripolitania e reggente del governo della Cirenaica dal 15 luglio 1915 al 8 agosto 1918.

<sup>43</sup> Ameglio a MC, 23.12.1915, in *ASMAI*, LIBIA, 122/9-76, 14, cit in Angelo Del Boca, *op. cit.*, 322.

<sup>44</sup> *Promemoria circa la relazione sui berberi del Gebel Nefusa*, cit., 2.

l'imperialismo della Roma antica e con i suoi risultati, considerati positivi per l'incivilimento delle popolazioni sottomesse: è importante tenere presente anche questo elemento, e più in generale la "connessione della discussione dell'imperialismo antico con il contemporaneo dibattito politico",<sup>45</sup> per capire l'adesione intellettuale di molti studiosi (Beguinot tra questi) alla politica italiana di espansione e di affermazione nel Mediterraneo.

Nell'esprimersi favorevolmente rispetto all'applicazione di questa strategia politica di antica matrice Beguinot ricordava che i berberi erano soggetti da tempo ad un "lento logoramento" da parte della popolazione araba che li circondava. Essi si stavano gradualmente arabizzando dal punto di vista linguistico mentre tendevano a "rientrare nell'ortodossia" dal punto di vista dottrinale, "perdendo così ogni coscienza della loro nazionalità".<sup>46</sup>

«Tale fenomeno appare evidente in qualche paese del Gebel (per es. Ghelaa) ove mentre la generazione adulta si è conservata rigidamente berbera, i più giovani mostrano di subire l'influenza dell'arabo. Occorre perciò adottare provvedimenti che valgano a rinvigorire la loro coscienza etnica, e specialmente l'uso del linguaggio, che ne è il principale elemento».<sup>47</sup>

Queste ultime considerazioni erano state probabilmente suscitate in Beguinot dall'esame della politica attuata dalla Francia nei vicini territori maghrebini. Infatti, di fronte alla compresenza, ad una scala molto più ampia che in Libia, di popolazioni arabe e berbere, sia in Algeria che in Marocco il governo francese aveva agito in modo da tenere separati i due gruppi, anche con il ricorso a pratiche amministrative e giuridiche differenti. Questa strategia doveva contribuire a spezzare il 'blocco islamico', il principale ostacolo che l'espansione coloniale incontrava in Africa:

« de tous les obstacles qu'a rencontré notre expansion en Afrique [...] le plus puissant, le plus continu qui se soit dressé devant nous, est sans contredit celui que nous a opposé l'Islam ».<sup>48</sup>

Citando e commentando questo passaggio in uno scritto del 1921 Beguinot se ne appropriava per applicarlo al quadro libico e per definire una strategia di

---

<sup>45</sup> Intervento di Mario Mazza in Vincenzo La Rosa (a cura di), *op. cit.*, 247. In questo intervento si ricorda, tra altri testi di riferimento, John Robert Seely, *The expansion of England*, Londra, 1870, in cui si "analizza[...] sottilmente l'espansione inglese alla luce del fenomeno imperialistico del mondo antico".

<sup>46</sup> *Promemoria circa la relazione sui berberi del Gebel Nefusa*, *op. cit.*, 3.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Edmond Ferry, 1905, *La France en Afrique*, Colin, Paris, 179, *cit.* in Francesco Beguinot, 1925, *op. cit.*, 308.

intervento politico che adoperi per i suoi fini anche quell'elemento culturale di fondamentale importanza che è la lingua, o meglio la diversità linguistica, del paese. Dal momento che

«i Berberi sono parte del grande blocco dei popoli musulmani, che molti di essi sono come lingua interamente arabizzati, [che] altri, pur avendo conservato il berbero nell'uso familiare, parlano e studiano l'arabo come lingua di relazioni esterne e di cultura, e quindi gravitano verso il nucleo centrale musulmano»,<sup>49</sup> è evidente che l'arabo è l'elemento fondamentale, il collante o il cemento si potrebbe dire, che rende il mondo musulmano maghrebino un "grande blocco" difficilmente controllabile dalle potenze coloniali. Per questo, continua Beguinot, secondo qualche competente, uno dei capisaldi della politica musulmana in regioni dove si sono conservati dei linguaggi nazionali, ed essi sono minacciati dall'arabo, sarebbe il rinvigorire l'uso di quelli contro questo ».<sup>50</sup>

Questa riflessione ebbe una certa importanza anche negli anni precedenti allo scritto di Beguinot, nel quadro del dibattito sul nuovo corso della politica coloniale e dei rapporti con le popolazioni libiche che avrebbe dovuto nascere alla fine della prima guerra mondiale. Tra le proposte emerse nel corso del dibattito della settima sezione della Commissione del Dopo-guerra, incaricata delle questioni coloniali, si affermava il diritto dei libici di studiare nella lingua che apparteneva alla loro cultura e alla loro storia: in questa prospettiva si sarebbe favorito lo studio della lingua berbera nelle scuole che sarebbero state aperte nelle regioni della Libia abitate dalle popolazioni berbere.<sup>51</sup>

È interessante notare in proposito come questa prospettiva non sembrasse allora particolarmente attraente ad uno dei principali rappresentanti berberi, se è vero l'aneddoto raccontato dal Regio soprintendente scolastico della Tripolitania secondo il quale Sulayman al-Bārūnî,

«interrogato circa l'opportunità di istituire scuole di lingua berbera, non ha esitato a rispondere che tale istituzione sarebbe totalmente inutile, perché gli stessi berberi non si dedicherebbero allo studio della loro lingua, trovando più utile apprendere l'arabo ».<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> Ministero delle Colonie, *Relazione della VII sezione della Commissione del Dopo-guerra (questioni coloniali)*, Tipografia della Camera dei Deputati, Roma 1919, 136. Federico Cresti, 2000, "Per uno studio delle 'élites' politiche nella Libia indipendente: la formazione scolastica (1912-1942)", in *Studi storici*, 1/2000, 130.

<sup>52</sup> Regia Soprintendenza scolastica della Tripolitania, *Anno scolastico 1918-1919. Relazione finale a S.E. il Governatore della Tripolitania*, Tripoli, luglio 1919, in *ASMAI*, Africa III, 37, 153-154. Federico Cresti, 2000, *op. cit.*

Per inciso, questo aneddoto confermerebbe quella ‘gravitazione verso il nucleo centrale musulmano [arabo]’ dei berberi, citata poco sopra, che Beguinot aveva potuto constatare nelle sue missioni...

Ma il discorso ci ha portato troppo avanti nel tempo, ed è necessario tornare agli avvenimenti della prima guerra mondiale, quando la politica di divisione adottata dal governo della Tripolitania e avallata dal ministero delle Colonie aveva dato alcuni frutti. Nel mese di maggio del 1916, grazie ai contatti e agli accordi con alcuni esponenti berberi che manifestavano una decisa posizione anti-senussa, le truppe coloniali avevano potuto occupare nuovamente Zuwāra con un’operazione marittima e i comandi progettavano di riprendere il controllo della regione costiera tra questa località e Tripoli.<sup>53</sup>

Di fronte al successo di Zuwāra e all’avvicinamento alle posizioni italiane di una parte della popolazione berbera il governo aveva fatto sua l’idea di “rinvigorire la coscienza etnica” dei berberi come strumento dell’azione coloniale. È in questo quadro che al ministero delle Colonie, tra la seconda metà del 1916 e l’inizio del 1917, maturò il progetto di affidare a Francesco Beguinot il compito di scrivere una “Storia dei Berberi”, su cui l’archivio conserva un fascicolo.<sup>54</sup>

Grazie ad una lettera del febbraio del 1917 sappiamo che Beguinot aveva accettato l’incarico dal ministro Colosimo, impegnandosi a compiere l’opera per cui avrebbe ricevuto un compenso di cinquemila lire: il ministro non aveva indicato nessuna scadenza per il lavoro, ma lo studioso, scrivendo in proposito al direttore dell’Istituto orientale e presentandogli uno schema riassuntivo per il saggio, affermava che lo avrebbe terminato nel giro di un biennio, con la pubblicazione di due volumi, uno nel corso del primo e l’altro nel secondo anno.<sup>55</sup>

Il progetto dei due volumi appariva piuttosto dettagliato. Beguinot si proponeva di trattare in quest’opera non solamente la storia, ma anche tutti gli aspetti più generalmente culturali legati al passato e alla situazione contemporanea dei Berberi, in modo da farne

«una piccola enciclopedia di cose berbere, in cui ognuno possa trovare in forma chiara, ordinata e riassuntiva, le notizie basate sui più recenti studi o su ricerche originali, circa la religione, le antichità, le lingue, la scrittura, le letterature, i costumi, le vicende politiche, la psicologia ecc. di questa stirpe».<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> Gennaro Mondaini, 1927, *Manuale di storia e legislazione coloniale del Regno d’Italia*, vol. I, Sampaolesi, Roma, 371; Angelo Del Boca, *op. cit.*, 324.

<sup>54</sup> *ASMAI*, Libia 132/3-27: *Beguinot. Studio sui Berberi del Gebel*. Il documento principale di questo fascicolo è riprodotto in appendice.

<sup>55</sup> Beguinot al direttore del Regio Istituto Orientale, Napoli 12.2.1917, *ivi*.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

Si sarebbe trattato di un'opera estremamente ambiziosa, in cui alla sintesi dei lavori scientifici pubblicati soprattutto dagli studiosi francesi si sarebbero potuti aggiungere i risultati delle ricerche condotte in quegli anni dallo stesso Beguinot.

Un lavoro del genere presentava una serie di difficoltà notevoli, di cui Beguinot era cosciente: prima fra tutte, quella che traspare in un brano della lettera in cui si sottolinea la mancanza in Italia di una biblioteca specializzata negli studi sulla cultura e sulla storia dei territori dell'Africa mediterranea. A quell'epoca lo studioso poteva fare affidamento solamente su quel "primo nucleo di biblioteca berbera" che aveva raccolto a sue spese negli anni precedenti: si trattava tuttavia di un insieme di testi che egli stesso giudicava insufficiente, dal momento che chiedeva di poter disporre rapidamente di una parte del compenso che gli era stato promesso dal ministro per acquistare i testi necessari a svolgere il suo lavoro.<sup>57</sup>

Dall'analisi dello "schema preliminare" per capitoli dell'opera sembrerebbe a prima vista che la parte storica non abbia una posizione dominante nell'insieme: dei quattordici capitoli complessivi (a cui si aggiungono tre capitoli finali dedicati alle conclusioni, ad un "cenno di storia degli studi relativi ai Berberi" ed alla bibliografia) i primi nove sono riservati agli aspetti più generali e meno precisamente storici (onomastica e toponomastica, ambiente fisico, antropologia, etnografia, diritto, archeologia ed arte, linguaggio e letteratura, scrittura, religione). La scelta di situare la vera e propria storia nella seconda parte appare curiosa per un libro che ha come titolo: "Storia dei Berberi". Si può supporre che questa struttura corrispondesse all'elaborazione dei materiali compiuta fino a quel momento da Beguinot,<sup>58</sup> e allo stato dei suoi studi, in cui il maggiore approfondimento doveva essere stato dedicato alle tematiche non strettamente storiche, se si tiene presente il suo fondamentale interesse per l'approccio linguistico della questione.

Per quanto riguarda i cinque capitoli dedicati alla storia, la loro suddivisione segue la scansione temporale, a partire dalla preistoria, per passare alla storia antica, alla dominazione araba, al "Periodo di indipendenza o semi-indipendenza dei Berberi" e infine al dominio turco.<sup>59</sup>

Per la storia antica il compito di scrittura poteva non essere di particolare difficoltà. La colonizzazione greca in Cirenaica, i rapporti tra Cartagine e Roma e le successive vicende dell'impero bizantino nell'Africa mediterranea occupano nello schema la quasi totalità degli argomenti da trattare in questo capitolo: la ricchezza

---

<sup>57</sup> Cf. *Appendice*.

<sup>58</sup> Come appare dalle stesse parole dello studioso, che nella lettera già citata al direttore dell'Istituto orientale afferma di aver "già cominciato a raccogliere il materiale per i primi capitoli" (Cf. *infra*, *Appendice*).

<sup>59</sup> Beguinot avrebbe potuto ricorrere, nella formulazione schematica del suo lavoro, all'opera di Ernest Mercier pubblicata pochi decenni prima, che costituì una delle prime sintesi generali della storia dei territori dell'Africa mediterranea a partire dalla più tarda antichità (Ernest Mercier, 1888-1890, *Histoire de l'Afrique septentrionale (Berbérie) depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête française*, 3 vol., Leroux, Paris).

delle fonti greche e latine già edite, della documentazione e degli studi esistenti avrebbero dovuto costituire la base di una sintesi non troppo laboriosa, o in tutti i casi non troppo complicata da ricerche preparatorie.

Avrebbero potuto essere più ardui i capitoli sul periodo della dominazione araba e dei regni berberi. Molto probabilmente Beguinot pensava di far riferimento all'opera fondamentale di Ibn Khaldūn, e più specificamente a quella parte del *Kitāb al-'ibār* dedicata alle vicende dell'Africa settentrionale, pubblicata alcuni decenni prima ad Algeri da McGuckin De Slane nel suo testo arabo, e poco dopo tradotta in francese dallo stesso autore sotto il titolo di *Histoire des Berbères*.<sup>60</sup>

È questione più problematica capire su quali basi documentarie Beguinot intendesse fondare il capitolo relativo alla vicenda dei berberi nel periodo della dominazione turca, dal XVI all'inizio del XX secolo. Lo schema riassuntivo adottato per questo capitolo sembra riferirsi ad una storia di carattere generale dell'insieme dei territori dell'Africa mediterranea nel periodo in cui, con l'eccezione del Maghrib estremo, furono sotto la dominazione ottomana: in questo quadro le vicende della popolazione berbera sembrano occupare una parte del tutto marginale, facendo apparire poco rilevante per questo capitolo il riferimento ad una "Storia dei berberi".

Si può sottolineare come nello schema preliminare l'attenzione dedicata specificamente alle vicende dei berberi della Libia sia alquanto ridotta. Se è vero che il progetto si proponeva l'elaborazione di una storia generale dei berberi, e non una storia dei berberi della colonia italiana, si deve anche considerare che la vicenda storica delle popolazioni berbere della Libia da un punto di vista scientifico era ancora conosciuta con grande approssimazione. Una conoscenza più approfondita, soprattutto per il periodo della dominazione ottomana, avrebbe potuto emergere dallo studio dei documenti conservati nel castello di Tripoli, che avevano costituito l'oggetto di un tentativo di riordino fino dai primi anni dell'occupazione italiana.<sup>61</sup> Tuttavia, se il fondo archivistico ottomano era probabilmente l'unico strumento che avrebbe permesso di costituire una base documentaria di carattere storico sulla vicenda del territorio berbero in Libia, e più in generale sulla storia della Libia nel periodo ottomano,<sup>62</sup> il suo studio avrebbe

---

<sup>60</sup> Ibn Khaldoun, 1847-1851, *Histoire des Berbères* (testo arabo a cura di W. McGuckin De Slane), 2 vol., Imprimerie du Gouvernement, Alger; *Idem*, 1852-1856, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale* (trad. Baron de Slane), 4 vol., Imprimerie du Gouvernement, Alger.

<sup>61</sup> L'incarico era stato inizialmente affidato a Carlo Alfonso Nallino, che era stato a Tripoli negli ultimi mesi del 1912 "per ordinare le reliquie dell'Archivio politico ottomano" (Reale Accademia d'Italia, *Carlo Alfonso Nallino Accademico d'Italia*, estratto dall'*Annuario*, Roma 1933, 3).

<sup>62</sup> Cf. Le osservazioni di Ettore Rossi in Ettore Rossi, *Storia di Tripoli e della Tripolitania dalla conquista araba al 1911*, Istituto per l'Oriente, Roma 1968, pp. XV-XXII; *Idem*, *Considerazioni generali sulla storia della Libia durante il dominio degli Arabo-Berberi e dei Turchi*, in "Atti del

richiesto un lunghissimo lavoro preparatorio, incompatibile con il periodo breve che Beguinot contava di dedicare alla sua opera.

Il testo non vide mai la luce: in un altro documento sulla vicenda si afferma che nel 1921 Beguinot aveva assicurato al ministero che avrebbe finito il lavoro entro quell'anno,<sup>63</sup> ma diverso tempo dopo il lavoro non era stato ancora compiuto e il progetto fu probabilmente accantonato.

Tra le pubblicazioni di Beguinot un articolo del 1921 sembra essere uno dei risultati parziali del lavoro intrapreso per la "Storia dei Berberi": si tratta di un breve saggio pubblicato nella rivista *Oriente moderno* intitolato: "Chi sono i Berberi".<sup>64</sup> L'articolo è suddiviso in tre parti: le prime due dedicate alla problematica etnologica e a quella linguistica, la terza intitolata a "Vita e psicologia indigene". È interessante notare come in questo breve saggio l'autore si soffermi a più riprese sul legame tra la conoscenza scientifica e la gestione della politica coloniale. Ne è un esempio il paragrafo conclusivo dell'articolo:

«È certo che la storia di quei paesi ci dimostra la necessità di un'abile politica accoppiata alla forza. Ed è certo altresì che vi sono in essi dei fattori ambientali, delle forme di vita, degli atteggiamenti psicologici che si sono perpetuati dai tempi antichi fino a noi in una continuità di manifestazioni. Al disotto degli elementi acquisiti, come la religione musulmana e in parte la lingua araba, si trova il vecchio fondo di vita e di psicologia berbere. Perciò lo studio della storia di quei popoli, della loro anima che balza viva dalla lingua e dalla letteratura, dei loro particolari istituti, degli atteggiamenti che hanno assunto di fronte alle varie colonizzazioni, lo studio insomma del mondo berbero nel suo complesso, ha interesse non solo scientifico, ma anche politico».<sup>65</sup>

#### BIBLIOGRAFIA

- Accame, Silvio, 1984, "F. Halbherr e G. De Sanctis. Pionieri delle Missioni Archeologiche Italiane a Creta e in Cirenaica (dal carteggio De Sanctis 1909-1932)", in *Studi dell'Istituto italiano di storia antica*, n. 34, Roma.
- Aurigemma, Salvatore, 1930, "Federico Halbherr e la missione archeologica italiana in Cirenaica e in Tripolitania", in *Africa Italiana*, III, 249-250.
- al-Bārūnī, Sulayman, 1325/1906-1907, *Kitāb al-azhār al-riyādiyya fī a'imma wa-l-mulūk al-ibādiyya*, al-Matb'ā al-Azhār al-Bārūniyya, al-Qahira.

---

Primo Congresso di Studi coloniali", Istituto superiore di Scienze sociali e politiche Cesare Alfieri, Centro di studi coloniali, Firenze 1931, vol. II, 297-306.

<sup>63</sup> *Appunto per S. E. il Ministro*, s.d. [1923?], *ivi*, in cui si fa riferimento ad una lettera di Beguinot del 24.6.1921.

<sup>64</sup> *Op. cit.*, in *Oriente Moderno*, anno I, 1921, n. 3 (240-247) e n. 4 (303-311).

<sup>65</sup> *Ivi*, n. 4, 311.

- Basset, René, 1899, « Les sanctuaires du Djébel Nefousa », in *Journal Asiatique*, serie IX, XIII, 423-470; XIV, 88-120.
- Beguinot, Francesco, 1921, “Chi sono i Berberi”, in *Oriente Moderno*, I, 4-5, 240-247; 303-311.
- \_\_\_\_\_, 1930, “Berberi”, in *Enciclopedia italiana* VI, 684-688.
- \_\_\_\_\_, 1993, “al-Nafūsa”, in *Encyclopaedia of Islam*, n. ed., VII, Brill, Leiden, 892-894;
- \_\_\_\_\_, 1934, “Nefūsah”, in *Enciclopedia italiana*, XXIV, 500-501.
- Calassanti Motylinski, Adolphe, (de), 1855, *Le Djebel Nefousa. Transcription, traduction française et notes avec une étude grammaticale*, Jourdan, Alger.
- Corò, Francesco, 1938, “Suleiman El Baruni, il sogno di un principato berbero e la battaglia di Asàaba (1913)”, in *Gli Annali dell’Africa italiana*, I, n. 3-4, dic., 959-969.
- Cresti, Federico, 2000, “Per uno studio delle ‘élites’ politiche nella Libia indipendente: la formazione scolastica (1912-1942)”, in *Studi storici*, I/2000.
- \_\_\_\_\_, *Due volte minoranza: i berberi ibaditi del Jabal Nafūsa (Libia occidentale) nella visione coloniale. Note sui documenti dell’Archivio storico del ministero dell’Africa italiana dall’inizio dell’impresa di Tripoli alla fine della prima guerra mondiale (1911-1918)*, in corso di stampa.
- Del Boca, Angelo, 1994, *Gli italiani in Libia. Vol. 2: Dal fascismo a Gheddafi*, Mondadori, Milano.
- Di Tolla, Anna Maria, 2012, “I berberi del Gebel Nefusa tra rivoluzione e identità culturale”, in Anna Maria Di Tolla, Ersilia Francesca (a cura di), *La rivoluzione ai tempi di internet. Il futuro della democrazia nel Maghreb e nel mondo arabo*, Università degli studi “L’Orientale”, Napoli, 73-91.
- Di Vita, Antonino, “Tripolitania e Cirenaica nel carteggio Halbherr: fra politica e archeologia”, in Vincenzo La Rosa (a cura di), 1986, *L’archeologia italiana nel Mediterraneo fino alla seconda guerra mondiale*, Atti del Convegno, Catania 4-5 novembre 1985, Catania.
- Ferry, Edmond, 1905, *La France en Afrique*, Colin, Paris.
- Gazzini, Mario, 1971, “Archivio storico del soppresso Ministero dell’Africa Italiana. Parte prima: Libia (1878-1922)”, in Carlo Giglio (sotto la direzione di), *Inventario delle fonti manoscritte relative alla storia dell’Africa del Nord esistenti in Italia*, vol. I: *Gli archivi storici del soppresso Ministero dell’Africa italiana e del Ministero degli Affari esteri dalle origini al 1922*, Brill, Leiden 1971.
- Ibn Khaldoun, 1852-1856, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique septentrionale* (trad. Baron de Slane), 4 vol., Imprimerie du Gouvernement, Alger.
- \_\_\_\_\_, 1925, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique Septentrionale*, trad. de Slane, Geuthner, Paris.
- La Rosa, Vincenzo (a cura di), 1986, *L’archeologia italiana nel Mediterraneo fino alla seconda guerra mondiale*, Atti del Convegno, Catania 4-5 novembre 1985, Catania.
- McLachlan, K. S., “Nafūsa, Djabal”, 1993, in *Encyclopaedia of Islam*, n. ed., vol. VII, Brill, Leiden, 894-895.
- Méhier de Mathuisieulx, Henry, 1903, *À travers la Tripolitaine*, Hachette, Paris.
- \_\_\_\_\_, 1904, *Rapport sur une mission scientifique en Tripolitaine*, Imprimerie Nationale, Paris.
- \_\_\_\_\_, 1906, *La Tripolitaine ancienne et moderne*, Leroux, Paris.

- Mercier, Ernest, 1888-1890, *Histoire de l'Afrique septentrionale (Berbérie) depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête française*, 3 vol., Leroux, Paris.
- Ministero delle Colonie, *Relazione della VII sezione della Commissione del Dopo-guerra (questioni coloniali)*, Tipografia della Camera dei Deputati, Roma 1919, 136.
- Mondaini, Gennaro, 1927, *Manuale di storia e legislazione coloniale del Regno d'Italia*, I, Sampaolesi, Roma.
- Petricioli, Marta, 1986, "Le missioni archeologiche italiane nei paesi del Mediterraneo: uno strumento alternativo di politica internazionale", in Vincenzo La Rosa (a cura di), *L'archeologia italiana nel Mediterraneo fino alla seconda guerra mondiale*, Atti del convegno, Catania 4-5 novembre 1985, Centro di studi per l'archeologia greca del CNR, Tip. Leone, Catania, 25-39.
- Reclus, Elisée, 1890, *Nuova geografia universale*, vol. XI, parte II, Vallardi, Milano.
- Rossi, Ettore, 1968, *Storia di Tripoli e della Tripolitania dalla conquista araba al 1911*, Istituto per l'Oriente, Roma, XV-XXII.
- \_\_\_\_\_, 1931, *Considerazioni generali sulla storia della Libia durante il dominio degli Arabo-Berberi e dei Turchi*, in "Atti del Primo Congresso di Studi coloniali", Istituto superiore di Scienze sociali e politiche Cesare Alfieri, Centro di studi coloniali, Firenze, II, 297-306.
- Rubinacci, Roberto, 1949, "Notizia di alcuni manoscritti ibāditi esistenti presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli", in *Annali*, n.s., III, Istituto Universitario Orientale di Napoli, 431-438.
- Seely, John Robert (Sir), 1860, *The expansion of England*, London.
- Taïeb, Jacques, 2012, "Nefoussa (Djebel): Géographie, Histoire et Société", in *Encyclopédie berbère*, 33| N – Nektiberes, Édisud, Aix-en-Provence, 5353-5359.
- Traversi, Carlo, 1964, *Storia della cartografia coloniale italiana*, Ministero degli Affari esteri, Comitato per la documentazione dell'opera dell'Italia in Africa, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma.
- Veccia Vaglieri, Laura, 1934, "La partecipazione di Suleimàn el-Barùni alla guerra di Libia", in *L'Oltremare*, VIII, n. 2, febr. 70-73.
- \_\_\_\_\_, 1960, "al-Bārūnī, Sulaymān", in *Encyclopédie de l'Islam*, II ed., vol. I, 1103.

## APPENDICE

*Francesco Beguinot al direttore del Regio Istituto Orientale, Napoli, 12.2.1917 (in ASMAI, Libia 132/3-27).*

N. 47. Copia per il Ministro

All' Illustr.mo Sig. Direttore del Regio Istituto Orientale

Ringrazio la S.V. per la sua premura nel trasmettermi copia della lettera con cui S.E. il Ministro delle Colonie mi ha confermato l'incarico di preparare una Storia del Berberi e la prego di voler partecipare a S.E. i miei più vivi ringraziamenti e di volerLa assicurare che sarà mia cura di fare tutto il possibile perché il lavoro riesca, nei limiti delle mie forze, degno del Suo alto interessamento e utile al paese.

Ho già cominciato a raccogliere il materiale per i primi capitoli, e sarebbe mia intenzione di dare al lavoro uno sviluppo alquanto ampio, comprendendovi, insieme con la storia propriamente detta alcuni capitoli su questioni varie riguardanti il mondo berbero, quali risultano dall'accluso schema preliminare, in modo che il libro costituisca una piccola enciclopedia di cose berbere, in cui ognuno possa trovare in forma chiara, ordinata e riassuntiva, le notizie basate sui più recenti studi o su ricerche originali, circa la religione, le antichità, le lingue, la scrittura, le letterature, i costumi, le vicende politiche, la psicologia ecc. di questa stirpe.

Debbo altresì far presente che sono in mia mano oltre cento fotografie in formato piuttosto grande (13x18), da me eseguite in paesi berberi della Tripolitania, e che illustrano i vari aspetti della vita berbera (agricoltura, modi di costruzione, industrie, paesaggi, antichità ecc.). Sebbene il riproporle nel loro formato comporti un aumento delle spese di stampa, riterrei utilissimo di annetterle al libro, costituendo esse un materiale illustrativo originale del capitolo di etnografia.

Non avendo S.E. il Ministro accennato a limite di tempo per la consegna del manoscritto, mi permetto far presente che data la vastità e la complessità del lavoro e il nostro interesse che sia ben giudicato dagli Orientalisti dell'Italia e dell'estero, occorrerebbe per condurlo a termine un minimo di un anno e mezzo, ma perché possa attendervi più tranquillamente mi permetto chiedere, come limite massimo, due anni; con riserva tuttavia, appena fissati la materia e i limiti dei vari capitoli a trattare, di vedere se il lavoro possa dividersi in due volumi, e cominciare la stampa dell'uno dopo il primo anno, e nel secondo terminare l'altro.

Quanto al compenso di L. 5.000 assegnatomi, nel mentre ringrazio vivamente S. E. il Ministro, mi permetto osservare che non essendosi ancora in Italia nessuno prima d'ora occupato di cose berbere, in nessuna nostra biblioteca si trovano i libri relativi, e perciò ho dovuto raccogliere a mie spese (da 4000 a 5000 lire) un primo nucleo di biblioteca berbera, che è servita a me in questi anni per l'insegnamento ed è stata utilizzata anche dagli allievi dell'Istituto. Ora per condurre a termine il

mio lavoro di storia mi occorrerebbe di completare la mia biblioteca con alcune opere piuttosto costose e perciò sarei grato a S. E. il Ministro se volesse farmi corrispondere anticipatamente una parte del compenso assegnatomi, che destinerei appunto al detto scopo.

Con ossequio  
Napoli 12 febbraio 1917  
Prof. Francesco Beguinot

### [1.] Schema preliminare della “Storia dei Berberi”

Capit. I – Onomastica e toponomastica.

Origine del nome Berberi; di Libia; d’Africa; del nome imâzîghen e di altri nomi che si danno i Berberi; nomi delle varie tribù e frazioni risultanti dai documenti egiziani, greci, romani, bizantini, arabi; etimologie e rapporti con nomi attuali; dislocazione dei gruppi berberi nei varo periodi della loro storia.

Cap. II - L’ambiente fisico in cui si è svolta la storia del Berberi; descrizione riassuntiva delle varie regioni; condizioni climatiche, fauna e flora, sfruttamento del suolo ecc. quali risultano da documenti antichi, in rapporto con lo stato attuale; rapporti tra ambiente fisico e sviluppo storico.

Cap. III – Antropologia. Concetto di razza nell’antropologia moderna; formazione della razza berbera con apporto da regioni varie; stirpe camitica; teoria del Sergi; questione degli Arabi in Berberia; descrizione dei tipi antropologici berberi; del tipo arabo; opinione generalmente ammessa; risultati degli studi di Bertholon e Chantre.

Cap. IV – Etnografia. Costumi degli attuali gruppi berberi; modi di costruzione; trogloditi, agricoltura, allevamento del bestiame; commercio, industria; la vita familiare, condizione della donna; nascita, circoncisione, matrimonio, usanze funebri ecc.

Cap. V – Diritto. Dogma e diritto; influenza del costume sul diritto; sviluppo di un diritto laico; l’azref; organizzazione sociale e politica; famiglia, frazione di tribù, tribù, confederazioni di tribù; potere legislativo; potere esecutivo; la *gemâ’a*; la giustizia; la vendetta del sangue; la proprietà.

Cap. VI – Archeologia e Arte. E’ stata la Libia sede di una civiltà antichissima? Rapporti con l’Egitto; civiltà garamantica; rapporti con la civiltà minoica e con altre civiltà mediterranee; monumenti megalitici; recinti libici; ceramica; opere d’arte.

Cap. VII – Linguaggio e letteratura. Area linguistica berbera attuale; notizie sui vari gruppi di dialetti; loro classificazione e caratteristiche; infiltrazione araba; caratteristiche generali del linguaggio berbero; rapporti con le altre lingue camitiche; rapporti del camitico col semitico. Letteratura popolare e sue caratteristiche; dialetti berberi che sono assurti a forma letteraria; tracce di opere letterarie scritte in nefûsi.

L’antico linguaggio libico e suoi rapporti coi dialetti attuali; parole conservate nelle iscrizioni e nelle letterature classiche.

- Cap. VIII – Scrittura. Scrittura libica antica; questione della sua derivazione; scrittura di transizione (iscrizioni rupestri); scritture usate attualmente dai Tuareg; marche di tribù; adozione dell'alfabeto arabo per parte di altri gruppi berberi.
- Cap. IX – Caratteristiche della religione degli antichi Berberi. Divinità libiche che risultano dalle letterature classiche; giudaismo e cristianesimo, sette, lotte religiose; conversione all'islamismo; tentativi di riforma nel Rif e nel Temesne [?]; Kharigiti, Sciiti ecc.; sopravvivenze preislamiche, magia; congregazioni religiose.
- Cap. X. – Preistoria. Civiltà della pietra; paleolitico; speciali caratteristiche del periodo intermedio; neolitico; introduzione dei metalli; origine dell'allevamento del bestiame; coltura materiale e stato sociale in epoca preistorica.
- Cap. XI (da suddividersi) – Storia antica.  
 Fonti; principali opere di bibliografia. Rapporti con l'Egitto; sue influenze civilizzatrici sui Libi orientali; guerre.  
 I Fenici; carattere delle loro colonizzazione; atteggiamento dei Berberi verso Cartagine.  
 I Greci in Cirenaica; loro colonizzazione; rapporti coi Libi.  
 I Romani durante le guerre puniche; concetto dei due elementi etnici (Cartaginesi e Berberi) e utilizzazione del loro contrasto; distruzione di Cartagine; ampliamento graduale del dominio romano; politica verso gli indigeni; concetto dei principali indigeni sotto la protezione romana e suo fallimento; dominio diretto; riassunto dei principali avvenimenti fino all'insurrezione dei Vandali; sguardo generale ai principi politici; amministrazioni e militari applicati dai Romani nei paesi berberi; cause di debolezza del dominio romano, perché i Berberi non si romanizzarono.  
 Periodo vandalico; Genserico e la sua politica berbera; rivolte sotto i successori.  
 Periodo bizantino; Belisario e la conquista; limiti del dominio bizantino nei paesi berberi; organizzazione; rapporti con gli indigeni; rivolte di questi.
- Cap. XII (da suddividersi) – Dominazione araba.  
 Fonti. Dislocazione dei gruppi berberi ai tempi della conquista araba.  
 Prime spedizioni degli Arabi; l'Ifriqīya araba; fondazione di Qayrwân; 'Oqba governatore dell'Ifriqīya; sue spedizioni nel Maghrib; battaglia di Tehuda; cacciata degli Arabi dall'Ifriqīya; costituzione del regno berbero di Kosaila; ritorno degli Arabi; la Kāina; sua disfatta; riconquista e riorganizzazione della Berberia per parte degli Arabi; conquista della Spagna e contributo portatovi dalle milizie berbere.  
 Il Kharigismo; sua diffusione tra i Berberi; carattere politico del movimento; psicologia berbera; rivolta generale dei Berberi; Maisara; battaglia di Kultûm; cacciata degli Arabi da Qairwân; gli Warfağûmma; gli Hawwâra in Tripolitania e Tunisia; fondazione dell'impero omeiade in Spagna; discordie tra le tribù berbere e loro incapacità di costituirsi in un regno indipendente; ritorno degli Arabi; disfatta di Abu-l-Kattâb, capo degli Hawwâra, ristabilimento degli Arabi in Ifriqīya e nel Maghrib orientale; piccoli regni berberi nel Maghrib centrale e nel Maghrib estremo; la dinastia rostemide a Tihârt, i Banu Midrâr a Sigilmâsa,

i Banu Yefren a Tlemcen, i Kokûr nel Rif, i Bergwâta nel Marocco occidentale, la dinastia idrisita a Ufilî e a Fâs.

La dinastia aghlabita in Ifrîqīya; conquista della Sicilia e contributo delle milizie berbere; rivolta delle tribù berbere contro gli aghlabiti.

Diffusione delle dottrine sciite tra i Berberi; i Ketâma; fine della dinastia aghlabita; fondazione dell'impero fatimita; distruzione di Tihârt; impotenza dei Fatimiti a ridurre in un solo stato i gruppi berberi; rivolta dei kharigiti; partenza del califfo al-Mo'izz per l'Egitto.

Cap. XIII (da suddividersi) – Periodo di indipendenza o semi-indipendenza dei Berberi.

Fonti. Gli Ziriti in Ifrîqīya e in Tripolitania; i Sanhâga; il Maghrib sotto gli Omeiadi; gli Zenata; la dinastia hammadita.

Immigrazione in Berberia delle tribù arabe dei B. Hilâl e dei B. Solaym; sue conseguenze; dislocazione dei gruppi berberi al momento dell'invasione; i nuovi gruppi arabi sopravvenuti.

Gli Almoravidi; i Lemtûna, Ibn Yasîn; conquista del Sahara; Yûsuf b. Tašfîn; fondazione di Marocco, conquiste nel Maghrib estremo, nel Maghrib centrale, in Spagna; apogeo dell'impero degli Almoravidi; loro decadenza.

Gli Almohadi; loro origini; i Masmûda; Ibn Tûmart; 'Abd al-Mu'min; distruzione dell'impero degli Almoravidi; conquiste nel Maghrib estremo, in Spagna, nel Maghrib centrale, in Ifrîqīya, in Tripolitania e Cirenaica; apogeo dell'impero degli Almohadi; opere di civiltà compiute da 'Abd al-Mu'min e dai suoi successori; discordie tra le tribù berbere; rivolte di 'Ali Ben Ghâniya e di Yahyâ Ben Ghâniya; lotte con gli Arabi; guerra di Spagna; decadenza dell'impero degli Almohadi; inizi di nuove dinastie berbere; fine degli Almohadi.

I tre nuovi stati berberi formati sulle rovine dell'impero degli Almohadi; gli Hafsîdi a Tunisi; i B. 'Abd el-Wâ'd a Tlemcen; i Merinidi a Fâs; lotte tra di essi; preponderanza dei Merinidi; loro decadenza; lotte con gli stati cristiani; conquiste di questi in Africa; indebolimento degli stati berberi.

Cap. XIV (da suddividersi) – Dominio turco. Gli sceriffi al Marocco. Ultimi avvenimenti.

Fonti. Dislocazione dei gruppi berberi e arabi al principio del secolo XVI; Conquiste turche in Algeria; spedizione di Carlo V a Tunisi; estensione dell'influenza spagnola in Africa; suo apogeo e decadenza, rapporti coi Berberi; il formarsi della potenza degli sceriffi marocchini; rinascenza dell'islam; lotta con gli stati cristiani; la Berberia sotto il dominio dei Turchi e degli sceriffi; organizzazione turca, rapporti con gl'indigeni; estensione dell'impero degli sceriffi al Sahara e al Sudan; organizzazione della corsa e lotta con gli stati cristiani; decadenza degli sceriffi al Marocco; i marabutti; nuova dinastia di sceriffi; decadenza del dominio turco; i Caramanli in Tripolitania; riconquista turca; conquista francese dell'Algeria e sua graduale

estensione; protettorato in Tunisia; ultime vicende e stato attuale del mondo berbero.

Cap. XV – Conclusioni. Caratteristiche della razza berbera risultanti dalla sua storia; giudizi pronunciati da competenti; insegnamenti che la storia ci offre circa i metodi di politica, di amministrazione e di difesa militare.

Cap. XVI – Cenni di storia degli studi relativi ai Berberi.

Cap. XVII – Bibliografia. Opere di carattere generale; antropologia, etnografia, linguistica, toponomastica; storia e geografia; archeologia e preistoria; religione e diritto.

#### RÉSUMÉ

Entre le printemps et l'été 1911, quelques mois avant le début de la conquête coloniale de la Libye, Francesco Beguinot, jeune chercheur de l'École Orientale de l'Université de Rome, visita pour la première fois la Tripolitaine et la Cyrénaïque dans le cadre d'une mission archéologique financé par le gouvernement italien. À partir de cette époque-là Beguinot voyagea à plusieurs reprises en Libye et s'intéressa de plus en plus à la langue et à la société berbères. Il fut par la suite chargé de l'enseignement de la langue berbère à l'Institut Oriental de Naples, où il poursuivit toute sa carrière universitaire. Tout au long de la période coloniale il fut le conseiller du gouvernement italien (et plus en particulier du Ministère des Colonies, et plus tard du Ministère de l'Afrique Italienne) pour les affaires berbères, et il fut consulté à plusieurs reprises sur des problèmes concernant la politique indigène et la gestion administrative de la région orientale de la Tripolitaine habitée par des berbères ibadites.

Cet article, basé fondamentalement sur les documents des archives du Ministère de l'Afrique Italienne conservés à Rome, retrace le parcours des recherches et des études de Francesco Beguinot dans les années 1911-1923 et ses rapports avec la politique coloniale italienne tout au long de cette période : en particulier il analyse à travers quelques documents inédits le projet, jamais achevé, d'une 'Histoire des Berbères' par laquelle le gouvernement italien se proposait de « rendre vigueur à la conscience ethnique » des populations berbères de la Libye en tant qu'instrument de son action de conquête et de contrôle du pays.

### **3** IMAZIGHEN, CINEMA E MEDIA



LAHOUCINE BOUYAAKOUBI

## **Le film amazighe de Souss.<sup>1</sup> Une nouvelle dynamique en faveur de tachelhit**

Si la musique amazighe du Souss (Maroc) a très tôt profité de l'émergence des enregistreurs audio depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle,<sup>2</sup> il a fallu attendre plus d'un demi siècle pour que la langue amazighe investisse le domaine de la production cinématographique, sous sa forme vidéo. Pour une langue orale qui n'a jamais été au centre d'intérêt de l'État, c'est un pas en avant considérable. Pour les acteurs culturels, il s'agit bel et bien d'un moyen de préservation et de transmission inestimable de leur langue, et pour les sociétés de production, c'est un nouveau marché prometteur. Dans le Souss, contrairement aux autres régions amazighophones, c'est justement cet intérêt commun entre l'acteur culturel et l'acteur économique, impulsé par l'existence d'un marché,<sup>3</sup> qui a favorisé l'émergence d'une production filmique importante.

L'objectif de cet article n'est pas d'analyser cette relation entre acteur culturel et acteur économique, mais plutôt de présenter et analyser le rôle de cette production filmique dans la préservation du patrimoine immatériel de la région de Souss : la langue, les contes, la toponymie et les paysages architecturaux, et comment peut-elle jouer en faveur de la diffusion de l'amazighe du Souss, le tachelhit, et enfin, à partir de la zone d'audience de ces films, comment cette production contribue-t-elle à redéfinir et re-délimiter la région de Souss, sur une base linguistique, avec des

---

<sup>1</sup> Administrativement, aucune région ne porte le nom de Souss. Si j'utilise l'expression « région de Souss » c'est parce que mon sujet dépasse les limites du territoire de la région administrative appelée Souss-Massa-Draa.

<sup>2</sup> Les premiers enregistrements remontent à 1937, avec le précurseur de la chanson des *rways*, Elhaj Belaid.

<sup>3</sup> Le groupe chleuhs est l'un des plus grands groupes linguistiques amazighophones. Si on lui ajoute les autres zones amazighophones qui comprennent le tachelhit et qui consomment les films, on peut avancer un chiffre, qui, devant l'absence de statistiques fiables à ce sujet n'est pas testé scientifiquement, de 6 000 000 à 7 000 000 d'amazighophones, qui comprennent relativement bien le tachelhit.

référents culturels communs, qui dépasse largement la région administrative actuelle nommée Sous-Massa-Draa<sup>4</sup> ?

### **Le contexte général de la naissance du film amazighe**

Jusqu'en 1994, voir un film en amazighe était inimaginable. L'amazighe, même aux yeux de ses locuteurs, n'est pas fait pour être une langue de la télé et encore moins une langue du cinéma. Son statut, en tant que langue essentiellement orale, située loin de tout intérêt de l'État marocain, ne permettait guère de penser à produire un film en amazigh. D'autant plus que tout intérêt porté à cette langue pourrait être objet de sanction. La seule chaîne de télévision marocaine, créée en 1962, ne diffusait que des films en arabe marocain ou égyptien, quelques films français, et aussi des films indiens sous titrés en arabe. L'amazighe, dans ses trois dialectes, *tarifit*, *tamazight* et *tachelhit*, est poussé à la marge et la place minimale qui lui a été réservée à la télé était consacrée à quelques danses et chants qui se présentaient comme patrimoine folklorique. Ceci dit, une bonne partie des Marocains, les amazighophones, était exclue des programmes de la télévision marocaine.

L'investissement du domaine cinématographique, au début des années 1990, était d'un côté le prolongement d'une expérience théâtrale de la troupe *Tifawin*<sup>5</sup> d'Inezgane et de l'autre côté coïncidait avec l'élargissement du tissu associatif amazigh et la production d'un discours revendicatif autour des droits linguistiques et culturels amazighs.<sup>6</sup> Il s'agit en effet d'une réaction populaire contre l'exclusion étatique. C'est pour cela, l'émergence des films amazighs ne peut être dissociée de ce contexte général, marqué par la montée d'une conscience identitaire collective autour de l'amazighité<sup>7</sup>, caractérisée par la création des associations amazighes, l'organisation des activités culturelles, une production écrite en amazighe, etc. On parle même d'un réveil identitaire. En revanche, si le contexte était déterminant, il est à noter, comme l'a déjà fait Mohamed Bellouch,<sup>8</sup> que les précurseurs de la revendication amazighe étaient plus portés par le souci de la recherche académique, de la collecte du patrimoine oral et de rendre l'amazighe une langue écrite, que par la

---

<sup>4</sup> Depuis fin 2015, un nouveau découpage administratif est adopté et le Maroc contient 12 régions au lieu de 16. La région appelée auparavant Sous-Massa-Draa est appelée aujourd'hui Sous-Massa, avec de nouvelles frontières. La zone de Draa est remplacée par la province de Tata.

<sup>5</sup> Ce n'est pas par hasard que Lahoucine Bouizgaren, le réalisateur du premier film, était le président de l'association théâtrale *Tifawin* et la majorité des acteurs du film étaient tous des membres de la même association.

<sup>6</sup> En 1991, cinq associations amazighes ont signé la « Charte d'Agadir », qui constitue le premier texte collectif du mouvement amazigh au Maroc.

<sup>7</sup> Certes, l'AMREC (Association Marocaine de la Recherche et l'Échange Culturel), comme première association amazighe est créée depuis 1967. Mais, c'est à partir de 1991 que les associations amazighes se multiplient et le mouvement amazigh gagne le terrain et commence à être visible.

<sup>8</sup> Mohamed Bellouch, 2012, *Le film amazigh, ses questions et ses enjeux* (en arabe), aux éditions Issni Ourgh, Agadir, 16.

production cinématographique.<sup>9</sup> Ainsi, l'apparition des films en amazighe garde relativement une certaine indépendance vis-à-vis de la mouvance amazighe. En revanche, ce « nouveau-né » fut très vite adopté par le tissu associatif amazigh et même par le mouvement étudiant in amazighe qu'il soit dans les lycées ou dans les universités.<sup>10</sup>

Comme toute recherche sur l' « Origine » ou le « Début » d'un fait, le premier film amazighe au Maroc reste un sujet de désaccord. Dans ce sens, deux titres : *Tigilt* « L'orpheline » de Mohamed Marnich et *Tamghart n wurgh* « Femme en or » de Lahoucine Bouizgaren, parus tous les deux en 1994, disputent le privilège d'être le premier.<sup>11</sup> Sans prendre part dans ce « conflit », ces deux films ouvrent un champ fermé auparavant. Ce qui explique leur réussite inattendue car ils représentent la voix de la marge et mettent en place le cinéma des exclus.

### **Des films amazighs ou des films soussis (chleuhs)?**

Au Maroc, il est communément connu que la langue amazighe est répartie en trois « dialectes », *tarifit*, dans le nord, *tamazight* au centre et au sud-est et *tachelhit* au sud et au Sud-Ouest. Mais la production cinématographique en amazighe n'est pas équilibrée entre les trois régions. Avec presque 350<sup>12</sup> films, le tachelhit a la part du lion dans ce domaine. On assiste même au doublage des films « chleuhs », dans les deux autres dialectes. Ceci dit, l'émergence de cette nouvelle donne, la production cinématographique, permet à tachelhit une nouvelle dynamique interne qui lui garantit une certaine pérennité et un certain élargissement vers les espaces des dialectes voisins. C'est pour cela le film amazighe, dans sa version tachelhit, redéfinie même la région de Souss, qui dépasse largement le Souss-Massa-Draa reconnu administrativement.

---

<sup>9</sup> Au début des années 1970, des membres de l'AMREC comme Brahim Akhiat et Safi Moumen Ali... avait tenté de filmer une petite histoire intitulée *wachmu ad-dakira*. Cette expérience n'a pas trouvé le chemin de la production et elle est restée dans les archives de l'association. Pour en savoir un peu plus, voir l'article d'Elkhatir Aboukacem, Afulay, « De la dimension politique de la production filmique en amazigh », in *Le Cinéma amazighe, mémoire, politique et littérature*, aux éditions Issni n Ourgh, Agadir, 2014, 34-42.

<sup>10</sup> Le premier film *Tamghart wurgh* était l'objet de projection et de débat au sein des associations amazighes. De même, les étudiants-militants du mouvement amazigh à la Faculté des Lettres et des sciences humaines d'Agadir l'ont projeté en 1995 en présence du réalisateur et quelques acteurs. L'association Tamaynut, section d'Inezgane, organisait pendant les années 1995-1996-1997 « des journées du cinéma amazigh », pendant le mois de ramadan au théâtre municipal d'Inezgane. En 2000, l'AMREC organise le premier festival du cinéma amazigh à Casablanca et après quelques années d'arrêt, elle reprend la même expérience mais cette fois-ci dans la ville de Ouarzazate. Le Festival international Issni n Ourgh du film amazighe arrive cette année (2015) à sa neuvième édition.

<sup>11</sup> Les deux films sont apparus, presque en même temps, avec un intervalle de quelques semaines.

<sup>12</sup> Ce chiffre n'est pas tiré d'une étude scientifique ou de statistiques officielles, mais il revient souvent de la bouche des producteurs et acteurs amazighs. Dans son livre, *Lumières sur le film amazigh*, aux éditions Issni Ourgh, Agadir, 2013 (en arabe), Mohamed Zeroual, sans qu'il précise le pourcentage de chaque dialectes a avancé le chiffre de 160 films produits jusqu'en 1996 (Voir page 18).

Conscient des difficultés de toute identification d'un film, entre la nationalité du réalisateur, du producteur ou l'identité des acteurs, ou encore la langue du scénario,<sup>13</sup> nous avons opté pour la langue utilisée comme l'élément central qui détermine l'identité d'un film. Ainsi, le film amazighe c'est celui qui utilise la langue amazighe. Les autres éléments, comme les paysages, l'architecture, les références culturelles, sont déjà présents depuis les films coloniaux (*Inchallah* 1922, *Baroud* 1930, *Itto* 1934,...),<sup>14</sup> sans que cela leur a donné le statut de film amazighe. De même pour les facteurs de nationalité ou « l'origine » des acteurs, du réalisateur ou du producteur, ils ne donnent pas l'identité amazighe à une production cinématographique. Un film marocain, quel que soit l'identité de son équipe et l'espace de tournage et même le sujet traité est toujours qualifié d'arabe par la langue utilisée. C'est pour cela, tous ces critères ne sont pas pris en compte dans notre identification du film amazighe. Contrairement à l'Algérie où l'appellation « film kabyle » renvoie à une région (la Kabylie), à une population (les Kabyles) et à une langue (le kabyle), au Maroc, devant l'absence d'une langue amazighe standard, l'appellation « film amazighe » reste très nuancée, car elle renvoie à une unité amazighe imaginée<sup>15</sup> (l'Afrique du Nord), mais qui se manifeste réellement dans des films produits essentiellement dans un dialecte local, *tachelhit* (appelée aussi *tasusit*). D'autant plus que ces films sont vus majoritairement par les Ichelhin. De ce fait, on n'est pas loin du « cinéma communautaire » où acteurs, producteurs et réalisateurs appartiennent tous à la même « communauté ». On peut aussi les classer parmi les « films des minorités »,<sup>16</sup> (pour ne pas dire « indigènes », très chargé du point de vue historique et idéologique) ou « autochtones », difficile à définir. Ces films peuvent être aussi classés dans la catégorie du « film régional ».

### **Quand le film amazighe de Souss re-délimite sa région**

La notion de région est introduite au Maroc avec le protectorat français (1912-1956) dans un contexte de volonté coloniale pour imposer son contrôle. Et depuis, le découpage administratif ne cesse de se modifier. Historiquement, il est très difficile de délimiter avec exactitude la région de Souss, qui se prolonge et se

---

<sup>13</sup> Zeroual Mohamed, *op.cit.*, 9.

<sup>14</sup> Mohamed Bellouch, *op.cit.*, 7.

<sup>15</sup> Benedict Anderson, 2006, *L'imaginaire national, Réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La Découverte, Paris.

<sup>16</sup> Le terme « minorité » ici ne désigne pas forcément une minorité numérique. Les Amazighs sont loin d'être une minorité au Maroc. Mais, les rapports de dominations qui existent entre les langues au Maroc et qui a donné un statut inférieur à l'amazigh, rendent les Amazighs « minorés ». Du 21 au 28 août 1994, le Festival de cinéma à Douarnenez, (Bretagne, France), réputé d'être le Festival du « cinéma des minorités » a accueilli le cinéma amazigh comme invité d'honneur.

réduit selon les périodes historiques. Un certain moment de l'histoire, tout le Maroc portait ce nom et était divisé en deux parties : *Sous al-adna* et *Sous al-aqsa*.<sup>17</sup>

Aujourd'hui, le Maroc se compose de 16 régions administratives, dont la région Souss-Massa-Draa. Créée en 1992 autour de trois rivières (Souss, Massa et Draa), elle occupe une superficie de 72.506 km et est limitée par l'Océan atlantique à l'Ouest, les massifs du Haut Atlas occidental et oriental dans le nord, les frontières maroco-algériennes à l'Est et, dans le sud ; elle va jusqu'à oued Draa.<sup>18</sup> Sans entrer dans la complexité de délimiter avec précision les frontières historiques d'un territoire qui s'appelle Souss et qui changeaient selon les contextes historiques, le film amazighe produit en tachelhit propose une autre délimitation qui dépasse largement les frontières imposées par le découpage administratif. À ce sujet, Zaid Ouchna affirme que :

« les films Amazighes, avec l'accent du Sud-ouest, [diffusés sur CD] Ce sont largement répandus dans le Sud-est. Je les ai vu et "entendu" dans des maisons, des petits cafés, un peu partout: en haute montagne (Haut Atlas oriental), dans les détroits des grands fleuves (Gir, Ziz, Ghriss, Dades et le Draa). Dans des Oasis, des Ighrman et dans des pampa entre le Haut et l'Anti Atlas ». <sup>19</sup>

En effet, il s'agit d'une région linguistique sur la base de tachelhit et qui s'appuie aussi sur quelques fondements anthropologiques et un certain sentiment d'appartenance qui s'affiche de temps à autre. Certes, l'importance de prendre en compte les éléments sociologiques et ethnologiques dans un découpage administratif est un vieux débat<sup>20</sup> et ne cesse de provoquer des désaccords. Il n'est pas inutile de rappeler que la région de Souss, telle qu'on la définit auparavant, est aussi vue en tant que telle par les autres Marocains, arabophones soient-ils ou amazighophones, parlant les autres dialectes. L'appellation *Ichelhin* ou *Isusin* (Chleuhs ou Swasa en arabe), malgré quelques nuances que l'on peut enregistrer,<sup>21</sup> désigne bel et bien les habitants de cette grande région. Sans prendre en compte les grandes villes comme Rabat, Casablanca, Fès ou Tanger qui contiennent une forte émigration « chleuhs »,

---

<sup>17</sup> Pour plus de connaissance sur ce sujet, v. Handain Mohamed, 2005, *Le Makhzen et Souss (1672-1822). Contribution à l'étude de l'histoire de la relation : État-région*, Bourgreg, Rabat, 54, 73 (en arabe).

<sup>18</sup> Monographie de la région Souss Massa Draa, document réalisé par le cabinet « Europalliances consultings », avec l'appui financier de l'Union européenne, 2010. Il est consultable en PDF sur le lien suivant :

<http://www.cgem.ma/doc1/ed-cgem/siege/ur/souss/1.pdf>. Dernière consultation le 20 juillet 2014.

<sup>19</sup> Question posée à Zaid Ouchna, écrivain et chercheur en amazigh, originaire du Sud-Est, le 23 juillet 2014.

<sup>20</sup> Bremard Frédéric, 2010 (1949), *L'organisation régionale du Maroc*, IHEM, Rabat (Réédité en 2010 par l'université Mohamed V), 288-300.

<sup>21</sup> Au sein même de cette région, on peut constater que l'appellation *Isusin* ou *Swasa* se donne uniquement aux habitants de la seule région d'Agadir et ses environs. C'est le cas des gens de la région d'Essaouira ou de Marrakech qui se voient comme des *Ichelhin* mais pas comme des *Isusin*.

la consommation des films « chleuhs », sur un territoire continu, peut être prise comme facteur central de délimitation de cette région. Elle contiendra presque deux régions actuelles : Marrakech-Tansift, Souss-Massa-Draa et une bonne partie des trois autres, Tadla-Azilal, Meknes-Tafilalet et Goulmim-Es Smara. Du point de vue géographique, elle pourrait se limiter d'Abda et Chiadma au nord, (autour de la ville d'Essaouira), séparant la zone amazighophone de la zone arabophone. En montant plus au nord-est, vers Azilal et Demnat puis en descendant relativement jusqu'aux frontières algériennes à l'Est, on laisse le dialecte tamazight au nord. Vers le sud, cette région pourrait aller jusqu'à Oued Draa, et se plonge jusqu'à l'Atlantique à l'Ouest. Dans cette partie, beaucoup plus vers le sud qui fait partie historiquement de l'aire tachelhit, elle contient les villes de Goulmim, Tata, Assa Zag et les environs. Cet espace, appelé désormais Grand Souss, occuperait une superficie qui dépasserait 300 000 km<sup>2</sup>. Bien évidemment, comme dans toute délimitation d'ordre culturel, les « frontières » ne sont pas très exactes. Dans cette vaste région linguistique et culturelle, nommée dans quelques écrits coloniaux, « le pays de l'*ahwach* ou le pays des Chleuhs », le tachelhit constitue un continuum sous forme de « bloc » linguistique,<sup>22</sup> consolidé par l'intercompréhension entre les interlocuteurs qui est presque parfaite. D'autres éléments culturels favorisent aussi cette appartenance à savoir, la présence de l'*ahwach*, sous ses différentes formes, la mascarade de *biylmawen* pendant la fête de *tafaska* et les autres activités carnavalesques (*imechar* ou *uday n echurt*) ou encore la consommation de la musique des *rways*.<sup>23</sup> Ces chanteurs ambulants qui, depuis la période coloniale, traversaient, verticalement et horizontalement, une grande partie de cet espace, permettant ainsi le rapprochement de différentes variantes et parlars du tachelhit.

### **Le film : un support de préservation, de normalisation, de diffusion et de transmission de l'amazighe du Souss**

Le film amazighe soussi, par sa dynamique et sa production importante qui s'ajoute à son attractivité, contribue, en utilisant la nouvelle technologie, à la préservation et à la transmission de l'amazighe de Souss. Les producteurs poursuivent ainsi le travail déjà entamé par les *rways*<sup>24</sup> sauf qu'ici, c'est juste le

---

<sup>22</sup> L'arabe marocain est aussi utilisé notamment dans les grandes villes et quelques tribus arabophones qui se présentent comme des îlots dans un large espace amazigh. Ces dernières regardent et comprennent aussi les films amazighs de Souss.

<sup>23</sup> C'est une tradition musicale qui a émergé au début du XX<sup>e</sup> siècle, avec des précurseurs dont le fameux est rays Lhaj Belaid. Le terme rays renvoie au chef d'une troupe, composée de quelques chanteurs et danseurs. L'instrument principal est le *ribab*, monocorde et produit des rythmes pentatoniques.

<sup>24</sup> Il est à noter qu'après l'apparition des films en amazigh, beaucoup de *rways* sont devenus des acteurs, sans aucune formation dans le domaine cinématographique.

produit qui voyage dans les quatre coins du grand Souss<sup>25</sup> sans que les acteurs se déplacent eux-mêmes. La diffusion de ces films dans ce large espace, permet un certain rapprochement entre les différents parlers du tachelhit, en faveur des variantes utilisées par les acteurs qui, dans leur majorité, sont issus d'Agadir et ses environs. Cette ville, depuis son agrandissement après le tremblement de terre de 1960 et son développement économique (dans les trois secteurs, tourisme, pêche et agriculture), est devenue un lieu d'attraction d'une forte émigration, venue de tout le Maroc, et surtout des tribus amazighes voisines. En conséquence, la ville est devenue un lieu de contact entre les différents parlers de la région, et petit à petit, un accent local voit le jour. Ce dernier, même si lui-même n'est pas homogène, s'impose dans les films. Agadir devient ainsi un centre de rayonnement d'un parler et contribuera à plus de normalisation et à la diffusion de la tachelhit. Plus que ça, ces films imposent même quelques aspects de tachelhit aux zones de tamazight, notamment dans la partie sud du Moyen Atlas et au Sud Est, en contact avec le Grand Souss.<sup>26</sup> À titre d'exemple, grâce à ces films, le verbe *gawr* « s'asseoir » en tachelhit commence à faire sa place dans ces régions à côté de *ghwjdm* ou *qqim* utilisés localement. D'autres expressions « chleuh » s'imposent comme : *manza k* « où es-tu ? » au lieu de *mani k ? ihinna lhal* « ce n'est pas grave » à la place de *cibas ma kayn*, ou encore *ar d ukan* « à plus tard », au lieu de *ar digh*. Aussi, quelques expressions qui relèvent de l'humour soussi, comme *imxxaren n lmikka* « les voleurs en plastique, les faux voleurs », ou *hrobb a lhllouf*, intègre facilement le langage local.<sup>27</sup> Sur un autre volet, dans la région de Demnat, le tachelhit est devenu le parler des relations commerciales dans le marché,<sup>28</sup> et les films soussis renforcent cette présence. Cette dynamique de tachelhit sur plusieurs niveaux (l'écrit, la chanson, les films...) se voit renforcée par le choix de quelques chanteurs célèbres de chanter en amazighe du Souss. C'est le cas de Zahra Hindi, Nass El Ghiwan et Saida Fikri.<sup>29</sup> Dans le même sens, ces films jouent un rôle primordial dans la transmission de l'amazighe du Souss. C'est un support pédagogique important qui, devant « l'invasion » des chaînes étrangères et l'absence de l'amazighe dans les écoles, permet aux enfants d'avoir une

---

<sup>25</sup> Ces films arrivent aussi à toutes les grandes villes marocaines ayant une forte concentration de l'émigration soussie (Rabat, Casablanca, Kénitra, Fès, Tanger...) et même en Europe, notamment à Paris. Place voltaire, à Asnières (91), reste le point de vente central de ces films.

<sup>26</sup> Cet aspect a besoin d'un peu plus d'études de terrain pour vérifier avec exactitude cet impact.

<sup>27</sup> Témoignage de Mustapha Louiche, originaire de Tinghir et étudiant à la FLSH, Agadir.

<sup>28</sup> Cette information m'a été donnée par H. M., originaire de Demnat et professeur de sociologie à la FLSH, Ibn Zohr Agadir.

<sup>29</sup> Zahra Hindi qui chante en anglais a choisi de chanter aussi quelques morceaux en amazigh de Souss, comme (*Imik s imik*), de même pour la légendaire troupe populaire arabophone, Nass El Ghiwn, qui a chanté pour la première fois en amazigh, en composant *Tamagit* en 2014, écrit par Mohamed Hanafi, le fameux parolier d'Izzenaren, alors que Saida Fikri a chanté le poème *Ghassad rad nsawal* en 2014, écrit par Aadaoui El Hanafi.

occasion de plus, à côté de l'environnement familial déjà menacé, pour rester en contact avec leur langue maternelle. L'investissement du domaine des dessins animés montre le besoin de s'adresser à l'enfant et l'enjeu majeur autour de la transmission de la langue amazighe. Le doublage « illégal » en tachelhit de quelques dessins animés comme *Aghrda n bariz*, « Rango », « Les daltons »... et sa diffusion sur les réseaux sociaux ont connu une grande réussite auprès d'un grand public amazighophone, enfants et des adultes. Mais devant cette dynamique interne de tachelhit, qui trouve ses racines dans sa propre histoire, El Mehdi Iazzi avance que :

« Il faut tenir compte actuellement du rôle de la télévision Tamazight (ainsi que 2M et la Une) qui diffuse des films en tachelhit (en plus de tamazight et tarifit). Dans ce cas, les Marocains amazighophones sont exposés involontairement (il ne s'agit pas d'un choix personnel comme acheter un CD) dans leur diversité linguistique et culturelle à ces films. Cette situation est assez nouvelle au Maroc. Il s'agit d'exposer les amazighophones aux diverses normes régionales. Il faut interroger dans cette perspective tout le travail de néologismes lexicaux (azul, tanmmirt, amazruy, etc.) qui se fait dans ces films. À propos, seul le lexique peut changer alors que la morphologie et la syntaxe (ainsi que la stylistique) restent bien ancrées dans la région. C'est une stratégie de normalisation à l'échelle nationale ».<sup>30</sup>

### **Le film comme conservateur du patrimoine immatériel du Souss**

À côté de la langue, le film amazighe joue un rôle primordial dans la préservation du patrimoine de la région du Grand Souss. La présence du son et de l'image permet de fixer les éléments d'un fait culturel dans un moment et un contexte donnés. Mais, il faut le dire, elle peut également falsifier l'histoire en montrant des images et des scènes qui sont loin du vécu réel des gens. Les films ethnographiques ou les documentaires de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, malgré le regard colonial qui les oriente, nous rapportent quelques aspects de la vie des Marocains sous le protectorat. Devant les mutations profondes que le Maroc en général et les sociétés amazighes en particulier connaissent, le film s'impose comme témoin d'une période, même si sa qualité de source ou document historique fiable est toujours discutable.

Devant l'absence des gens formés dans le domaine, le film amazighe s'appuie essentiellement sur des amateurs, qui étaient d'abord des *rways* ou d'autres qui avaient une petite expérience dans le domaine du théâtre et ayant fait une autoformation dans l'une des spécialités cinématographiques (scénario, réalisation, montage,....). Dans ce sens, le scénario reste le meilleur exemple où l'amateurisme se voit clairement. Nombreux sont les films qui n'ont même pas de scénario, et les

---

<sup>30</sup> Question à El Mehdi Iazzi, professeur à la FLSH, université Ibn Zohr, Agadir, (via internet, le 23 juillet 2014).

acteurs, après avoir été mis d'accord sur le sujet à traiter, improvisent le dialogue. Il s'agit d'une crise du scénario. C'est ainsi que le recours aux contes populaires permet d'un côté de résoudre relativement ce problème et de l'autre s'adresser à la mémoire collective des téléspectateurs et garantir une certaine réussite au produit. Les histoires de la série *emmi Moussa*, consacrée aux enfants, s'inspirent toutes de ce patrimoine oral. De même pour le film *Lknz ur itkmmaln* ou *Lhilt tuf lear*, qui s'inscrivent dans la tradition de *Tamghart n wurgh*. La même équipe a produit *Hmmou u Namir*, qui est une adaptation d'un mythe connu dans la région et dans toute la Méditerranée.<sup>31</sup> Mais cette stratégie d'exploiter le patrimoine légendaire n'est pas toujours fiable. Mohamed Bellouch<sup>32</sup> a bien montré comment des mythes ou histoires empruntés à d'autres peuples sont présentés dans des films comme des mythes amazighes. C'est le cas du film *Butfunast* « L'homme à la vache ». Sa réussite est due à son histoire très populaire. Son acteur principal, rays Mohamed Abaâmrân, faisait au début de sa carrière la *Halqa*.<sup>33</sup> Dans ce milieu populaire, des légendes et mythes de tout bord se croisent. Abaâmrân, qui est aussi un rays (chanteur) avait enregistré cette histoire pendant les années soixante et fut collée à son nom. Or, avance Bellouch, l'histoire en question, que tout le monde considère comme amazighe, est inspirée d'une histoire égyptienne connue par « la vie d'Ali Ziybeq ». D'autres expériences étaient beaucoup plus intelligentes dans l'exploitation du patrimoine. Il s'agit du film *Sat taddangiwin n imuran* « Les sept vagues d'Imouran ». Si *Tamghart n wurgh* a réussi grâce à l'expérience théâtrale de la troupe *Tifawin*, *Sat taddangiwin n imuran* a bien profité de l'expérience théâtrale de la troupe gadirie *Inuraz*. Le scénariste, Lahoucine Mourabih, et le réalisateur, Ahmed Dari, tous les deux très distingués dans ce domaine, ont bien réussi à s'inspirer d'un rituel lié à la mer, dans le village d'Imouran<sup>34</sup> (au Nord d'Agadir) pour produire un film qui a gagné des prix nationaux et internationaux.

Grâce à l'image, les films amazighes ont pu conserver des paysages architecturaux, qui généralement, sont menacés de disparition. Dans ce sens, le film *Aitmatn* « Les frères » est le seul témoin d'un village qui a disparu quelques semaines après le tournage à causes des inondations de 2010. D'autres ont retrouvé la vie après le tournage d'un film. Dans la région d'Idaoutanan, au Nord d'Agadir, l'équipe du film *Zrayfa* a d'abord restauré une mosquée construite il y a 4 siècles, mais abandonnée. Suite à quoi, elle retrouve son activité comme lieu de culte.

<sup>31</sup> Ce mythe a fait l'objet d'une collecte de la part d'Abdelaziz Bourass. Voir aussi, Mohamed Abzika, *Le mythe de Hmmou u Namir en Méditerranée*, thèse de doctorat, université Mohamed V (soutenance prévue en 1994, mais elle n'a pas eu lieu).

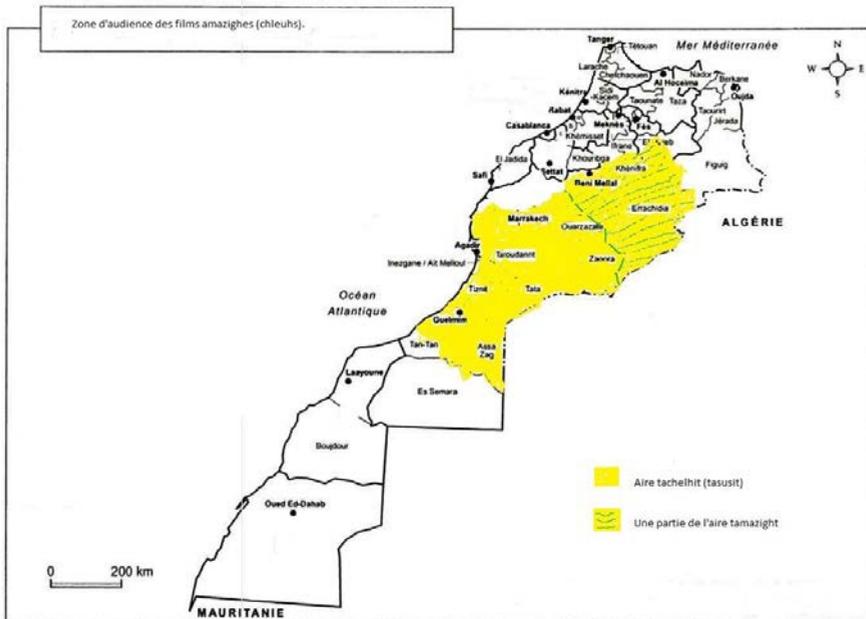
<sup>32</sup> Mohamed Bellouch, *op.cit.*, 19.

<sup>33</sup> *Halqa* est le terme utilisé au Maroc pour désigner les cercles qu'on voit à la place *Jamaa Elfna* à Marrakech et dans d'autres villes marocaines, où l'on trouve des conteurs des légendes, mythes et histoires.

<sup>34</sup> Le rituel consiste à ce que les filles célibataires qui désirent le mariage se mettent, les jambes écartées, sur un trou d'un rocher exposé aux vagues de la mer. Elles doivent attendre que les sept vagues qui tapent au-dessous du trou, en poussant l'eau vers le haut, touchent leurs jambes.

D'autres villages, après avoir été un lieu de tournage dans des conditions déplorablement dénoncées par les acteurs, ont bénéficié d'une route goudronnée.<sup>35</sup> Ces films préservent également un ensemble important des toponymes. Le générique de chaque film contient des noms de villages, tribus, villes comme : *TimkTTi*, *Amzghni*, *Tamdghust*, *Talkjount*, *Ijukak*, *Tidili*, ... qui étaient des lieux de tournages. Quelques-uns sont devenus connus grâce à ces films.

En guise de conclusion, nous avons bien vu comment le film amazighe dans la région de Souss vient renforcer une dynamique que l'amazighe de cette région connaît sur plusieurs niveaux (chanson, écriture, théâtre, études universitaires, activités carnavalesques, activités associatives,...). Ces films, à côté de leur rôle dans la préservation du patrimoine immatériel de cette région, redéfinissent même les « frontières » d'un Grand Souss qui serait fondé sur des fondements anthropologiques, des référents communs, une autodéfinition comme Ichelhin, être défini par les autres en tant que tel, et l'existence d'un sentiment d'appartenance à cette région. La compréhension des films produits en amazighe de Souss, tachelhit, peut être prise comme l'un des éléments de délimitation d'une grande région linguistique et culturelle qui dépasse largement la région administrative actuelle appelée Souss-Massa-Draa.



<sup>35</sup> Toutes ces informations m'ont été fournies par les acteurs et membres de la société de production Ayyuz vision à Inezgane, Abdealaziz Oussaih, Abdellatif Atif, Lahcen Bardaouz, Mohamed Hanafi, septembre 2012.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

**Ouvrages**

- Anderson, Benedict, 2006, *L'imaginaire national, Réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La Découverte, Paris.
- Bellouch, Mohamed, 2012, *Le film amazighe, ses questions et ses enjeux*, aux éditions Issni Ourgh, Agadir (en arabe).
- Bremard, Frédéric, 2010 (1949), *L'organisation régionale du Maroc*, IHEM, Rabat (Réédité en 2010 par l'université Mohamed V).
- Handain, Mohamed, 2005, *Le Makhzen et Souss (1672-1822), contribution à l'étude de l'histoire de la relation : État-région*, Bourgreg, Rabat (en arabe).
- Zeroual, Mohamed, 2012, *Lumières sur le film amazighe*, aux éditions Issni Ourgh, Agadir (en arabe).

**Webographie**

<http://www.cgem.ma/doc1/ed-cgem/siege/ur/souss/1.pdf>

**Discussion avec l'équipe d'Ayyuz vision (septembre 2013) :**

Abdelaziz Oussaih  
 Lahcen Bardaouz  
 Abdellatif Atif  
 Mohamed Hanafi

**Et avec les chercheurs :**

Zaid Ouchna, le 23 juillet 2014.  
 El Mehdi Iazzi, le 23 juillet 2014.

**Et l'étudiant :**

Mustapha, Louiche, le 24 juillet 2014.

## ABSTRACT

The aim of this article is not to analyze the relationship between cultural and economic factors, but rather to present and analyze the role of the filmic production in the preservation of the intangible heritage of the Souss region (language, tales, place names and architectural landscapes), and how it can play in promoting the dissemination of Amazigh of Souss, the tachelhit, and finally, from the audience area of these films, how this production contributes to redefine and re-define the Souss region, on a linguistic basis, with common cultural references, which far exceeds the current administrative region called Sous-Massa-Draa.



MALIKA SABRI

## **Tamazight dans les médias : Le cas de la Radio Chaîne 2. Tendances à l'alternance codique et au purisme**

### **Introduction**

Après l'introduction de tamazight à l'école, cette langue est confrontée à un autre défi, celui de la communication. La chaîne de radio amazigh (Chaîne 2) a pour mission entre autres la socialisation de la langue et la préservation de la culture.

Suite aux événements qui ont secoué la Kabylie, l'État algérien a été amené à reconnaître le caractère national de la langue amazighe le 10 avril 2002.

Actuellement, cette langue est enseignée à l'université et à l'école (depuis 1990 et 1995) ; elle occupe aussi une place dans les médias : la radio (Chaîne 2, Radio Soummam, Radio Tizi-Ouzou, Télévision 4).

Les expériences de publication en langue tamazight ont malheureusement abouti à un échec. Les raisons sont les suivantes :

- lectorat réduit faute d'alphabétisation et donc problème de rentabilité
- niveau de langue : problème de néologisme imperméable à la compréhension des lecteurs. Actuellement persistent quelques pages « perdues » dans certains titres.

Le choix de ce thème a pour objectif l'étude de la question des médias et leur apport à la langue amazighe. Deux points importants vont être abordés : le premier consiste dans l'usage de la langue tamazight / ou des variétés de cette langue au sein de la chaîne 2 dans le but de la promouvoir et d'élargir son champ de diffusion. Le deuxième consiste dans la volonté de purification de cette langue aboutissant à la construction d'un niveau de discours inaccessible au commun des auditeurs. Et par là-même, l'objectif de communication n'est pas atteint.

Les programmes sont présentés tantôt dans différentes variétés linguistiques (kabyle, chaouia, targaie, mozabite), tantôt dans une langue que les auditeurs comprennent difficilement vu l'usage abusif de néologismes. Les journalistes sont confrontés à des problèmes qui sont liés à la langue elle-même, notamment l'absence de norme. Comment le tamazight peut-elle évoluer dans ce contexte ?

## 1. La langue amazighe dans les médias : le cas de la Radio chaîne 2

La radio kabyle (chaîne 2) existait déjà avant l'indépendance. En sa qualité d'Institution étatique créée en 1946-1947, elle représentait le seul canal officiel d'expression berbère (kabyle).

Loin de répondre à l'attente des amazighophones, cette chaîne s'est vue amputée dans son volume horaire. En outre, elle s'est trouvée exposée à la censure, la langue amazighe étant tabou.

La constitutionnalisation de la langue amazighe en avril 2002, en tant que 2<sup>e</sup> langue nationale, a engendré des changements au niveau de la chaîne 2. Son volume horaire passe de 18 heures à 24 heures entre 1993 et 2005. Ajoutons à cela, la création d'autres stations régionales qui laissent une bonne place à la langue amazighe en zones amazighophones. Il s'agit de Radio Soummam et Radio Tizi-Ouzou (créée récemment après une forte demande sociale).

L'usage de la langue amazighe dans les médias nous oriente vers deux catégories : la première consiste dans une langue pleine de néologismes (néo-berbère) qui est considérée comme incompréhensible ; la deuxième est un usage sous forme de mélange de plusieurs codes.

Afin d'étudier ce qui est appelé la langue des médias, nous nous sommes rapprochés des journalistes et animateurs.

Le premier point que nous abordons est celui de l'alternance codique.

### 1.1. L'usage de l'alternance codique au sein de la Radio chaîne 2

Ce phénomène apparaît en particulier lorsque les présentateurs utilisent deux langues ou plus. Les raisons de cet usage s'expliquent en général par le fait que la langue amazighe n'a pas pu suivre l'évolution de la société universelle. Elle n'a pu ni se développer ni se moderniser pour rendre les réalités du présent.

La notion d'alternance de codes est issue des études faites sur le plurilinguisme et le contact de langues. G. Gumperz définit cette notion comme

« La juxtaposition à l'intérieur d'un même échange verbal, de passage où le discours appartient à deux systèmes ou sous-systèmes grammaticaux différents ».<sup>1</sup>

Il y a mélange codique lorsque des fragments de deux ou plusieurs langues sont employés dans un rapport syntaxique étroit.

En général, dans les dictionnaires, le concept est considéré comme étant l'intégration à une langue, d'un élément d'une langue étrangère.

Nous avons jugé important de voir dans quels contextes l'alternance codique est utilisée et quelles en sont les raisons. Pour ce faire, nous avons posé plusieurs questions ayant un rapport avec l'usage des langues dans différents contextes de

---

<sup>1</sup> Cité par Ndiassé Thiam (2003, « Alternance codique », in Marie Louise Moreau (éd.) in *Sociolinguistique. Les concepts de base*, Nathan, Paris, 32-33).

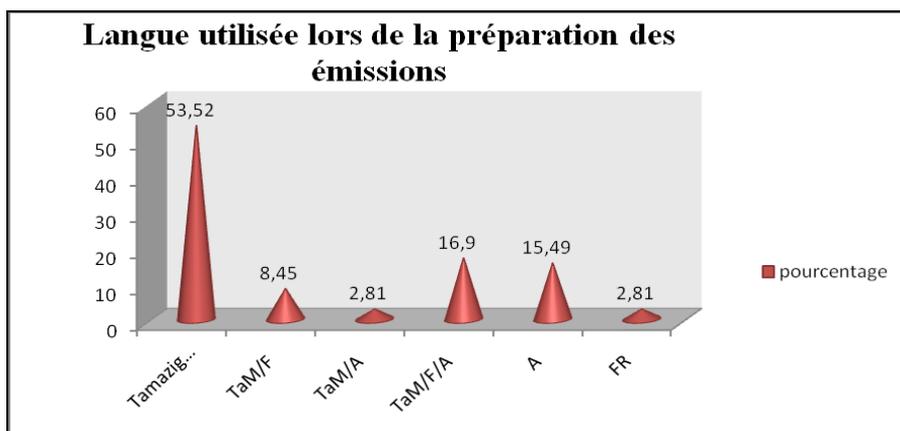
communication. La première est libellée ainsi : « Quelle est la langue que vous parlez au quotidien ? ».

L'étude chiffrée met en évidence trois profils différents : nous avons d'une part des enquêtés kabylophones qui utilisent la seule langue amazighe dans une proportion de 32.39%. 26.76% d'entre eux utilisent le kabyle en alternance avec le français et/ou l'arabe algérien. 19.71% de notre échantillon sont arabophones et véhiculent leur seul idiome, tandis que 7.04%) l'utilise en alternance avec la langue française.

La troisième catégorie déclare utiliser la seule langue française avec 5.63%. Nous nous résumons dans le schéma ci-dessous.



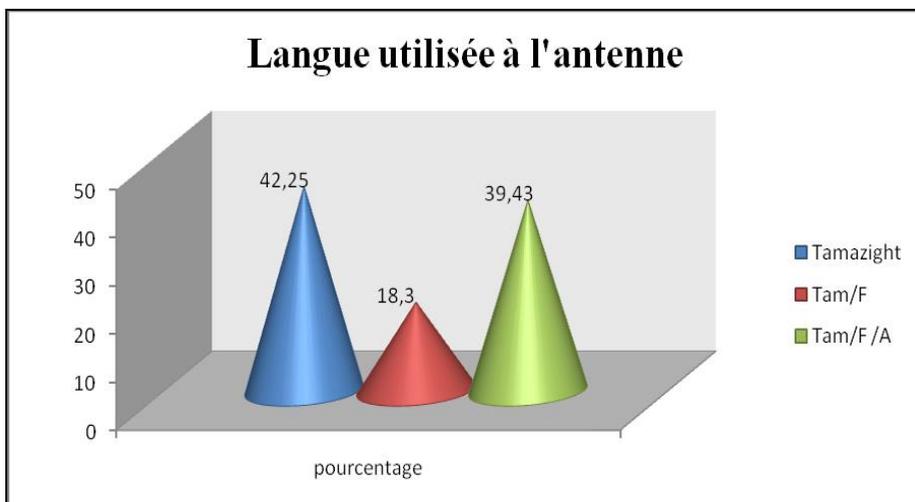
Le même phénomène est remarqué chez les animateurs sur leur lieu d'exercice. En réponse à la question : « Quelle (s) est (sont) la (les) langue (s) que vous utilisez dans votre émission ? », l'étude quantitative dévoile les chiffres suivants :



L'utilisation monolingue occupe un pourcentage différent selon les langues : 53.52% pour le kabyle, 15.49% pour l'arabe algérien et 2.81% pour le français. Quant à la pratique de l'alternance codique les proportions se présentent comme suit : le kabyle, le français et l'arabe algérien (K/F/AA) avec 16.90%, le français et le kabyle (F/K) avec 8.45% et le kabyle et l'arabe algérien (K/AA) avec 2.81%.

La situation est presque identique avec les données présentées ci-dessus. Quant à (aux) la langue(s) utilisée(s) pendant la présentation des émissions ; la langue amazighe (Tam) prédomine toujours avec 42,25%. Le schéma suivant met en évidence l'usage de l'alternance de deux codes.

Quant au support linguistique de diffusion, il varie selon le sujet abordé. À ce niveau aussi, l'utilisation de la langue amazighe occupe une place privilégiée.



Lors de la diffusion des programmes, l'écart entre l'usage de langue amazighe (42,25%) et de l'alternance de trois codes (39,43%) n'est pas très important. Ceci est confirmé par les chiffres et les extraits suivants :

*Takebbanit n Air Algérie tekref ass-agi s yiwet n la grève n yixeddamen i yettuden s daxel n tmesrafagin xas akken ccrey yessuffey-d lamar yef la grève-agi teffey i lqanun.*

Il s'agit de l'illégalité de la grève des travailleurs d'Air Algérie.

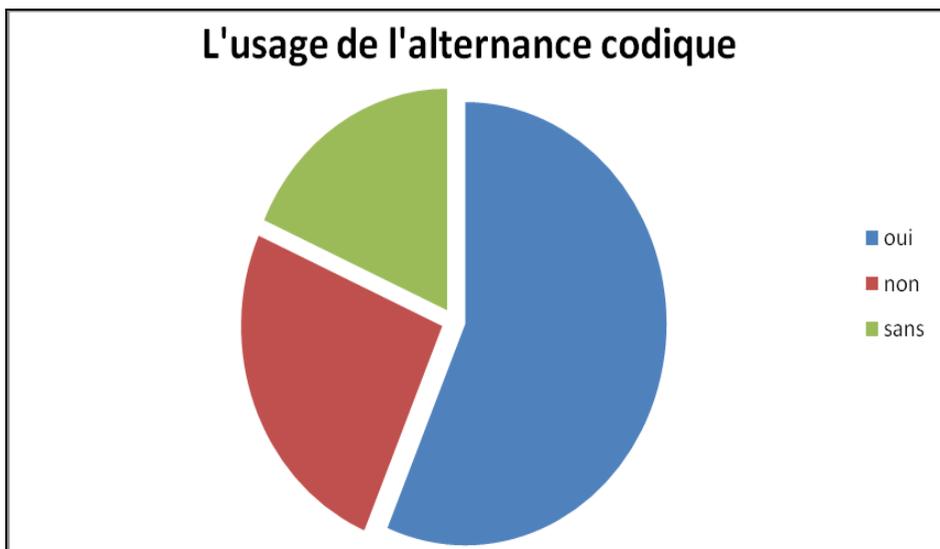
*Di lecyal n l parlement tura نواب ن tejmawt tayelnawt l'APN buɛin u qeblen ššbeħ-agi yef wahil n lqanun ara ikemmlen lqanun n tedrimt n useggas-agi 2011 u beɛdlen deg-s 12 n tunqidiñ u skecmen 8 n tunqidiñ tijdidin.*

Ce matin, les députés se sont réunis à l'APN. Ils ont voté et accepté la nouvelle loi de finances de l'année 2011 après avoir modifié 12 points et ajouté 08 autres.

Faute de temps et souvent de formation, la plupart des animateurs se voit obliger de faire appel à d'autres langues que le tamazight. Contraintes supplémentaires pour préparer leurs émissions.

Ajoutons à cela, la langue parlée par les invités des différentes émissions qui sont soit des arabophones soit des francophones. Les animateurs sont alors obligés de gérer le débat au détriment de la langue première.

D'ailleurs, les journalistes eux-mêmes déclarent utiliser l'alternance codique. En réponse à la question : *Utilisez-vous l'alternance codique ?* Les animateurs donnent des réponses résumées dans le graphe ci-dessous :



Les statistiques montrent que plus de la moitié des journalistes et animateurs (56.33%) utilisent l'alternance codique contre 25.35%. Toutefois, 18.30% se sont abstenus de répondre à la question.

La langue « journalistique » est donc un mélange de plusieurs systèmes linguistiques que Boukous appelle « code switching » ; il dit à ce propos :

« Le contact des langues peut conduire les locuteurs à pratiquer le code mixing ou le code switching selon le degré de la maîtrise qu'ils ont de la langue seconde ; selon l'interlocuteur, le sujet de la conversation ou encore sous la pression des contraintes pragmatiques liées à la situation des communications ».<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Ahmed Boukous, 1989, « L'emprunt linguistique en berbère, dépendance et créativité », in *Études et Documents Berbères*, Paris, 1989, 8.

C'est le cas des journalistes de la chaîne 2 qui utilisent un lexique composé d'un nombre important d'emprunts qui appartient aux langues arabe et française.

« La langue utilisée dans cette chaîne est la langue courante avec une ouverture plus ou moins grande à l'emprunt surtout arabe, mais aussi français ». <sup>3</sup>

Contrairement à ces pratiques langagières, la tendance au purisme caractérise la langue utilisée par certains journalistes.

### **1.2. Tendance au purisme**

En partant du fait que l'usage de l'emprunt affecte la langue et la culture emprunteuses de manière permanente, certains journalistes et présentateurs de la chaîne 2 substituent des néologismes aux emprunts.

Le phénomène de l'emprunt linguistique est connu dans toutes les langues du fait de leur coexistence. Pour remplir les lacunes linguistiques, la langue emprunteuse fait appel à d'autres langues. Nous faisons notre propos de A. Boukous :

« L'examen des situations concrètes montre que c'est la dépendance technologique qui constitue la principale motivation de l'emprunt ». <sup>4</sup>

Celui-ci explique un besoin préalable de la société emprunteuse et une capacité de l'élément emprunté de satisfaire ce besoin ou de compenser un vide. C'est précisément le cas de la langue amazighe.

Les propos des journalistes montrent une certaine valorisation de l'emprunt en particulier de la langue française parce qu'ils le considèrent comme une richesse. La notion de langue pure est, en effet, un euphémisme :

« Ça peut être une richesse, acuyer axaṭer ulac la langue ur nesi ara les emprunts : d l'anglais ney d lfrançais ney d taerabt... »

L'emprunt peut être une richesse. Toutes les langues empruntent de l'anglais, du français ou de l'arabe...

« Tura ma yella nettagm-d ney nettawi-d si trumit ney si taerabt, si teglizit si tutlayin nniven ula si telatinit dinna tura ulac tutlayt ur netteawan ara iman-is s tutlayin nniven ».

L'emprunt est le résultat du contact des langues. C'est pourquoi, nous empruntons des langues française, anglaise, arabe et du latin.

<sup>3</sup> Ramdane Achab, 1996, *La néologie lexicale berbère*, Peeters, Paris-Louvain, 272.

<sup>4</sup> Ahmed Boukous, *op. cit.*, 8.

Nous avons deux types d'emprunts linguistiques ; il s'agit de l'emprunt interne et l'emprunt externe. Le premier est un ensemble d'unités lexicales empruntées à l'intérieur du domaine berbère.<sup>5</sup> Le deuxième type concerne l'emprunt aux autres langues comme l'arabe et le français.

La première tendance consiste en un nombre d'unités lexicales empruntées à l'intérieur du domaine berbère.<sup>6</sup> Elle s'explique par le remplacement des emprunts partiellement ou totalement berbérés par d'autres qui, eux, font partie des variétés linguistiques de la langue amazighe comme le chaoui, le mozabite, le targui et le chleuh. C'est le cas des exemples suivants :

<i>anemhal</i>	→ directeur	(Touareg) / <i>aselway</i>	→ président (Touareg)
<i>tamedyazt</i>	→ poésie	(Chleuh) / <i>tutlayt</i>	→ langue (Chaouia).

Ceci est dû au fait que certains journalistes défendent la langue amazighe et imposent son utilisation dans les situations formelles. Ils vont jusqu'à combattre les emprunts. Ce refus est repéré comme un des traits indexant qui est le fait d'un discours normatif-prescriptif. Les exemples suivants montrent cette substitution :

<i>ddula</i>	→ <i>adabu</i>	l'État
<i>amecrue</i>	→ <i>asenfar</i>	le projet
<i>lecyax</i>	→ <i>iselmaden</i>	les enseignants
<i>lhuriya</i>	→ <i>tilelli</i>	l'indépendance.

Les attitudes puristes et désireuses d'assurer à la langue une évolution et un épanouissement mettent en évidence « le danger » de l'emprunt. Néanmoins, ce n'est pas ce phénomène qui fait problème, « car toute langue vivante se nourrit d'emprunts ».<sup>7</sup>

Cette démarche s'inscrit dans ce qui est appelé « la néologie militante ». Le puriste

« ne considère pas la langue sous le seul aspect de la communication ; à ses yeux, la langue est un patrimoine, un bien que l'on possède et dont on n'accepte les altérations qu'à contrecœur... le puriste combat les pratiques linguistiques qui vont à l'encontre des siennes, parce qu'il a peur d'en être exclu ».<sup>8</sup>

Ils utilisent aussi des paraphrases à la place des emprunts, comme c'est le cas des exemples suivants :

<i>ssamein</i> ( <i>wid yettmaħsisen</i> )	les auditeurs / les auditeurs
<i>mechuren</i> ( <i>wid yettwasnen</i> )	les auditeurs qui sont connus.

<sup>5</sup> Ramdane Achab, *op. cit.*, 49.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Selim Abou, 1962, *Le bilinguisme arabe-français au Liban*, PUF, Paris, 269.

<sup>8</sup> Georges Kassaï, 2002, « L'Imaginaire linguistique du puriste », in Anne Marie Houdebine-Gravaud (éd.), *Imaginaire Linguistique*, l'Harmattan, Paris, 61.

On peut donc remarquer que les ‘attitudes prescriptives’ (‘normes prescriptives’) font référence aussi bien à la grammaire, à la structure de la phrase qu’au lexique. C’est plutôt le sentiment de rejet à l’égard de l’alternance codique sur laquelle nos enquêtés se sont exprimés. Ceci est une représentation de l’idéal linguistique ou ce que A.-M. Houdebine-Gravaud appelle ‘normes prescriptives’. Des discours de la population d’enquête, nous avons décelé ce type de normes (‘normes prescriptives’) qui s’appuie sur des arguments d’ordre subjectif. Le choix est porté sur des termes qui font appel au génie propre à la langue (emprunts internes et néologismes) même au prix d’une communication incomplète, autrement dit au détriment de la langue de la quotidienneté.

La deuxième tendance consiste dans l’emprunt aux langues arabe et française. Cet usage concerne les lexèmes qui n’ont pas d’équivalent en tamazight (vote, plage, chèque, séjour, Internet, kamikaz, ...). Les journalistes le montrent dans ces propos :

« Tutlayt d taqbaylit ur nxeddem ara ħala taqbaylit. Quand c’est un terme technique ur nezmir ara ad ten-nettradwi ar teqbaylit ney ur yesei ara isem s teqbaylit. obligé nxeddem-it s trumit ney nexddem-it s taerabt ».

Quand on parle, on n’utilise pas uniquement le kabyle. Le vocabulaire technique est emprunté aux langues française et arabe. On est même obligé de recourir à la traduction) :

« Tout dépend de l’actualité, du sujet : la médecine, la justice, même de l’administration même de l’économie. Obligé de le traiter et même quand on le traite, souvent on trouve des difficultés kra n les termes techniques i nettaf di les sujets-agi ».

Lorsque nous abordons des questions liées à des domaines comme la médecine, la justice, et l’économie, nous ne pouvons pas nous exprimer en amazighe car cette langue a des insuffisances au niveau du vocabulaire et des termes techniques.

Ces emprunts externes faits à contrecœur, ne le sont que lorsque les possibilités d’emprunts internes et de néologismes sont épuisées. L’usage de ces derniers dans les discours des journalistes entrent dans cette démarche de purification.

### 1.2.1. Le néologisme

Les premiers néologismes berbères remontent au début des années quarante. Le concept de la néologie recouvre tout ce qui est nouveau dans la langue. Ce contenu, nous le retrouvons dans la définition suivante :

« La néologie est le processus de formation de nouvelles unités lexicales ».<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Jean Dubois (et alii), 1999, *Dictionnaire de la linguistique et des sciences du langage*, Larousse, Paris, 322.

## B. Aziri quand à lui, explique que

« la néologie n'est pas seulement un processus de création de mots nouveaux mais aussi un moyen pour réduire l'emprunt qui envahit de larges secteurs du lexique ». <sup>10</sup>

Il faut, toutefois, préciser qu'il existe des néologismes de l'urgence (néologie spontanée).<sup>11</sup> Faute de terme approprié, l'animateur s'oblige à construire un mot pour répondre au besoin du moment. Ce nouveau terme est souvent repris par ses collègues pour devenir un vrai néologisme. A cela s'ajoutent les nombreux calques à la signification pas toujours évidente comme attesté dans les exemples suivants :

<i>timlilit n tuyalin</i>	match retour
<i>tagara n teqbuct</i>	fin de coupe.

### 1.2.1. Les sources de la néologie

Les deux sources importantes de la néologie utilisées par les journalistes sont : *tajerrumt n tmaziyt*<sup>12</sup> et l'*Amawal*<sup>13</sup> élaborées par Mouloud Mammeri. Ceci est un indice de l'absence de travaux académiques portant sur le lexique. À cause de l'absence d'un cadre institutionnel (académie, centre de terminologie ...) peu de lexicologues s'intéressent à ce domaine de recherche. Parmi les exemples pris de l'*Amawal*, nous citons :

<i>tigduda</i>	république
<i>anemhal</i>	directeur
<i>tidukla</i>	union
<i>amaḍal, ddunit</i>	monde.

Ces nouvelles unités appelées néologie de forme sont fabriquées soit sur la base de la suffixation, la troncation et la siglaison,<sup>14</sup> soit sur la base de la dérivation grammaticale (avec l'ajout de morphèmes). Ajoutons à ces procédés celui de la composition qui :

<sup>10</sup> Boudjema Aziri, 2009, « Néologismes et calques dans les medias amazighs » in *Origines, formation et emploi, Confusions paronymiques, homonymiques et polysémiques*, Haut Commissariat à l'Amazighité (HCA), 45.

<sup>11</sup> Louis Jean Calvet, 1987, *La guerre des langues et les politiques linguistiques*, Payot, Paris, 236.

<sup>12</sup> *Tajerrumt n tmaziyt* présente un exposé classique des structures grammaticales de la langue : la phonétique, le nom, le pronom, les catégories grammaticales et le verbe y sont tour à tour abordés et développés. Le manuel est entièrement écrit en kabyle. Une courte présentation en français accompagne le document.

<sup>13</sup> L'*Amawal* est un glossaire qui comporte un lexique bilingue de termes nouveaux, traduisant des notions abstraites techniques où plus généralement modernes. Il se compose de deux parties équivalentes : une partie berbère-français et une partie français-berbère. Il comprend aussi une préface en kabyle, ainsi qu'une préface et un avertissement en français.- Il a été réalisé au cours des années 1972 et 1973 à Alger par une équipe de jeunes chercheurs, sous la direction de Mouloud Mammeri.

<sup>14</sup> Jean Dubois (*et al.*), 1999, *op. cit.*, 232.

« consiste dans la formation d'une unité sémantique à partir d'éléments lexicaux susceptibles d'avoir par eux-mêmes une autonomie dans la langue ». <sup>15</sup>

C'est le cas de :

*agraylan*, 'international' – composé de *ger* 'entre' et *aylan* 'monde'.

Il s'agit dans ce cas d'un composé proprement dit car il n'y a pas de lien entre les deux lexèmes.

<i>axxam n yedles</i>	maison de culture
<i>aselway n tigduda</i>	président de la république.

Ces exemples sont des composés synaptiques ; les deux éléments restent séparés avec l'ajout d'un connecteur.

Concernant la néologie de sens, celle-ci semble être :

« le fruit d'une métaphore figée, passée en langue ». <sup>16</sup>

Dans le cas qui nous préoccupe, il s'agit plutôt d'un élargissement sémantique que nous retrouvons dans les exemples suivants :

<i>annar</i>	aire à battre	→ stade
<i>tagara</i>	fin	→ conclusion
<i>tidukla</i>	unino	→ association
<i>timlilit</i>	rencontre	→ match
<i>tabuqalt</i>	vase	→ coupe
<i>aselway</i>	berger	→ président (dans ce cas précis, il s'agit d'une métaphore)
<i>tazmart</i>	santé	→ appétit.

### 1.2.2. Fonction des néologismes

R. Achab<sup>17</sup> propose quatre fonctions néologiques : il s'agit de l'enrichissement lexical, de la fonction esthétique et expressive, et de la fonction sociolinguistique.<sup>18</sup> Cette dernière fonction s'explique par la contribution des locuteurs à restaurer des liens entre les différents dialectes berbères et à recoudre le tissu linguistique.<sup>19</sup> Dans le tableau suivant, nous présentons des exemples reflétant ces fonctions :

<sup>15</sup> Jean Dubois, 1992, *Étude sur la dérivation suffixale en français moderne et contemporain*, Larousse, Paris, 106.

<sup>16</sup> Jean Dubois (et alii), 1999, *op.cit.*, 322.

<sup>17</sup> Ramdane Achab, *op.cit.*, 52.

<sup>18</sup> *Idem*, 54.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

### Quelques autres néologismes utilisés à la chaîne II

<i>tamirant</i> actualité	<i>aselway</i> président	<i>amaray n tenhadit</i> Ministère de la défense	<i>tugdut</i> union	<i>amaynut</i> nouveau
<i>ineymasen</i> journaliste	<i>tigduda</i> république	<i>timetti</i> société	<i>imsefliden</i> auditeurs	<i>isalen</i> informations
<i>aħric</i> partie	<i>agdud</i> peuple	<i>ahil</i> programme	<i>tadamsa</i> économie	<i>adewenni</i> dialogue
<i>assay</i> relation	<i>tasertit</i> politique	<i>iswi</i> objectif	<i>tamirant</i> actualité	<i>tadwilt</i> émission

Abusant de néologismes, les journalistes utilisent un idiome qui ne tient pas compte des pratiques langagières des auditeurs. C'est ce contenu qui est mis en évidence par certains linguistes à l'instar desquels nous citons R. Achab qui note :

« Il faut que l'emprunt n'entraîne pas de graves conflits avec l'organisation, les valeurs, les modes d'existence du groupe emprunteur d'abord, de la société où il s'insère ou avec le processus de leur transformation ».<sup>20</sup>

S. Chaker qui pose une condition consistant à éviter de tout 'amazighiser' surtout quand il s'agit d'un domaine qui touche la technologie car il existe des mots universels qui sont gardés tels qu'ils sont dans la langue d'origine et que nous retrouvons avec le même signifiant dans toutes les langues du monde ou presque.<sup>21</sup>

En plus de l'usage des néologismes, nous avons enregistré des cas de calque linguistique.

#### 1.3. Le calque linguistique

Les journalistes recourent aussi à la traduction et à l'adaptation pour attribuer de nouveaux sens. Les énoncés produits n'échappent pas au calque linguistique. Ils sont combinés sur des modèles morphosyntaxiques et sémantiques étrangers comme le précise J. Darbelnet :

« Le calque est une forme linguistique causée par une interférence en situation de contact des langues. [...]. Le calque est un mode d'emprunt d'un genre particulier : il y a

<sup>20</sup> *Idem*, 24.

<sup>21</sup> Salem Chaker, 2009, « Quelques réflexions générales sur le travail néologique dans le domaine berbère : une décantation difficile mais nécessaire », in Abdallah Boumalk - Abdallah Bounfour, *Néologie et terminologie grammaticale amazighe*, Actes des Journées d'étude, Rabat (27-28 juin 2005), et Paris (12-13 février 2007), Rabat, 18.

emprunt du syntagme ou de la forme étrangère avec traduction littérale de ses éléments. Le calque est une construction transposée d'une langue à l'autre ».<sup>22</sup>

Ce phénomène est attesté dans notre corpus : il s'agit du calque syntaxique, du calque d'expression et du calque lexico-sémantique.

### 1.3.1. Les différents calques linguistiques

#### 1.3.1.1. Le calque sémantique :

Le calque sémantique est considéré comme :

« le processus de transfert de signification d'une langue (A) à une langue (B) et aussi le résultat d'un transfert ».<sup>23</sup>

Ce contenu apparaît dans les exemples suivants :

*2600 n yimukan n uxeddin i d-yettuheggan di tmurt-nney seg ubrid-nni iretalen imecɥuhen*

2600 postes de travail sont créés grâce à l'ANSEJ : la préposition *seg* « à partir » ou « à travers » et l'expansion indirecte *ubrid* « chemin » sont pris de l'arabe : عن طريق.

*Amek ara eiwden tamuyli di lqanun.*

Comment vont-ils revoir les lois ?

*Siwden tamuyli* au lieu de *beddel tamuyli* – pris de la langue arabe إعادة النظر

Les journalistes utilisent *udem* qui signifie 'face ou visage' comme un néologisme pour parler de 'personnalité' calqué sur l'arabe : وجه

#### 1.3.1.2. Le calque syntaxique

Le deuxième type de calque consiste dans le calque syntaxique qui demeure :

« l'élément ravageur du passage de l'oral à l'écrit. Les traductions littérales d'expressions du français/l'arabe au kabyle génèrent des situations complètement rocambolesques ».<sup>24</sup>

Il s'agit de la transposition de la structure syntaxique d'un syntagme libre ou d'une suite figée d'une langue source vers la langue cible comme nous l'avons précisé ci-

<sup>22</sup> Jean Dalbelnet, 1963, « Regard sur le français actuel », in Marie-Louise Moreau (éd.), *Sociolinguistique (concepts de base)*, Montréal, Beauchemin, 64.

<sup>23</sup> Boudjema Aziri, 2009, *op. cit.*, 74-75.

<sup>24</sup> Noura Tiziri, 204, « Le passage de l'orale à l'écrit. Problème de calque linguistique, emprunt et néologie », in *Actes du séminaire, La littérature amazighe, arabité et écriture-spécificités et perspective*, 4, 311.

dessus. On forme ainsi un mot composé, une expression ou même une phrase avec des mots de la langue cible sur le modèle syntaxique de la langue source.<sup>25</sup>

*Exemples :*

### **Calque sur la langue arabe**

*lburğ n leğnas*

→ بر الأجناس.

*timlilit n uşeffi*

→ موعتالصفية

*lemħadra yeř yizerfan n umdan*

→ المخلطة على حقوق الإنسان

### **Calque sur la langue française**

*tarbeet tayelnawt*

→ équipe nationale

*ad tessiwđed*

→ le message, tu vas transmettre le message.

#### **1.3.1.3. Calque d'expression**

Certaines expressions de l'arabe ou du français sont reproduites telles qu'elles sont dans la langue source par différents animateurs de la chaîne II. Cela donne lieu à des traductions mot à mot.

*Exemples :*

*ussan n lqanun n tselwit*

→ ليام اتي ان رقي للقيم

*imawlan n letfaq*

→ لخصا لالتفاق

*timlilit n tuyalin*

→ لقاء العودة

#### **1.3.1.4. Calque lexico-sémantique**

Certains journalistes traduisent des unités lexicales de l'arabe ou du français sans prendre en considération les possibilités d'utilisation de la langue amazighe comme *s wařas* ou *s tuget*, *acimi ala* ou *ayyer ala* qui sont employées respectivement dans les *sens bikatra* et « pour quoi pas ».<sup>26</sup>

Ces unités sont souvent le produit de calques d'expression des langues française et arabe vers l'amazighe.

### **1.4. La traduction**

La traduction est l'un des moyens permettant l'intercompréhension entre les différentes langues et cultures. Le besoin de traduire des langues arabe et française vers la langue amazighe se fait sentir et les difficultés que les journalistes rencontrent ont un rapport avec leur formation d'une part et l'absence de dictionnaires d'autre part.

La traduction et l'adaptation vers l'amazighe nécessite un travail d'équipe qui impose une recherche permanente et continue. Ce constat découle des lacunes

<sup>25</sup> Boudjema Aziri, *op. cit.*, 75.

<sup>26</sup> Said Chemakh – Mohand-Ouamar Oussalem – Mohand Akli Salhi, 2007, *Stage de formation en langue amazighe au profit du journaliste de la Chaîne II*, Alger, Mars 2007, 12.

relevées des textes informatifs présentés. Il demeure que cette opération reste encore timide en dépit de son importance et de son apport pour le développement de la langue au plan linguistique.

Selon G. Mounin, la traduction est certes, toujours une trahison, mais elle est, en dépit des difficultés auxquelles elle se heurte quand même possible.<sup>27</sup>

#### 1. 4.1. Les lacunes de la traduction dans les émissions radiophoniques

Pour les langues qui doivent se développer pour s'adapter à des usages « modernes » (médias, enseignement, ...), la traduction joue un rôle crucial. Elle permet d'accéder aux informations et aux connaissances produites dans les autres langues. Ainsi les journalistes qui travaillent en amazighe se trouvent de fait dans une situation qui les oblige à traduire.

À cet effet, ils expriment des connaissances apprises dans les langues d'enseignement (arabe et français). Cette donnée influence leurs traductions : leur production discursive se caractérise par des imperfections.

Ce phénomène de traduction a été confirmé par la plupart des journalistes :

« on est bilingue ou trilingue (taerabt tarumit) llan wid yellan polyglotte dans le sens ssnen umbaed wigi nsuqliten yer teqbaylit ».

On est bilingue ou trilingue. Nous traduisons de la langue arabe et du français vers le kabyle.

Par ailleurs, nous soulignons quelques erreurs syntaxiques, fréquentes dans la production des journalistes et animateurs, et qui sont à l'origine de la traduction, il s'agit de :

- l'utilisation de la préposition 's' qui introduit un complément circonstanciel de moyen ou de manière.

*Exemple :*

's' constitue un calque à l'arabe *yusa-d s laeraða* calque sur l'expression جاء بدعوة

au lieu de dire :

*yusa-d axater yettwaered* il est venu parce qu'il a été invité.

- l'usage du complément prépositionnel :

*Exemple :*

*d imraqben n ugraw n leğnas yeddukklen ara yawḍen yer tliša gar-as d tmurt n țurk, ad muqqlen di lihala n yimhujar i d- irewlen*

au lieu de dire :

<sup>27</sup> Georges Mounin, 1963, *Les problèmes de la traduction* Gallimard, Paris, 285.

« *d imraqben n ugraw n leğnas yeddukklen ara yawḍen yer tliša gar tmurt n ṭurk d surya, ...* »

Les représentants de l'ONU vont trouver un arrangement entre la Turquie et le Syrie.

- les erreurs de genre :

La conjugaison de la 1<sup>er</sup> personne au singulier avec la modalité aspectuelle « aoriste »

- *nekkini ur nesei ara* des études internes

au lieu de dire

*nekkini ur seiḡ ara* je n'en ai pas

- *lameena llan tdukliwin.*

au lieu de

*lameena llant tdukliwin* mais les rencontrent existent (avec ajout de l'indice de personne du féminin / singulier).

- erreurs de syntaxe :

Nous avons enregistré quelques imperfections ayant un rapport avec la syntaxe comme le montre l'exemple suivant :

« *mazal 6 n wussan uqbel ass n 22 juin anda ass aneggaru n usersi n zmatat imreḥen* »

au lieu de dire :

« *mazal 6 n wussan i usersi n zmatat imreḥen ou bien ass n 22 juin d ass aneggaru n usersi n zmatat imreḥen* »

Il ne reste que 6 jours pour déposer les dossiers de candidature.

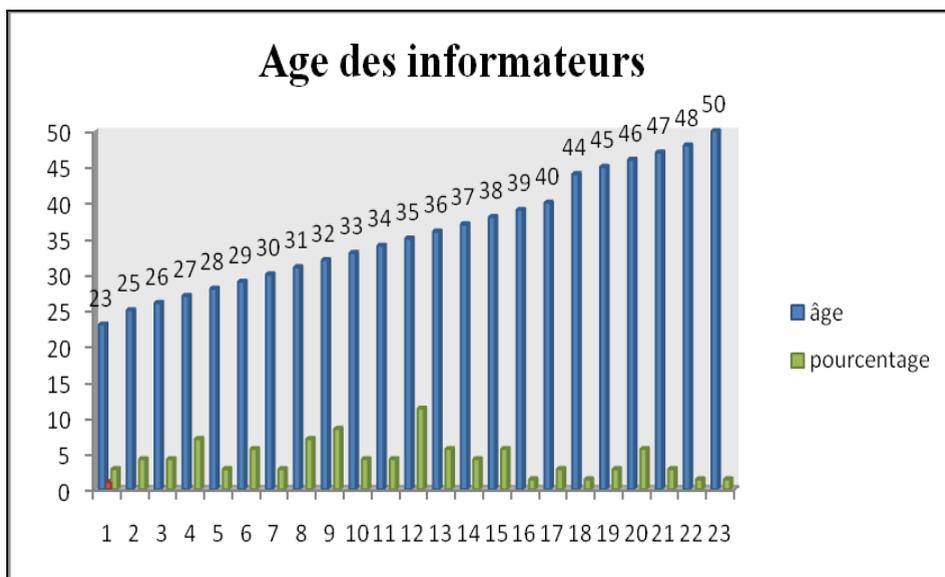
Les phénomènes dont il est question avec les imperfections signalées auraient un rapport avec la formation des enquêtés, la langue dans laquelle ils ont été formés et la non maîtrise du kabyle.

Afin d'expliquer ces phénomènes, nous avons distribués 110 questionnaires aux animateurs et aux journalistes de la Radio chaîne 2. Nous en avons récupérés 71 seulement.

Nos étudiants nous ont aidé à les distribuer et à les collecter ainsi que les entretiens sur le terrain.

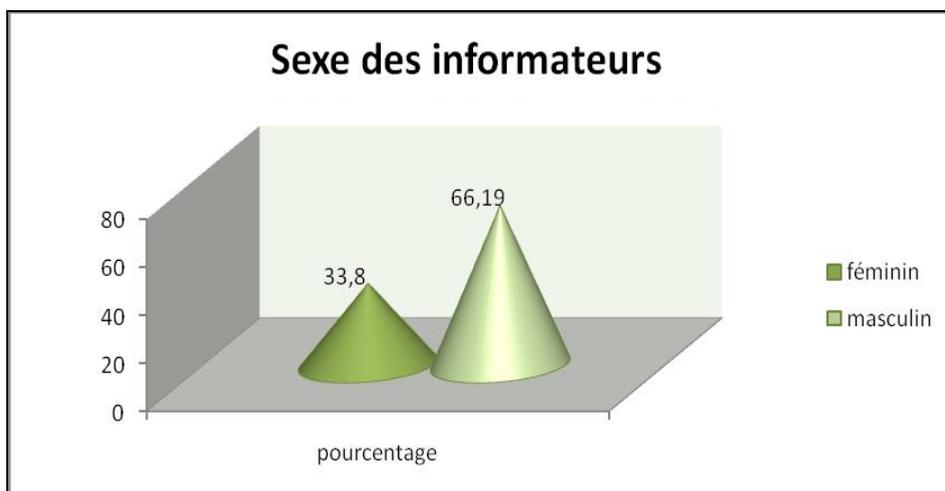
L'analyse nous a permis de répondre aux questions relatives à la langue utilisée lors de la présentation aussi bien des émissions que du bulletin d'information.

Le premier questionnement a un rapport avec le profil des questionnés, autrement dit leur âge, leur sexe et leur formation. Les données chiffrées se présentent dans le schéma suivant :

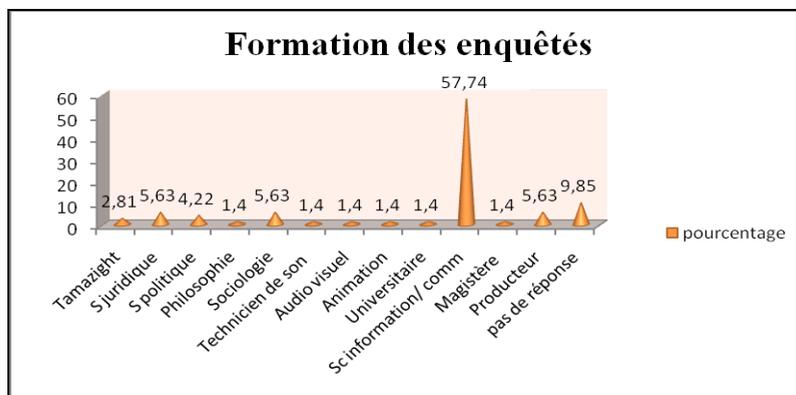


Dans ce schéma, nous remarquons que les informateurs appartiennent à des catégories d'âges différentes et se caractérisent par la prédominance des jeunes. Nous avons d'une part la catégorie d'âge de 31 à 40 ans (54.92%), la catégorie d'âge de 23 à 30 ans (21.12%) et la catégorie d'âge de 44 à 50 ans qui comporte 15.49%.

Notons que le nombre le plus important des journalistes et animateurs est de sexe masculin. Les pourcentages indiquant cette différence se présentent comme suit :

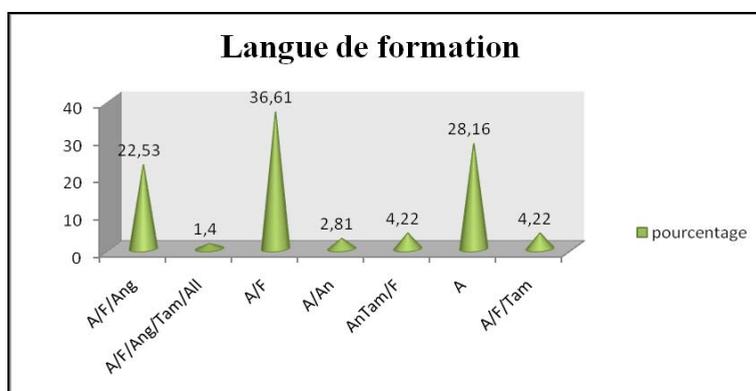


Pour ce qui est des études poursuivies, la part la plus importante revient aux diplômés en Science d'information et de communication.



Les chiffres montrent que plus de la moitié des informateurs (57,74%) sont titulaires d'un diplôme en science d'information et de communication. Ceux qui sont formés en langue et culture amazighes ne dépassent pas les 2.81%. Les autres sont issus des départements de sociologie, philosophie, sciences juridiques, etc. Ceux titulaires du magister n'ont pas spécifié la filière.

Quant à la langue de formation, celle-ci varie suivant la spécialité. La langue arabe domine les autres idiomes y compris l'amazighe. Le diagramme suivant met l'accent sur cet aspect.



Même si nos enquêtés évoquent l'idée d'un enseignement bilingue, l'arabe est signalé à chaque fois contrairement à la langue amazighe. Remarquons qu'aucun d'entre eux n'a évoqué l'amazighe, langue de formation, sachant que parmi le personnel figurent certains qui ont une licence en amazighe. À cet effet, il apparaît que la langue française et l'arabe prédominent et ceci ne peut qu'influencer les pratiques langagières des journalistes.

Alors que les journalistes de la Radio chaîne 1 (chaîne arabophone) sont formés exclusivement en langue arabe et l'utilise dans la pratique quotidienne de leur profession, les journalistes de la chaîne 2 (amazighophone) n'ont pas pu se former dans leur langue faute d'institut de formation. Ces derniers se trouvent alors contraints de recourir à la langue arabe, source de toutes les imperfections linguistiques lors de leurs productions verbales.

Dans les commentaires des journalistes, l'idée de bilinguisme imparfait et le manque de formation en amazighe sont soulignés :

*« ulama s legraya on est bilingue ou trilingue »*

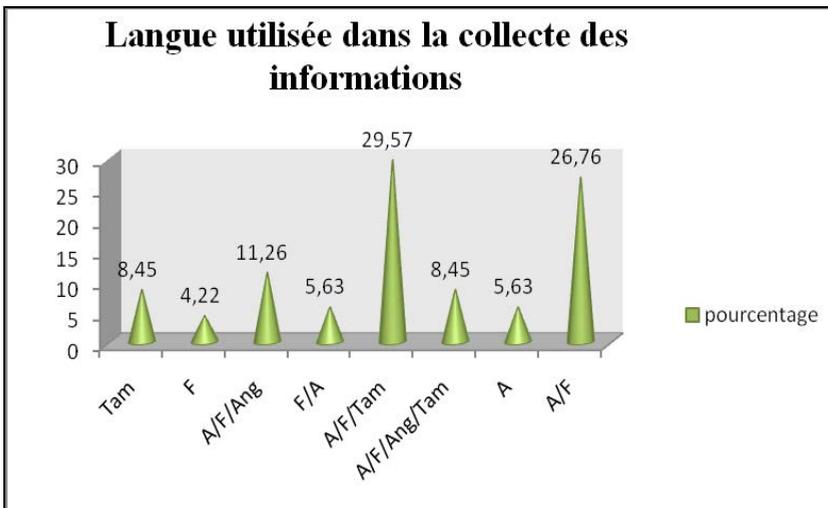
les études nous ont permis d'apprendre des langues.

Ces informations nous permettent de comprendre en particulier l'usage de l'alternance codique d'une part, et le calque linguistique d'autre part. Un autre facteur expliquant ces phénomènes consiste en la source que les journalistes utilisent pour la collecte des informations.

### 1.5. Les sources de l'information

La Radio chaîne 2 est censée être une chaîne d'expression amazighe, mais pour les raisons déjà invoquées, son recours à d'autres langues est impératif. La part réservée à l'information en amazighe n'est pas très importante comparativement à ce qui se fait dans d'autres langues. Toutes les sources d'information utilisées par les médias qu'elles soient publiques ou privées, sont dans d'autres langues. En effet, pour le traitement de l'information nationale ou internationale, les journalistes et les différentes équipes sont obligés d'utiliser des sources produites dans d'autres langues qu'amazigh avant de recourir à la traduction. Il n'existe, en effet, aucune agence de presse en amazighe.

Le schéma suivant met en lumière cette particularité.



Ceci nous est rapporté par nos enquêtés. Les journalistes utilisent plusieurs moyens afin de recueillir toutes les données dont ils ont besoin. Toutefois, internet est un des sources la plus utilisée pour la collecte des informations.

« C'est que ilaq ad zrey en même temps tura les moyens de communication, internet sont beaucoup développés donc ayen yettwaxdmen di la cabine nesεa le réseau internet donc ad t-zrey akk nekkeni, dès que ad yaweḍ l'envoi à la cabine de montage, nekkinu je le trouve daga ar ḡur-i, daga zdat n umicro inu zemrey ad sleḡ donc zemrey ad zrey d acu i d-yenna wagi, ses déclarations ... ».

Cette manière de procéder explique les contraintes et les conditions dans lesquelles les journalistes et animateurs de la Radio chaîne 2 travaillent. Les moyens utilisés pour avoir des informations les obligent non seulement à maîtriser plusieurs langues mais aussi à connaître les techniques permettant de traduire des langues arabe et française vers la langue amazighe. Ce travail nécessite une formation, ce qui est rarement le cas, afin de réussir ce passage de la langue source vers la langue cible comme le montrent ces extraits :

« C'est un travail immense i yellan malheureusement le travail de recherche ulac aḡas, voilà... ».

Il y a beaucoup de travail, malheureusement l'absence de la recherche explique en partie nos difficultés :

« Quand il y a des termes techniques, faire passer awal neḡ sin s trumit neḡ s taεrabt, ne pose pas de problème, par rapport au message c'est-à-dire opter pour la facilité, surtout simplifier au plus la langue de communication ».

Utiliser des emprunts pris de l'arabe ou du français ne pose aucun problème. Le plus important est de transmettre le message.

Nous avons constaté une inflation de termes arabes et français pervertissant par là-même l'amazighe. Ceci dit, une utilisation réduite et exceptionnelle des emprunts apporterait une meilleure compréhension au message. L'utilisation alternée de plusieurs langues se fait dans le souci d'exprimer mieux l'idée, de traiter mieux le sujet et d'apporter un plus à l'auditeur.

Malgré tout, l'utilisation de l'amazighe est prédominante.

Quant aux conséquences du contact des langues à la Radio chaîne 2, les avis divergent : certains considèrent la coexistence des langues comme nuisible à la langue amazighe qui n'est pas encore normalisée. D'autres pensent le contraire : pour eux l'utilisation de ces trois langues enrichit la langue amazighe et permet la diffusion et la transmission de l'information.

## Conclusion

Pour conclure, et comme nous l'avons remarqué, des difficultés inhérentes à la traduction et à l'adaptation de différentes informations vers la langue amazighe sont à souligner. Pourtant, tout laisse penser que la langue cible (amazighe) aspire à un développement qui lui permettrait de se substituer, à son tour aux langues emprunteuses. Ces difficultés ont tendance progressivement à s'estomper. Il est à prédire que dans les années à venir, la communication sera plus aisée, les travaux terminologiques devenant de plus en plus importants.

Indépendamment de l'aspect purement lexicologique, il existe une autre difficulté qui est celle de travailler dans une langue qui se veut idéale, le 'pan-berbère' qui n'est de fait qu'un *patchwork* entre les différents dialectes, c'est-à-dire qui rate son objectif communicationnel.

La production même des émissions radiophoniques pose problème dans la mesure où elles ne reflètent pas toujours l'environnement culturel amazighe. Il s'agit le plus souvent de copies conformes d'émissions produites par d'autres chaînes donc dans d'autres langues.

C'est ainsi que nous ne pouvons faire l'économie d'une stratégie de communication à court, moyen et long terme pour qu'enfin la radio amazighe soit à la fois un instrument d'enrichissement linguistique et un moyen de développement social.

La relative médiocrité des émissions amazighes actuelles nous interpellent pour créer dans l'urgence un centre d'aménagement linguistique tout en se gardant de ne pas aboutir à un 'monstre linguistique' comme cela s'est déjà produit par ailleurs.

Pour cela, rien ne peut se réaliser sans la volonté politique de l'État, seul dépositaire des financements publics, nécessaires à la mise en place d'une telle institution. Une institution qui aura une mission, celle de normaliser la langue amazighe à la fois dans son aspect interne que dans son aspect externe. Ce travail préliminaire permettra, alors, une meilleure formation des journalistes et animateurs.

Dans cette communication, nous avons tenté de mettre le doigt sur les problèmes auxquels sont confrontés les travailleurs des médias. Nous nous sommes penchés sur les différents aspects du problème dans l'objectif d'attirer les autorités étatiques sur la nécessité de mettre les moyens tant matériels qu'humains pour un développement, une modernisation, une diffusion et une implantation de cette deuxième langue nationale, actuellement parent pauvre de la politique linguistique. La pérennité de la langue amazighe est à ce prix.

Sans avoir la prétention à l'exhaustivité, nous nous permettons de suggérer quelques idées pour permettre une utilisation à la fois précise et souple d'une langue plusieurs fois millénaire. Il s'agit :

- d'unifier la terminologie utilisée par les médias ;
- de donner un autre regard à la Radio chaîne 2, loin de l'image folklorique inculquée ;
- de tester les lexèmes nouveaux sur un échantillon avant leur diffusion définitive ;

- de réaliser des glossaires spécialisés ;
- d'organiser des séances de formation ou de recyclage pour les journalistes ;
- de former des traducteurs spécialisés en amazighe.

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Achab, Ramdane, 1996, *La néologie lexicale berbère*, Peeters, Paris-Louvain.
- Achour, R., 2010, *Problème de construction syntaxique de la phrase en kabyle dans les usages modernes en situations formelles*, Haut Commissariat à l'Amazighité (HCA).
- Aziri, Boudjema, 2009, *Néologismes et calques dans les médias amazighs. Origines, formation et emploi, Confusions paronymiques, homonymiques et polysémiques*, Haut Commissariat à l'Amazighité (HCA).
- Boumalk, Abdellah, 2002, « Variation sémantique en berbère. Aspects et implications », in *Articles de linguistique berbère*, Méorial Werner Vycichl, Kamal Naït Zerrad (éd.), l'Harmattan, Paris.
- Boukous, Ahmed, 1989, « L'emprunt linguistique en berbère. Dépendance et créativité », in *Études et Documents Berbères*, 6, 5-18.
- Calvet, Louis Jean, 1987, *La guerre des langues et les politiques linguistiques*, Payot, Paris.
- Chaker, Salem, 2009, « Quelques réflexions générales sur le travail néologique dans le domaine berbère : une décantation difficile mais nécessaire », in Abdallah Boumalk – Abdellah Bounfour, *Néologie et terminologie grammaticale amazighe*, Actes des Journées d'étude, Rabat (27-28 juin 2005), et Paris (12-13 février 2007), Rabat, 11-19.
- Chemakh, Said – Oussalem, Mohand-Ouamar – Salhi, Mohand Akli, 2007, *Stage de formation en langue amazighe au profit du journaliste de la chaîne 2*, Mars, 2007, Alger.
- Chemakh, Said, 2006, « L'aménagement du tamazight (milieu algérien), État des lieux, critiques et propositions », in Abderrezak Dourari (éd.), *Tamazight langue nationale en Algérie : état des lieux et problématique d'aménagement*, Actes du 1<sup>er</sup> Colloque sur l'aménagement de tamazight, Sidi Fredj, du 5 au 7 décembre 2006, CNPLET, Alger, 71-97.
- Dalbelnet, Jean 1963, « Regard sur le français actuel », in Marie-Louise Moreau (éd.), *Sociolinguistique. Les concepts de base*, Montréal, Beauchemin, 64.
- Dubois, Jean (et alii), 1999, *Dictionnaire de la linguistique et des sciences du langage*, Larousse, Paris.
- Dubois, Jean, 1992, *Étude sur la dérivation suffixale en français moderne et contemporain*, Larousse, Paris.
- Grandguillaume, Gilbert, « Aménagement linguistique au Maghreb », in *Revue d'aménagement linguistique*, Office Québécois de la langue française, N°107, 15-40.
- Kassaï, Georges, « L'Imaginaire Linguistique du puriste », in Anne Marie Houdebine-Gravaud (éd.), *Imaginaire Linguistique*, L'Harmattan, Paris, 2002, 61-65.
- Laceb, Mohand Oulhadj, 2002, *Présentation de la problématique: Tamazight face aux défis de la modernité*, Actes du colloque international, Boumerdès du 15 au 17 juillet, 2002.
- Tigziri, Noura, 2004, « Le passage de l'oral à l'écrit. Problème de calques linguistiques, emprunts et néologismes », in *La littérature amazighe, arabité et écriture-spécificités à perspective*, Actes et séminaire N° 4, 307-315.

- Sabri, Malika – Chemakh, Said, 2010, « Le français en alternance codique avec le tamazight en milieu universitaire », in *Le français en Algérie entre norme(s), contextualisation(s) et usage(s)*. Colloque international, Université de Relizane, le 13 et 14 avril 2010, à paraître.
- Sabri, Malika, « Tamazight, langue nationale dans la pluralité : À quand son aménagement », in Abderrezak Dourari (éd.), in *Tamazight langue nationale en Algérie : État des lieux et problématique d'aménagement*. Actes du 1<sup>er</sup> colloque sur l'aménagement de tamazight : CNPLET, Sidi Fredj du 5 au 7 décembre 2006, 35-44.
- Thiam, Ndiassé, 2003, « Alternance codique », in Marie Louise Moreau (éd.) in *Sociolinguistique. Les concepts de base*, Nathan, Paris, 32-33.

#### ABSTRACT

The status of Tamazight has evolved in Algeria. It rose to the rank of second national language. Therefore, Tamazight is taught in different schools mainly in Kabylophone and Chawiphone areas. The media have also experienced changes in broadcast schedules. "Radio Chaîne 2" for instance has seen its broadcasting time increase; since 1990 to 1993, it was allocated 18 hours which shifted to a 24 / 24h starting from 1<sup>st</sup> January 2005.

However, the actual spread of Tamazight continues to raise questions. There are difficulties facing the generalization of its teaching / learning and its use in media of wider communication. Indeed, the conditions are not met to allow the diffusion of the Amazigh language (or rather varieties of the language).

In this paper, we focus on the introduction of the Amazigh language in communication, mainly Berber Radio channel ("Chaîne 2") which is an Amazigh expression Radio (Kabyle, Chawi, Mozabite and Tuareg). The institution's mission is not only the preservation of cultural and linguistic heritage, but also the promotion and implementation of the Amazigh language.

We start from the fact that journalists and broadcasters in addition to the use of the loan use abusively neologisms, syntactic layer and code switching to the extent that the language is no longer recognized by the speakers. Through this intervention, we will try to explain the reasons leading to the use of code switching and neologisms by surveying journalists and presenters working for this Radio. Our aim is to investigate how they apprehend these phenomena and what is their impact on the Amazigh language.

## **4** NOTE E DISCUSSIONE



NORA BELGASMIA

## **Traduction de la poésie orale féminine kabyle vers le français. Le problème de l'implicite**

La question de l'implicite en traduction, aussi bien du discours ordinaire que des œuvres littéraires ou esthétiques, est bien connue dans les langues naturelles. L'un des objectifs de ce travail est de mener une réflexion sur cette problématique à travers des morceaux de la poésie féminine kabyle.

Ce genre esthétique étant très empreint de ce type de discours, c'est une aubaine de tenter de voir comment on peut traduire un texte d'origine sans l'altérer pour autant. Il est à souligner que l'implicite est étudié en pragmatique, cette discipline des sciences du langage qui :

« s'intéresse aux relations des signes avec leurs utilisateurs, à leur emploi et à leurs effets ».<sup>1</sup>

Il est question pour nous, dans un premier temps, de revisiter quelques concepts théoriques de la pragmatique à même de nous permettre de comprendre la problématique de l'implicite en traduction avant de les appliquer à notre corpus qui dissimule de manière évidente une charge sémantique que les mots ne disent pas mais qu'ils suggèrent suffisamment.

L'implicite vient du latin *implicare* signifiant “plier dans”, “envelopper”. Il est donc un discours caché, un discours qui se laisse entrevoir au travers les présupposés de l'auteur, ses sous-entendus, ses insinuations. Autrement dit, il est ce discours qui inviterait le destinataire au travail de déchiffrement, de décodage. Force est de constater que le présupposé, pour Oswald Ducrot :

« concerne la nature d'un élément sémantique véhiculé par un énoncé, alors que le qualificatif 'sous-entendu' caractérise la façon dont un élément sémantique est introduit dans le sens ».<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Dominique Maingueneau, 1996, *Les termes de l'analyse de discours*, Édition du Seuil, Paris, 69.

<sup>2</sup> Oswald Ducrot, 1984, *Le dire et le dit*, Éditions de Minuit, Paris, 13.

C'est dans ce sens que l'implicite devient le moyen dont dispose l'auteur afin de ne pas exprimer ouvertement ce qu'il veut faire entendre.

Pris dans le contexte de la poésie orale féminine kabyle, l'implicite acquiert une importance primordiale. En effet, cette expression féminine diffère de l'expression masculine tant que le contexte de sa performance impose des limites dictées par les tabous, les interdits, la religion, la pudeur, la décence, mais aussi et surtout par le statut social de la femme kabyle dans sa communauté qui lui impose d'être toujours à l'avant-garde des valeurs morales traditionnelles. À partir de là, il est évident que la femme kabyle n'a pas le verbe aussi libre et "libertin" que celui de l'homme kabyle. Aussi se dote-t-elle, dans sa poésie, de stratégies discursives et énonciatives afin de contourner ces interdits et autres limitations verbales.

Parmi ces stratégies figurent bien sûr l'implicite (*supra*) et le non-dit, et qui, par leurs sens cachés, confèrent une autre dimension à l'expression verbale en général, dimension qu'il s'agira de saisir entre les lignes, sinon au-delà des lignes des locutrices. En fait, pour saisir ce sens caché, il faut être familier non seulement avec la langue kabyle, mais aussi avec sa culture et parfois avec le contexte même de l'acte de son énonciation.

Ainsi, soucieux des problématiques que poseraient le processus traductologique, nous voudrions apporter notre contribution en faisant connaître des textes issus de la tradition orale en les traduisant en français tout en étudiant la question du passage d'une langue vers une autre. Autrement dit, nous nous rapprocherons essentiellement de la traduction des contenus implicites d'un texte kabyle vers la langue française tout en discutant les procédés de traduction élaborés par Jean-Paul Vinay et Jean Darbelnet.<sup>3</sup> Ces procédés sont en nombre de huit : l'emprunt, le calque, la traduction littérale, la transposition, la modulation, l'équivalence, les collocations et, enfin, l'étouffement. Toutefois, avant de parvenir à cette entreprise, il convient d'abord de donner des exemples de l'implicite dans la littérature kabyle en général, puis exposer le problème qu'il pose pour le traducteur non averti.

L'implicite dans la langue kabyle prend plusieurs formes :

- 1- Il peut être des mots simples à forte valeur connotative.

Exemples :

*argaz* qui veut dire homme et qui renvoie à la valeur du courage et de la force ;  
*awal*, qui va jusqu'à signifier l'honneur ou l'intégrité d'une personne d'où l'expression: *argaz d awal mačči d aserwal*.

- 2- L'usage de l'implicite se réserve aussi aux proverbes et aux autres expressions figées. Par exemple pour une fille qu'on demande au mariage, la tradition veut qu'elle exige, ou qu'elle rêve, d'un *argaz n tmeddit*, littéralement "homme du

---

<sup>3</sup> Jean-Paul Vinay – Jean Darbelnet, 1977, *La stylistique comparée du français et de l'anglais*, Didier, Paris.

soir”, et qui signifie l’homme sur lequel elle peut compter et qui la protégerait quand le besoin se fait sentir.

De certains hommes, on dit:

*ay yargaz ay yameybun yeksan di lexla am userdun*

Pauvre de toi homme (époux) qui pâture dans la forêt tel un mulet.

Le sens de ce proverbe dépasse la portée du signifiant car tout est sous-entendu. C’est un proverbe destiné à secouer l’époux, dont la femme est infidèle, voire adultère. Ainsi on lui signifie qu’il passe son temps à s’occuper du champ délaissant sa femme, et donc il ne sait rien de ce que son épouse fait durant son absence.

Enfin, l’implicite se retrouve dans le discours des récits tels : le conte, le roman, la nouvelle etc., ou dans des chants collectifs ou individuels. Un exemple qui illustre cette variété de l’implicite est le long poème oral féminin qui va suivre. Plus tard, il s’agira pour nous d’analyser le contenu caché de ce poème, d’en interpréter les parties elliptiques et subtiles, et enfin d’en discuter la traduction.

Ce poème est le suivant :

*uliy af wexxam  
briy-d i lek<sup>m</sup> mam  
d mmi i gxetnen  
a ddaḥ bu lmerḡan  
uliy af wexxam  
zzadey lemleḥ  
d mmi ara ixetnen  
tayuga n ddaḥ  
awah ay aḍu  
ad yeskaw lebḥar  
ad d-yeddem tazruḥ  
aḥ ṭ-id-iḍeqqar  
d mmi ara ixetnen  
ad yeemer wexxam-inu*

Du haut de la maison  
Je me laisse aller (je laisse tomber le foulard)  
C’est la circoncision de mon enfant  
Un joyau en corail  
Du haut de la maison  
Je mouds du sel  
C’est la circoncision de mon enfant  
Une paire de bracelets  
Belle en la portant  
Que le vent souffle très fort !

Pour sécher la mer et ses fonds  
 Prendre une pierre  
 La lancer de très haut  
 C'est la circoncision de mon enfant  
 Pleine sera ma maison.

Toute lecture superficielle de ce poème, c'est-à-dire une lecture qui ignore ou occulte ses contenus implicites et les valeurs connotatives de certains de ses mots, tels que *lek<sup>w</sup>mam*, *lemleḥ*, *aḍu* etc., n'aboutira à presque aucune interprétation valable. Ce poème se retrouvera alors dénué de toute unité de sens, de toute valeur interprétative. Par contre, le lecteur averti, celui ou celle ayant accès à la valeur connotative des mots dans la culture kabyle, saisira rapidement que, par exemple : *briy-d i lek<sup>w</sup>mam*, littéralement "me séparer du foulard",<sup>4</sup> sous-entend plus qu'un acte de séparation d'un habit. En effet, il s'agit surtout d'un acte de libération. L'implicite ici fait appel à l'action de se libérer d'une contrainte ou d'un fardeau. Pour cause la circoncision de mon fils, ce qui est sous entendu et n'est pas dit, je suis en position de force, signifiée par la hauteur, je me libère car mon fils est maintenant homme, j'ai tous les pouvoirs et donc tous les droits que peut m'octroyer mon nouveau statut de femme libérée et "affranchie".

Pareillement, *zzadɛy lemleḥ*, littéralement "je mouds du sel", transcende la seule action mécanique de mouliner un condiment. La signification de la mouture du sel renvoie à une action vaine, puisque le sel est d'emblé fin et n'a nullement besoin d'être moulu. Mais l'univers du signifié "sel" est significatif à plus d'un titre : d'abord dans l'imaginaire collectif kabyle : "là où il y a du sel la nourriture abonde".

Ensuite le sel est souvent utilisé pour la désinfection, notamment pour empêcher la prolifération des vers ou tout autre insecte provenant des céréales stockées. Enfin, le sel est utilisé pour éloigner le mauvais œil et les esprits maléfiques.

Si on continue d'analyser de cette manière les référents du poème et l'univers du signifié, c'est-à-dire, continuer d'interpréter tous ses contenus implicites afin d'élucider leurs sens cachés, nous comprendrons que ce chant est un hymne à la libération de la maman induite par l'événement / l'avènement de la circoncision de son fils, qui célèbre le passage symbolique de l'enfance à l'âge adulte. Ce poème exploite cette idée de changement, de transformation, d'une situation d'avant à celle d'après. Pour la maman, l'évènement de la circoncision de son enfant, est un

---

<sup>4</sup> *Lek<sup>w</sup>mam* a deux significations en kabyle : "les manches long d'un habit" ou un "grand foulard qu'on porte pour cacher les épaules". Le premier sens est utilisé par les femmes kabyles vivant dans un milieu rural, tandis que le deuxième est retrouvé chez les femmes vivant dans un milieu urbain. Notre poème a été collecté chez cette deuxième catégorie d'informatrice et, par conséquent, on adopte la deuxième signification.

prétexte qui lui permet de réaliser la notoriété dans une société où la valorisation du statut féminin ne peut se faire qu'à travers la progéniture mâle.

Après tout ne commence-t-elle pas son chant par *uliy af wexxam*, c'est-à-dire "je suis montée sur la maison ?". Le verbe monter ne connote-t-il pas hauteur et domination ? Et le vers "je suis montée sur la maison" ne signifie-t-il pas s'élever au-dessus de tout le monde pour se faire entendre et annoncer la bonne nouvelle ?

Le problème qui soulève la traduction de ce poème, ainsi que tous les contenus implicites, mentionnés dans les exemples précédents est le suivant : comment transmettre le sens caché sans trahir ou altérer l'image du texte original ? Autrement dit, comment rapprocher le signifiant et le signifié dans la langue cible, sans pour autant sacrifier les connotations contenues dans la langue et la culture d'origine ?

Lorsque l'on admet que, souvent, traduire est synonyme de trahir, cette tâche paraît, en effet, des plus ardues pour les chercheurs en langue et culture amazighes. Ceci nous ramène à la discussion des procédés de traductions développés par Jean-Paul Vinay et Jean Darbelnet. Il nous faut signaler, à ce niveau, que le choix de cet ouvrage a été motivé par l'absence de manuels de stylistique comparée entre le kabyle et le français. Il va sans dire que le besoin de ce genre d'ouvrages se fait grandement sentir, et sa disponibilité ouvrira de nouvelles perspectives intéressantes à la traduction du kabyle vers français et du français vers le kabyle.

Le premier procédé de traduction est l'emprunt qui, de l'avis de Jean-Paul Vinay et Jean Darbelnet "trahit une lacune".<sup>5</sup> Il consiste en l'utilisation du mot tel qu'il est dans la langue d'origine, pour le reproduire et le transcrire dans la langue cible. Dans le cadre de la traduction du kabyle vers le français, ce procédé est d'une utilité très limitée car le français ne reconnaît pas le lexique kabyle. En effet, mis à part un nombre infime de mots tels que *souk*, *zaouiâ*, etc., rares sont les mots kabyles qui sont rentrés dans la langue française.<sup>6</sup> Ce qui revient à dire que le traducteur du kabyle vers le français doit se garder de transcrire tels quels les mots kabyles en espérant qu'ils gardent leur valeur connotative, car le lecteur francophone ne les reconnaîtra certainement pas, et il perdra alors et leur sens explicite et leur sens implicite. Le mot *nnif*, repris tel quel dans la plupart des cas, porte la valeur du code de l'honneur pour devenir dans certains ouvrages un concept sociologique tout comme : *axxam*, *adrum*, *sof*, etc.

D'autres procédés de traductions auxquels nous nous consacrerons sont : le calque et l'étouffement. Quant à la traduction littérale, qui se soucie uniquement des "servitudes linguistiques véhiculées par des langues de même famille et surtout de

---

<sup>5</sup> Jean-Paul Vinay – Jean Darbelnet, *op. cit.*, 47.

<sup>6</sup> Par contre, il est intéressant de remarquer que les mots français qui sont rentrés dans la langue kabyle sont plus nombreux. Dans ce cas, la traduction de ces emprunts vers le français revient à les restituer à leur langue d'origine. Mais s'ils se chargent de connotations culturelles kabyles, comme est souvent le cas, en ayant recours à l'implicite, il s'agira de reprendre la problématique soulevée dans cet article.

même culture”<sup>7</sup> se borne à reproduire tels quels le sens et l’ordre des mots, elle ne sera pas retenue dans notre discussion. Elle a une valeur informative et reste utile presque uniquement pour les travaux ethnographiques et anthropologiques. Quant à la transposition et à la modulation, ils demeurent des procédés importants, mais sans véritable apport quand il s’agit de rendre compte des contenus implicites, de non-dits et de connotations, qui sont les objets principaux de notre communication.

Finalement, l’équivalence, utilisée pour traduire les expressions figées et idiomatiques en repérant les expressions équivalentes dans la langue cible<sup>8</sup> implique souvent le sacrifice des marques d’authenticité contenues dans l’expression originale. Par conséquent, ce procédé ne peut résoudre le dilemme du traducteur qui s’intéresse à transmettre non seulement le sens, mais aussi l’image qui, elle, est le meilleur reflet de la langue et de la culture.

Commençons donc notre discussion par le calque, la technique qui “emprunte le syntagme” mais traduit les éléments qui le composent.<sup>9</sup>

Ce procédé consiste à traduire littéralement le texte de la langue de départ tout en effectuant, si nécessaires, des changements au niveau de la structure de la phrase pour transmettre l’idée originale.

Force est de rappeler que ce procédé est utilisé abondamment par les auteurs algériens d’expression française (tels : Mouloud Feraoun, Mohammed Dib, Assia Djebar, ...) dans leurs romans. Cependant, dans le cas des contenus implicites, ce procédé reste d’une utilité très limitée. Dans le roman francophone algérien, il apporte une touche d’authenticité au récit parce que l’expression originale est mise dans son contexte locutoire et culturel. Quand il s’agit par contre d’un non-dit contenu dans un texte d’origine kabyle, l’on est frustré de constater que ce procédé n’est qu’un reflet terne du texte de départ. En effet, quel attrait et quel sens aura l’expression *argaz n tmeddit* si on se bornait à le calquer comme “homme du soir” ou “homme qui vit le soir” ?

Contrairement au calque, l’étouffement a l’avantage de ne pas se limiter à une traduction mot à mot. Il permet les ajouts nécessaires qui garantissent plus de précisions et plus d’authenticité. Ces ajouts redonnent au texte de départ les sens cachés ou sous-entendus des contenus implicites ou des non-dits.

Ce procédé semble adéquat pour plusieurs raisons : d’abord, parce qu’on garde l’expression originale presque telle quelle ; ensuite, parce qu’on n’altère pas le sens ; et enfin, parce que le contenu implicite est suggéré par l’ajout. Ainsi, l’expression *argaz n tmeddit* deviendra “l’homme du soir de ma vie”. L’étouffement effectué consiste à ajouter le mot “ma vie” afin de signifier l’idée cachée en est : la protection au moment du déclin de la santé de la femme, donc un homme sur qu’on peut

<sup>7</sup> Jean-Paul Vinay – Jean Darbelnet, *op. cit.*, 48.

<sup>8</sup> *Idem*, 52.

<sup>9</sup> *Idem*, 47.

compter quand le besoin se fait sentir. Cependant, il faut se garder d'abuser de l'étouffement. Le vers poétique et les proverbes kabyles étant, en règle générale, concis et rythmés, il ne faut pas que l'étouffement devienne une longue interprétation qui dénature le vers poétique originale et le transforme en prose sans rythme et sans rime. Il faut plutôt de la mesure et de l'économie du verbe afin que l'étouffement ne devienne pas étouffement, et que le rajout ne devienne pas fourre-tout.

Appliquée au poème de la circoncision précédemment présenté, nous proposons la traduction suivante, traduction qui étoffe le sens de certains vers, aux contenus implicites, afin d'exprimer leurs sens cachés :

Du haut de la maison  
Je me suis séparée de mon voile contraignant  
C'est la circoncision de mon enfant  
Un joyau en corail.  
Du haut de la maison  
Je mouds du sel.

Protecteur du mauvais œil  
C'est la circoncision de mon enfant  
Une paire de bracelets  
Belle en la portant.

Que le vent souffle très fort  
Et assèche la mer  
Qu'il soulève la pierre  
Et jette mon fardeau  
C'est la circoncision de mon enfant  
Pleine sera ma maison.

De cette traduction, nous discutons uniquement les passages soulignés. Ceux-ci sont des rajouts qui explicitent le sens implicite véhiculé par certaines expressions dans leur contexte oral, kabyle et féminin.

➤ L'expression *briy-d i lek<sup>w</sup> mam* est traduite par "je me suis séparée de mon voile contraignant", le mot souligné étant l'ajout opéré afin de rapprocher le sens implicite que l'acte de séparation du voile implique.

➤ Le vers "Protecteur du mauvais œil" est étranger à la structure du poème et son sens littéral, mais il est ajouté afin de transmettre le sens connotatif véhiculé par la symbolique du geste de mouture de sel dans la culture kabyle.

➤ Le mot "soulève", augmente le sens traduit du vers en question et ainsi crée une collocation avec l'idée du fardeau qui suit dans le vers suivant.

➤ Ainsi, même s'ils ne figurent pas explicitement dans le poème original, "soulever le fardeau" sont additionnés afin d'étoffer le sens et induire l'effet souhaité par la locutrice.

En conclusion, nous rappelons que l'étouffement se fonde sur l'interprétation. Par conséquent, il ne faut pas en abuser, car toute interprétation est plus ou moins subjective et n'implique que son seul auteur, en l'occurrence le traducteur. Enfin, et pour palier tant soit peu au risque accru de subjectivité, nous recommandons aux traducteurs ayant à rendre des contenus implicites d'identifier clairement leurs ajouts, soit en les soulignant (comme nous l'avons fait), soit en utilisant l'italique, soit en les incluant entre deux crochets.

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Basset, André, 1920, *Essai sur la littérature des Berbères*, Carbonel, Alger.
- Belgasmia, Nora, 2001, *Persistance d'une poésie orale féminine chez At Meghras*. Thèse de Magister, université de Tizi-Ouzou, Département de langue et culture Amazighes.
- Bentolila, Ferdinand, 1993, *Proverbes berbères. Bilingue : Français / Berbères*, L'Harmattan, Paris.
- Ducrot, Osvalde, 1984, *Le dire et le dit*, Éditions de Minuit, Paris.
- Laoust-Chantréaux, Germaine, 1990, *Kabylie côté femme : La vie féminine à Aït Hichem 1937-1939. Notes d'ethnographie*. Collection Archives Maghrébines, Ireman, CNRS, Édisud, Aix-en-Provence.
- Mahfoufi, Mehenna, 2006, *Chants de femmes de Kabylie, fêtes et rites au village*, CNRPH, Alger.
- Maingueneau, Dominique, 1996, *Les termes de l'analyse de discours*, Édition du Seuil, Paris.
- Nacib, Youssef, 1981, *Éléments sur la tradition orale*, Éditions SNED, Alger.
- Vinay, Jean-Paul – Darbelnet, Jean, 1977, *La stylistique comparée du français et de l'anglais*, Didier, Paris.

#### ABSTRACT

This article investigates the issue of the translation of implicit meanings in the Kabyle oral feminine poetry. It seeks to provide solutions to the hidden contents embedded in this verbal form of expression belonging almost exclusively to women. For that, pragmatics, the branch of linguistics which deals with the cultural dimension of language use, is combined with techniques of translation suggested by Jean-Paul Vinet and Jean Darbelnet.

MADGHIS BOUZAKHAR – MAZIGH BOUZAKHAR

**Issa Ahmed Said Mugsî: A short biography**



### Acknowledgment

Our special thanks go to Mrs Zaima Issa Mugsy, sister of Mr Issa Ahmed Said Mugsy, for her valuable time and collaboration, and for allowing us access to documents from her father's private collection. Many thanks to Hala Bugaighis, daughter of Zaima Issa Mugsy, for her assistance and support.

### Introduction

The subject of this biography is the life of Issa Mugsy, one of the most important intellectuals from *Adrar n Infusen*, and details his experience in the administration and judicial system.

Issa Mugsy took responsibility for governing the region of Tripolitania, just as numerous political leaders have dedicated their lives to the improvement of this region.

The most valuable cultural contribution is his role as a Tamazight language assistant at the Oriental Institute of Naples in the early 1920s.

To help us respect and remember this great man, here is a short biography about Issa Mugsy, one of the figures from *Adrar n Infusen*.

**Full name:** Issa Ahmed Said Mugsy

**Date of birth:** ??/1903

**Place of birth:** Jadu – *Adrar n Infusen*

**Brief description:** Issa Mugsy died in Tripoli on 20 April 1980 after a long illness due to heart disease. He was married and had three sons and four daughters. All his children received a proper education with continued support, especially his daughters, who finished their graduate studies at university. His eldest daughter, Zaima, was the first Amazigh woman to obtain a university degree<sup>1</sup> from the University of Libya in Tripoli.

Issa Mugsy was a well-known figure and belonged to an elite social group of Tripolitania. He had firm friendships with several national and international personalities and was an honoured guest at numerous national and monarchist events. He will be remembered as an outstanding figure in Tripolitania's modern history who left a tremendous mark on the region's cultural and social scene.

**Spoken languages:** Learning languages was a passion of Issa Mugsy and he could speak the following languages:

---

<sup>1</sup> Ms Zaima Issa Muqsi received her bachelor's degree in Chemistry from the School of Science in 1972.

- Tamazight (mother tongue)
- Arabic
- Italian
- Turkish
- Hebrew

He also had good knowledge of English and German. He was a great advocate of learning languages, as expressed in his quote: “You add new life for every language you learn.” In fact, he was learning German at 70 years old.

**Education:** He completed his high school education in Tripoli at Al-Rashidiya School, and then continued his higher education in the field of the Administration in Italy. Between 1923 and 1928, he was a Tamazight language instructor at the Oriental Institute of Naples.



**Places visited:** Issa Mugsî made several visits to Europe, Tamazgha (North Africa) and the Middle East; he travelled in Italy, Egypt, Turkey, Lebanon, Syria and Tunisia, among other countries.

**Work career:** Issa Mugsî worked and held several positions in the government of Tripolitania when he returned from Italy. The first position was general administration for the municipality of Zawiyâ (*Zavia*) in the 1940s. He was also Director of road transport bureau of minister of communication of Tripoli and Undersecretary of the minister of communication of Tripoli.

The rest of his career was in the Tripolitania region:

- Kaymaka,<sup>2</sup> 1950: Governor or colonel title of provincial district of *Surman*.
- Mutasarrîf, 1951: administrative title of provincial of *Ifran (Yefren)*.
- Mutasarrîf, 1953: administrative title of provincial of *Zwara (at Willul)*.
- Mutasarrîf, 1956: administrative title of provincial of *Tarhuna*.
- Governor, 1957: governor for provincial of Misurata (moved and lived there).
- Governor, 1959: governor for provincial of Khumas (moved and lived there).
- Director, 1960: public security bureau of Tripoli (moved and lived there).



After a long career of working in numerous government and administration positions in the region of Tripolitania, Issa Mugsî retired in the early 1970s, leaving a legacy of invaluable contributions to the region's juridical sector.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> <http://en.wikipedia.org/wiki/Kaymakam>.

<sup>3</sup> These photographs are from the private collection of the Mugsî family; we are grateful to have received permission to use them.

**INDICE DEGLI AUTORI**  
**VOL. 5**

AGROUR Rachid. Université de Paris I.

BELGASMIA Nora. Université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou.

BOUKOUS Ahmed. Institut Royal pour la Culture Amazighe du Maroc (IRCAM),  
Rabat.

BOUYAAKOUBI Lahoucine. Université Ibn Zohr, Agadir.

BOUZAKHAR Madghis. TIRA for Researches & Studies, Yefren, Gebel Nefusa.

BOUZAKHAR Mazigh. TIRA for Researches & Studies, Yefren, Gebel Nefusa.

CRESTI Federico. Università degli studi di Catania.

DROUIN Jeannine. Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

HAMRI Bassou. Université Sultan Moulay Slimane, Béni Mellal.

JARMOUNI Hachem. Université de Fès-Saïs.

KAAOUAS Nadia. Université Sultan Moulay Sliman, Beni-Mellal.

SABRI Malika. Université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou.

SAÏD (ex SERHOUAL) Mohammed. Université de Tétouan.

SALHI Mohand Akli. Université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou.

VERATTI Ilaria. École Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.





*Prodotto da*

**IL TORCOLIERE** • *Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo*  
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'Orientale"  
finito di stampare nel mese di Luglio 2016

