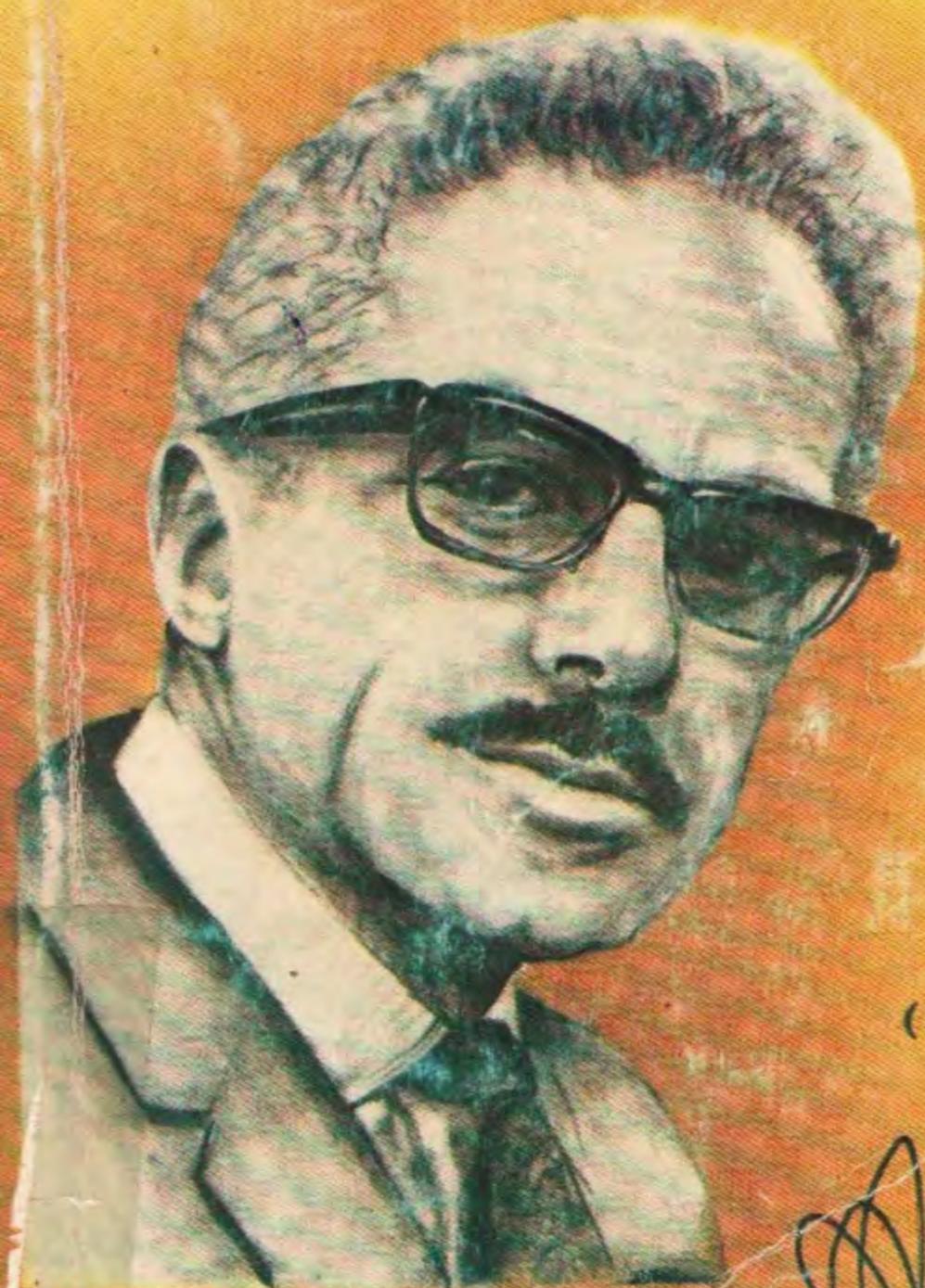


MOULOUD MAMMERI



CULTURE  
SAVANTE

CULTURE  
VECUE

(ETUDES 1938-1989)

*Moulooud Mamméri*

- TALA -



**CULTURE SAVANTE**

**CULTURE VECUE**

**Etudes 1938 - 1989**



## DU MEME AUTEUR

- . La Colline Oubliée, Paris, Plon, 1952.
- . Le Sommeil du Juste, Paris, Plon, 1955.
- . L'Opium et le Bâton, Paris, Plon, 1965.
- . La Traversée, Paris, Plon, 1982.
- . Le Fœhn, Paris, Publisud, 1982.
- . Le Banquet, Paris, Perrin, 1973.
- . Les Isefra, poèmes de Si Mohand - Ou - Mhand, Paris, Maspéro, 1969.
- . Poèmes kabyles anciens, Paris, Maspéro, 1980.
- . L'Ahellil du Gourara, Paris, MSH, 1984.
- . Inna-yas Ccix Muhend, Alger, 1989.
- . Tajeřumt n Tmaziyt, Paris, Maspéro, 1976.
- . Précis de grammaire berbère, Paris, Awal, 1988.
- . Machaho ! Contes berbères de Kabylie, Paris, Bordas, 1980.
- . Tellem chaho ! Contes berbères de Kabylie, Paris, Bordas, 1980.
- . Lexique Français-Touareg, Cortade (collaboration de Mammeri) Paris, Arts et Métiers Graphiques, 1967.
- . Amawal, Tamaziyt - Tařansist / Tařansist - Tamaziyt, (Sous sa direction), Alger, 1973.
- . Awal (Cahiers d'Etudes Berbères) (Sous sa direction, 1985-1989), Paris.
- . Octobre 1988 ( A paraître).
- . Recueil de nouvelles ( A paraître).

MOULOUD MAMMERRI

CULTURE SAVANTE

CULTURE VECUE

Etudes 1938 - 1989

Association Culturelle et Scientifique

TALA

B.P. 24 Birmandreis - ALGER

TRINITY COLLEGE, HARTFORD

## Table des matières

Avant- Propos	
Présentation	
La société berbère	
Evolution de la poésie kabyle	19
Si Ibn Khaldoun revenait parmi nous	35
Un poète algérien Si Mohand ou Mhand	43
La littérature africaine francophone	48
Littérature orale: l' ahellil	59
Culture savante et culture vécue en Algérie	64
La littérature berbère orale	75
Problèmes de prosodie berbère	84
Dialogue sur la poésie orale en Kabylie	93
L' Ahellil du Gourara	124
Le berbère à l' Université	131
Après trois ans	133
Culture du peuple ou culture pour le peuple	136
L'expérience vécue et l'expression littéraire en Algérie	153
L'imaginaire éclaté de Jean Amrouche	166
Du bon usage de l'ethnologie	173
Les mots, les sens et les rêves ou les avatars de Tamurt	188
Mammeri - Pellegrini	198
Aventures et avatars de la modernité en pays de tiers-monde	205
Une expérience de recherche anthropologique en Algérie	214
Faut-il écrire spécifique ?	222
Y a-t-il des caractères spécifiques de l'oralité ?	228

Table des matières

Table des matières

Ay itij hader at-teylid  
(.....)  
Tiyilt i-gekfan fellay  
A d-tban mazal tayed  
Idul sang ' aa nruh

Lounis Aït Menguellat.

## AVANT - PROPOS

Ce recueil est composé de 23 articles écrits par Mouloud Mammeri durant toute sa vie d'écrivain.

Un demi-siècle sépare le premier article, écrit en 1938 alors que Mouloud Mammeri était âgé de vingt ans à peine, du dernier lu lors du Colloque sur l'Oralité Africaine tenu à Alger en Mars 1989, quelques semaines après sa mort survenue à son retour d'Oujda (Maroc) où il a donné une conférence à l'Université Mohammed Premier. Ces textes sont une contribution à la définition et à la connaissance de notre culture.

Répondant à un besoin pratique, l'Association Culturelle et Scientifique TALA d'Alger, a rassemblé ces textes publiés dans des revues pour la plupart spécialisées ou parus dans la presse, afin de les mettre à la disposition et à la portée de tout lecteur intéressé. Ils représentent une somme de recherches, d'analyses et de réflexions sur une question — la définition de la culture et de l'identité algériennes— qui, aujourd'hui encore, n'échappe pas aux manipulations politiciennes.

Mouloud Mammeri, dans une approche critique soutenue par les exigences méthodologiques de l'analyse scientifique, porte un regard lucide sur la société et il balise la voie pour une appréhension objective de la question identitaire et / ou culturelle, rendue fragile en l'absence de réponses adéquates.

Ces textes tracent la trajectoire d'une quête intérieure, solitaire et souvent poignante d'un homme et, à travers lui, de toute une société à la recherche d'une réappropriation de son identité. La négation ou l'occultation d'une des composantes majeures de cette société est vécue d'une manière dramatique car elle bloque ses possibilités d'épanouissement.

M. Mammeri a assumé, avec toute la sagesse caractérisant l'*amusnaw* qu'il est— c'est-à-dire lucidité et mesure— la recherche existentielle de sa propre société— Humaniste, il connaît bien son monde, ayant pris le temps de réfléchir et parfois de douter, préférant interroger les repères de l'Histoire et la réalité vivante de la société pour traduire sa vision.

Partageant les mêmes préoccupations et se reconnaissant dans cette volonté de réappropriation de notre identité et de notre culture, TALA a tout naturellement choisi d'inscrire son action dans cette voie tracée et éclairée par des hommes de culture et de savoir dont Mouloud Mammeri.

En réunissant ces textes, TALA a d'abord voulu faciliter l'accès à des écrits jusqu'alors inconnus ou méconnus, ignorés, et rendre un hommage concret à l'homme et à son œuvre.

Par la réalisation de ce recueil, malgré les difficultés matérielles qu'elle connaît — n'ayant bénéficié d'aucune aide d'aucune sorte de la part des pouvoirs publics con-

cernés — TALA tente de maintenir vivants tout à la fois le souvenir et la pensée de cet *amusnaw* qui a su nous dire.

TALA tient à manifester toute sa gratitude et sa reconnaissance à la famille Mammeri sans l'aide et la compréhension de laquelle, ce livre n'aurait pu paraître.

Nous espérons, avec le concours de cette dernière, pouvoir éditer ultérieurement d'autres travaux de M. Mammeri restés encore inédits.

L'Association Culturelle  
et Scientifique TALA

## PRESENTATION

Une lecture synthétique des études et recherches regroupées dans ce recueil, permet de dégager un des axes autour duquel s'est organisé la dimension scientifique de l'œuvre de M. Mammeri. On y décèle le cotoiement sinon l'enchevêtrement, de deux savoirs : " *Tasmuni tamaziɣt* " ou le savoir autochtone dont Mammeri était parmi les dépositaires et le savoir acquis dans l'universalité et pour lequel il a œuvré en tant qu'homme de lettres. C'est tout d'abord en tant qu' " *amusnaw* ", maîtrisant donc les mécanismes de fonctionnement internes et les moyens d'expression de sa société ( voir la définition de l' " *amusnaw* ", p. 115 ) que Mammeri approche la culture berbère. Jusque dans son dernier texte, il rappelait que son intérêt et son attachement pour l'étude de sa société et de sa culture provenait de la conscience de leur mise à l'écart du système éducatif.

*" Je voyais que dans toutes les matières qu'on apprenait, il était question de tout le monde sauf de nous ... "*

disait-il, au colloque d'Oujda.

En abordant, dans une approche historique, ce qui a constitué le point de départ de l'effort consacré par M. Mammeri à la reconquête de soi, on peut aisément intégrer cette démarche dans le mouvement de quête et de revendication identitaire porté par les intellectuels algériens depuis la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. Les bouleversements socio-économiques provoqués par l'instauration d'une administration coloniale ignorant et détruisant les systèmes socio-politiques locaux, portent la résistance vers le champ culturel et intellectuel. On assiste alors à l'éclosion d'expressions écrites avec les travaux d'instituteurs, de journalistes et d'historiens parmi lesquels on peut citer dans le domaine des études berbères, d'authentiques précurseurs comme B. Bensedira, S. Boulifa, M.S. Lechari...

Repenser l'histoire et la culture algérienne, en fonction de la conjoncture coloniale constituait le point fort et convergent de tous les travaux des intellectuels algériens. Il en a résulté le glissement d'une grande partie de ces travaux vers le terrain politique qui a vu se constituer et se préciser, dans les années trente de ce siècle, les quatre tendances idéologiques connues dans le mouvement national, à savoir : le réformisme libéral, le communisme, le réformisme religieux et le nationalisme. Les deux dernières tendances se rejoignent et investissent leurs efforts dans les domaines de l'histoire et de l'éducation. Elles occupent les médersas, les clubs de jeunes, les associations culturelles et sportives, le scoutisme...

La littérature historique algérienne dans son ensemble, se caractérise depuis les

années trente par la revendication identitaire. La dimension berbère y est évoquée soit dans son aspect ethnique, soit à travers le panégyrique des héros politiques et militaires de l'antiquité. La dimension culturelle de la berbèrité était, quant à elle étudiée et évacuée au profit de l'arabo-islamisme que même les réformistes libéraux adoptèrent en terme de statut personnel, abandonnant ainsi leurs revendications assimilationnistes. Le cadre idéologique et politique national évolue par là-même vers la naissance du mythe de l'unicité à partir duquel est menée par ses partisans, une lutte farouche contre toute idée de diversité et de pluralité culturelle en Algérie. Tout ceci se traduit par une manifestation nationaliste anti-berbère dont M. Mammeri a été l'une des cibles dans les années cinquante. A ce propos, une question mérite d'être posée : la condamnation de M. Mammeri par certains intellectuels nationalistes, émanait-elle de l'incompréhension de ses travaux ou cherchait-elle à protéger ce que M. Harbi a appelé, dans son étude " Nationalisme algérien et identité berbère " (Cf. *Peuples Méditerranéens*, n° 11, Avril-Juin 1980), la vision idéaliste et finaliste du nationalisme algérien ?

Une rétrospective sur l'œuvre de M. Mammeri ne laisse aucune équivoque.

Dès sa première étude ( sur laquelle nous reviendrons plus loin ), M. Mammeri se voulait objectivement critique par rapport à la société berbère ; ce qui l'éloignait de la tendance à vénérer le passé. Cette tendance était — pour des raisons aisément perceptibles — le propre d'un grand nombre d'études menées à partir du nationalisme militant.

Pour sortir la culture berbère de l'oubli et de son enracinement dans le local et le régional, il fallait poser sur la société un regard non pas rêveur et contemplatif mais critique et porteur d'objectivation. Cette démarche orienta M. Mammeri vers les recherches ethnologiques, littéraires et linguistiques. Il fut cependant confronté à quelques uns des carcans de l'ethnologie classique. Née de l'expansion colonisatrice, l'ethnologie tendait à réduire la culture des peuples des zones colonisées, au statut d'objet de curiosité, d'exotisme et de vestige du passé de l'humanité. Cette perception, à travers laquelle les ethnologues européens ont pendant longtemps appréhendé la culture du colonisé, a été soutenue par deux notions dont les travaux de M. Mammeri ont démontré le mal-fondé. La première notion considère que l'oralité ( qui caractérise la majorité des sociétés colonisées ) est dénuée de tout savoir ; ce dernier étant fondamentalement investi dans l'utilisation et la maîtrise de l'écrit auquel est réservé le sens ésotérique. La seconde notion n'envisage la recherche ethnologique que sous l'angle d'un regard exogène à une société donnée. Etre étranger à la société abordée garantirait, selon cette dernière conception de l'ethnologie, la distance et donc l'objectivité de l'approche. Ceci faisait dire à M. Mammeri :

*" Toutes celles ( les méthodes ) qui avaient été élaborées jusque là reposaient sur l'hypothèse d'enquêteurs occidentaux travaillant sur des sociétés qui leur étaient presque toujours étrangères. L'anthropologie classique avait même fait de ce cas de figure la condition sine qua non de l'exercice de la science, un postulat à la fois d'objectivité et de prégnance " .*

A travers ces deux notions de l'éthnologie classique, on retient donc la primauté de l'écrit qui éloigne le chercheur du vécu, du quotidien et de l'ordinaire où le savoir se transmet oralement.

En se plaçant non pas en observateur étranger à l'objet de sa recherche, mais en acteur qui a puisé dans un savoir autre que le sien, et a acquit des moyens qu'il a mis au service de sa propre culture, M. Mammeri a orienté son œuvre vers la création d'une école algérienne d'anthropologie. Celle-ci est affirmée à travers les recherches réalisées au C.R.A.P.E. ( Centre de Recherches Anthropologiques Préhistoriques et Ethnographiques , 1969-1979 ) et au C.E. A.M. ( Centre d'Etudes et Recherches Amaziq , 1982-1989 ). Elle s'est développée également à travers les enseignements et la formation que M. Mammeri a dispensés dans le cadre d'institutions ( en particulier à la Faculté des lettres et sciences humaines Alger, de 1962 à 1972 ) et dans des cadres informels ( y compris sa disponibilité à écouter et orienter les travaux d'étudiants et de chercheurs débutants ). Il cumule ainsi la formation de l' *amusnaw* qui veille sur le savoir endogène et le transmet, et la formation du "lettré" qui fixe le savoir pour le sortir des frontières locales. En s'attachant à retrouver et à restituer la littérature berbère, M. Mammeri s'adressait en premier lieu aux siens. En la traduisant, il l'éleva au rang de littérature classique universelle ( Cf. : " Les Isfra, poèmes de Si Mohand ou M'Hand", l'Ahellil du Gou ara... ).

Les introductions aux " Poèmes kabyles anciens " et "Cheikh Mohand a dit", constituent un meilleur exemple dans les études anthropologiques que M. Mammeri a réalisé en langue berbère. Au lieu de récuser donc l'éthnologie, parce que d'origine coloniale, M. Mammeri a choisi de mettre les moyens qu'elle lui offrait au service de sa propre culture. Toujours dans le souci de retisser la toile de fond linguistique qu'a connue le monde berbère à un moment donné de sa longue histoire, M. Mammeri a constamment étendu son travail de recherche en interrogeant, en recueillant et en transmettant par écrit les différentes variantes de la langue et de la littérature berbères (Touareg, Kabyle, Zénète, Rifain...) ( Cf. entre autres, partie "études, textes et documents" dans les 4 premiers numéros de la revue " Awal "). L'œuvre de M. Mammeri s'est de tout temps singularisée en appréciant et analysant le vécu de la culture sans succomber aux contraintes conceptuelles et idéologiques liées aux schémas politiques dominants. Les travaux de ses prédécesseurs, par exemple, bien que précieux pour la sauvegarde du patrimoine berbère, dénotent souvent un certain malaise. A travers le choix des textes recueillis en littérature orale par B. Bensedira et S. Boulifa, on remarque une sorte de tiraillement entre le sentiment profond du chercheur et son obéissance aux contraintes professionnelles ( en tant que fonctionnaires dans l'administration coloniale ).

Ayant retenu la scripturalité comme moyen de conservation et de fixation du savoir, M. Mammeri opte pour la transcription de ce qui constituera le pilier du savoir vernaculaire. Ses travaux sur la langue et la littérature orale avaient pour objectifs, d'une part, les sauver de l'oubli et, d'autre part, de dégager par l'exploitation de l'écrit, les règles linguistiques, syntaxiques et morphologiques qui gèrent toute langue et donc la langue berbère. C'est ainsi que paraît dans les travaux sur la littérature

et la langue, dans une première phase, la nécessité du passage de l'oralité à la scripturalité ; dans un second temps, peut-être avec l'avènement de l'oralité moderne, se dégage chez M. Mammeri, la dialectique entre l'oral et l'écrit : est-il nécessaire pour une culture de passer par l'écriture pour demeurer vivante ? Ceci rejoint un aspect central de la démarche de M. Mammeri : comment assurer la pérennité de la culture berbère ? Cette question, il l'a d'abord formulée en direction de la société dans le premier texte que nous avons de lui " La société berbère". Ce texte publié en 1938 étant quasiment méconnu, il nous a paru utile d'en aborder les idées maîtresses pour essayer, à partir de là, de dégager la position de Mammeri à cette époque.

Au moment où ce texte est écrit, les sociétés berbères ont déjà, de manière inégale certes, été étudiées par des officiers, des administrateurs et quelques universitaires, français bien sûr ; mais aussi, pour la Kabylie, par un précurseur dans ce domaine, à savoir Boulifa. C'est la première fois qu'un autochtone applique à sa société une analyse qui puise ses outils dans la tradition intellectuelle occidentale. Cette approche prend en compte trois axes : la société et ses institutions dans leur cheminement historique, la langue et la littérature orale. Formé à l'école laïque française, Boulifa laisse une réflexion, des travaux et un regard neuf sur la société kabyle. C'est sur cette piste que s'engage M. Mammeri. Aux axes de recherches initiés par Boulifa, Mammeri ajoute sa propre production romanesque, mais par contre, il ne poursuivra pas réellement l'étude des institutions sociales. Et pourtant, c'est dans ce domaine qu'il inaugure sa production avec cette étude sur "La société berbère".

Cet écrit de jeunesse (Mammeri a alors aux alentours de vingt ans) est marqué par trois caractéristiques qui nous semblent importantes.

Cette réflexion est d'abord le fait d'un regard qui surplombe la société des hommes et résume leur passé et leur présent en une série de propositions à caractère essentialistes :

*" Les Kabyles et tous les Berbères... ont de naissance un esprit de repli sur soi, de jalouse conservation de tout ce qui est eux-mêmes..." (p. 13).*

Il s'agit bien d'une essence, à la limite de l'inné ; un donné brut, transhistorique. Cette approche est sans doute à mettre au compte de la jeunesse de l'auteur et d'un idéalisme qui découle d'une formation intellectuelle fortement imprégnée par l'humanisme classique. Lorsqu'il se réfère au passé, Mammeri le récapitule en lui attribuant une dimension fondamentale qui ira en se répétant :

*"Toute l'histoire berbère est une suite de destructions, de désastres, de dynasties météores qui passent aussi éblouissantes par la rapidité de leurs conquêtes que par la facilité de leur chute " (p. 6).*

Un destin vécu avec une sorte de volonté aveugle, inconsciente de sa force et qui frise l'absurde :

*" Avec entêtement ils se sont pendant des siècles acharnés à une tâche impossible . Avec une persévérance touchante ils s'y acharnent encore, l'expérience ne leur ayant rien appris " ( p. 7).*

Rivés à eux-mêmes, les Berbères n'ont jamais réussi à accomplir de ruptures suffisamment radicales avec leur "nature" pour se transformer au contact des différentes civilisations qu'ils ont connues. A propos des gentes, des hameaux, des tribus, c'est-à-dire des institutions de base de la société, Mammeri écrit :

*" les hameaux berbères représentent une uniformité remarquable mais c'est une uniformité dans la médiocrité, un amorphisme " (p. 7).*

Nous touchons ici, à la seconde caractéristique de ce texte, son aspect résolument critique. Cet esprit critique qui, comme nous l'avons vu plus haut, rompt avec la vision idéalisante des militants nationalistes constitue —pourrait-on dire— l'application de la philosophie du doute puisée dans la pensée occidentale : ce n'est pas en glorifiant le passé que nous avancerons, semble nous dire Mammeri. Cette attitude sera explicitement formulée, plus tard, dans " Le Banquet " : *" on ne ressuscite pas les horizons perdus. Ce qu'il faut c'est définir des horizons nouveaux. "* Par conséquent, il faut en finir avec le rapport traditionnel au passé qui tient beaucoup plus de la légende commémorant la fondation du groupe auquel on appartient directement ( le clan, la tribu ), que d'une vision historique du passé de tout un peuple. Cet esprit critique se rapproche par endroits, d'un précoce désenchantement.

*" Manque de spécialisation, absence totale de hiérarchie sociale, cette image ressemblerait plutôt à celle du troupeau qu'à celle d' hommes égaux et libres et jaloux de leur liberté " ( p. 8 ).*

Plus d'un, après ces constats pessimistes se serait détourné de l'étude d'une pareille société. Mammeri va consacrer sa vie à ce travail. Mais, et c'est la troisième caractéristique, qui pointe dans son étude, il le mènera en se focalisant sur la production littéraire de cette société. Déjà dans " la société berbère", les références aux dits des poètes...

*" ... qui en quelques vers courts, rythmés et rimés, faciles à retenir, donnent à une pensée morale la forme concise qui lui assure une certaine longévité " ( p. 16 ).*

suggèrent un penchant, une profonde attirance vers cette poésie. Une attirance à la fois pour son aspect esthétique, le sens qu'elle véhicule et contribue à forger par son aspect pratique puisque les vers des poètes sont repris par les vieillards qui les utilisent dans l'éducation des jeunes et, très certainement par le lien subjectif qui lie Mammeri à cette poésie.

Aux dures critiques formulées à l'encontre du fonctionnement de la société qui semble se complaire dans la reproduction simple de son noyau central considéré par le jeune Mammeri comme un donné transhistorique, un archétype dont les Berbères refusent obstinément de se séparer, correspond, bien que non encore explicitement affirmé, une valorisation quelque peu exaltée de cette poésie. En fait le littéraire a trouvé son objet : la production littéraire ( orale ) de sa propre société.

Les structures traditionnelles de cette société sont prises dans un processus de bouleversement radical, non encore atteint par les autres sociétés berbères. Mammeri n'approfondit pas cet aspect dans son étude. Il ne paraît pas, alors, avoir de préoccupations de type sociologique. Cependant, conscient du fait que cette société pluri-séculaire tend vers autre chose, il écrit :

*" Mais l'histoire maintenant touche à sa fin : les Berbères n'auront plus bien longtemps quelque chose à défendre " ( p. 14 ).*

On sent bien l'isolement de l'auteur qui pressent pour cette société (cette culture?) une fin prochaine, alors que les siens, ignorant superbement ce destin funeste, continuent l'ancien jeu de société, parfaitement connu de tous, qui consiste à se diviser, s'entre-déchirer sans aucun regard vers l'environnement civilisationnel et sans prendre conscience du fait que le monde contemporain leur est profondément défavorable. On sent aussi la solitude ( précoce ? ) de l'intellectuel formé dans une culture autre et qui perçoit très bien que l'intériorisation de cette culture exogène s'accompagne dialectiquement, d'un arrachement à soi :

*" ... mon passage de la culture berbère à un genre de vie qui je crois en est radicalement différent, a été brusque, et ce qui par la suite m' a le plus frappé dans la première, a été ce dont il fallait avec douleur m'arracher après l'avoir longtemps chéri, c'est à dire tout le stock de vérités que l'ont m'avait inculquées et dont j'étais forcé de reconnaître la fausseté ou le leurre " ( p. 17 ).*

Le rapport au monde occidental dominant est quasiment vécu ici, sur le mode du passage de l'enfance marquée par la culture berbère, à l'âge adulte qui impose l'acquisition de la culture du dominant. Ce passage s'effectue non seulement par le rejet ou le refoulement de cette berbéricité réduite à l'espace clos et pour ainsi dire intemporel du village, du clan et de la famille; mais, en plus, il est porteur de la dépréciation, voire même de la disparition de cette culture. Le tragique de l'acculturation qui touche alors M. Mammeri, se résume, ici, à l'essentiel : l'adulte doit renier, voire, tuer son enfance pour espérer entrer dans le monde moderne.

C'est, à notre connaissance, la première fois dans l'histoire qu'un intellectuel berbère livre son témoignage sur les déchirements que provoque son acculturation. Lorsqu'il écrit " La société berbère", Mammeri, nous l'avons déjà souligné, a vingt ans. La critique radicale qu'il ébauche à grands traits ( et qu'il faudra nécessairement reprendre de manière plus discursive ) débouche sur une interrogation anxieuse, voire

angoissante : la société et la culture berbères touchent-elles à leur fin ? Elles qui jugées à l'aune de la raison occidentale, ne semblent porteuses que de vérités étriquées, illogiques et illusoire.

C'est pourtant à l'exploration de cette culture ( langue et littérature orale ) que se consacre Mammeri dans ses travaux de recherches. La terrible logique qui semblait irrémédiablement découler du choc de la berbéricité orale avec l'expansionnisme occidental porteur d'une civilisation triomphante a été évitée ; l'adulte n'a pas tué l'enfant qu'il était. S'appuyant sur les outils conceptuels et les méthodes acquises au contact de la culture occidentale, Mammeri va essayer de les appliquer à sa culture. La propension à la critique radicale des années de jeunesse se transforme en un long et patient travail de recueil, de transcription et de fixation de cette production orale. Et, plutôt que de s'engager dans la compréhension de ce labyrinthe que constitue le rapport des berbères à eux-mêmes, à leurs institutions, à leur manière de gérer leurs conflits ( il reviendra sur ces aspects à la fin de sa vie ), Mammeri se donne comme objectif de fixer et raviver leur Parole — Awal —, ouvrant par là aux futures générations de chercheurs, la voie vers de plus amples investigations. C'est dire que l'intérêt que portait Mammeri à la culture berbère, n'impliquait nullement l'égoïsme ou le repli sur soi, mais bel et bien, le souci de transmettre aux autres berbères et au monde, cet aspect essentiel de notre culture.

Ce cheminement solitaire trouvera l'un de ses aboutissements quelques décennies plus tard. Et comme l'écrit le poète Benmohamed :

## Asmi

*Asmi akken i d yenteq yiwen  
yesmar-ed i s yellan deg wul  
tennam as : keč d amehbul  
wigi ad ak rzen acciwen  
a d-bedden fellak deg yid  
a-truħed ur k izer yiwen  
udem ik leħbab a ten iyid  
isem ik yeybu ger yesmawen  
yas ttef imi-k am wiyid  
ula i k yawin s asawen*

*asmi d-netqen di meyya  
nnan as naāya di ddel  
tennam yeffey iten laāqel  
wi d imetturfa d aya  
atna msakit la ttargun  
ad bedden lihala ya  
lihala kersen legnun  
ur as yezmir bu nniyya  
deg yiwen wass a ten kfun  
ad ddun deg yir tuzzya*

## Le jour où

Quelqu'un une fois prit la parole  
seul, vidant son cœur  
" insensé ", lui répondit-on  
" ils sauront te briser les reins  
" ils t'enlèveront de nuit  
" à l'insu de tous  
" les amis te prendront en pitié  
" ton nom sera oublié  
" des autres imite le silence  
" et abandonne tes défis "

Une fois qu'ils parlèrent à cent  
pour dire la coupe trop pleine  
on les prit pour des axaltés  
et des marginaux sans plus  
" ils rêvent les pauvres  
" de changer la face du monde  
" un monde ensorcelé  
" qui ne pourra céder à la naïveté  
" une fin rapide les attend  
" quelque mauvais tour les emportera

*asmi ara d-yekker wegdad  
a d-yini tura a-tbeddel  
ad rawlen at lbaṭel  
widak iṛebban afud  
lemḥellat ad htutin t  
lāasker ad yeḡḡ lbarrud  
tībura n lḥebbs ad llint  
aāssas ad yerz leqyud  
ass-en a d-teččar temdint  
inxatliyen ad ḡin d ssyud*

Mais le jour où le peuple se lèvera  
pour clamer son impatience  
les injustices détalent  
qui prospéraient à leur guise

" les foules se mettront en marche  
" les soldats abandonneront la poudre  
des prisons les portes s'ouvriront  
" les gardiens rompent les chaînes  
" la ville alors s'emplira  
" et les arrivistes passeront maîtres

Au début des années 80, les choses vont changer. Une nouvelle génération qui n'a pas connu l'ancienne société ; mais qui est née et a grandi dans la confiscation de sa culture pose, pour la première fois publiquement et massivement les questions de l'identité et de la culture berbères. Jusque là ces questions étaient portées par des intellectuels, des artistes qui les vivaient intensément et essayaient de les communiquer aux autres, par leurs productions. Ils s'identifiaient à cette conception de leur identité et leur revendication, leurs appels étaient rivés à leur propre parole, à leur corps. Mais avec sa diffusion dans la société, cette revendication identitaire cesse d'être perçue comme un débris de l'histoire ancienne ( le vieux substrat ou fonds berbère ), une tare, voire un tabou, pour devenir un fait de société.

Au moment où l'enseignement de la langue et de la culture berbères sont prêts à intégrer l' Université et l'école algérienne, Mammeri s'en va. Nous découvrons alors son immense absence. Mais aussi sa présence, car les livres sont là, et ce recueil...

Melha Benbrahim-Benhamadouche  
Rachid Bellil

## LA SOCIÉTÉ BERBÈRE

*Les institutions des différents peuples de l'Afrique du Nord sont déjà bien connues; les mœurs le sont beaucoup moins car il est difficile de pénétrer l'esprit d'un autre peuple.*

*En tout cas les institutions et les mœurs des Indigènes ont toujours été étudiées du dehors par les Européens. On voit assez quel est le grave inconvénient d'un pareil point de vue, les auteurs fussent-ils les hommes les plus savants du monde. Mais l'on pouvait toujours objecter que les Indigènes, trop éloignés des Européens par leurs civilisations traditionnelles, étaient incapables d'exprimer pour des étrangers leurs propres points de vue. Aujourd'hui il n'en est plus de même. Deux étudiants kabyles nous prouvent avec évidence qu'ils ont su - chose si rare - pénétrer à fond leur milieu original sans se perdre dans l'érudition, le juger avec clairvoyance sans le renier ni le trahir, allier enfin l'intelligence à la sympathie, sympathie sans laquelle rien de ce que nous pouvons apprendre ne mérite le nom de vérité.*

Jean GRENIER

### *La société berbère persiste et ne résiste pas*

Les berbères n'ont jamais formé un Etat, une civilisation à eux propre.

Mais des multiples colonisateurs qui ont passé sur leur sol, des Carthaginois aux Français, en passant par les Romains, les Vandales, les Byzantins, les Arabes et les Turcs, nul ne leur a transmis sa civilisation.

D'où vient cette apparente contradiction ?

Il semble à première vue que puisqu'après vingt-cinq siècles de civilisation étrangère les Berbères sont restés eux-mêmes, ils aient des énergies considérables à opposer à l'étranger. Mais, puisque d'autre part ces énergies n'ont jamais pu se fondre en un tout harmonieux, il faut croire que quelque principe de destruction, quelque vice interne empêche cette synthèse.

Cette force de résistance et cette incapacité politique semblent pouvoir s'expliquer par une construction sociale particulière qui a déterminé à la longue dans les esprits une psychologie politique assez primitive.

*Elle n'est pas un fait naturel mais  
une création volontaire*

Le caractère de tout groupement berbère est d'être quelque chose d'on ne peut moins raisonnable. Un parti (sof) n'a rien qui logiquement le légitime : il ne diffère du parti adverse que parce que les familles qui le composent ne sont

pas les mêmes; on ne choisit pas en Kabylie son parti, on y naît. Une fois incorporé, on n'a pas à charge de faire prévaloir tel idéal, ni même tels intérêts, ce qui pourrait encore se concevoir, mais de s'opposer à un autre parti, sans raison ni but, uniquement pour s'opposer. Dans un village de la tribu des Aït Yani, un sof exile tout le sof adverse, un peu plus de la moitié du douar, pendant onze ans, sans cause, sauf que ses membres étaient en l'occasion les plus puissants et les plus riches. Un forgeron qui avait réussi à se mettre à dos à la fois les deux sofs de son village fait alliance à lui seul avec un bourg ennemi du sien, fait attaquer et brûler en une nuit son douar par ses alliés. C'est ainsi qu'Aqalous a disparu à jamais dans les flammes. Partout ailleurs, le groupe est le moyen, on s'unit pour faire triompher par le nombre une cause. En Kabylie, le groupe est la fin.

Le groupe est la fin, mais il n'est pas non plus un fait naturel. Ce ne sont pas des conditions naturelles qui attirent en un lieu un afflux de populations d'origines diverses mais dont les conditions matérielles qui les ont réunies cimentent à la longue l'unité, c'est la création volontaire d'un groupement par juxtaposition de familles, c'est-à-dire d'unités sociales déjà organisées. L'organisation se fait ainsi non par le sommet mais par la base. C'est ce qui donne son caractère rigide à l'organisation sociale des Berbères. Quand une autorité publique administre un pays par sa bureaucratie, elle essaye de calquer des cadres sur la réalité : les Berbères commencent par se créer arbitrairement des cadres, puis ils s'y introduisent. De là cette éternelle poursuite d'un équilibre instable et sans cesse menacé. (Et les Berbères ont en cela beaucoup à faire, l'excès étant bien leur caractéristique). Cette poursuite est d'ailleurs, quant à ses effets pratiques, plutôt négative.

### *C'est une société instable*

Les forces de destruction, dans une société où chacun agit sans règles et ne borne ses méfaits qu'à sa puissance, sont nombreuses et fortes. L'action des gens d'ordre, de ceux qui pourraient créer, se borne à annuler ces forces de destruction, à écarter dès sa naissance un malheur qui pourrait mener à de grandes calamités. Voilà pourquoi les Berbères n'ont pas à proprement parler d'histoire progressive ou du moins à grands changements. Les tempéraments créateurs ne peuvent que s'opposer aux destructions dans la marche quotidienne de la vie, jamais ils n'arrivent à rien édifier au sein d'une société stabilisée, parce qu'ils agissent à l'intérieur des cadres sociaux. Ces cadres demeurent toujours à l'état diffus, chacun les sent clairement, mais nul ne les pense objectivement ni ne les raisonne, parce qu'aucun pouvoir central ne les a jamais incarnés et ordonnés. Cela explique, en même temps que la stérilité de l'histoire berbère, l'étonnante pérennité du peuple: les Berbères s'agitent pendant des années frénétiquement à l'intérieur de leurs cadres sociaux, un jour ils s'arrêtent épuisés, mais les cadres demeurent intacts et c'est parce qu'on n'en sort jamais que toute action est vaine ou négative. Il n'y a pas d'histoire du négatif, de chronique des événements évités. L'histoire berbère est une espèce de bouillonnement en vase clos; au fond, le Berbère n'a jamais su sortir de lui-même.

De toute éternité, la société kabyle n'a jamais connu de pouvoir fortement organisé pour imposer le devoir et le règne de la justice ; les forces destructives que partout ailleurs une forte organisation sociale parvient à éliminer ou à neutraliser, y trouvent donc un champ libre à leur expansion. Le premier soin d'une telle société qui sans cesse menace de se désagréger, est de chercher à survivre le plus longtemps possible. Il s'y manifeste une sorte d'instinct de conservation. La recherche d'un bonheur plus grand, voire d'un bonheur tout court, est l'apanage des sociétés bien assises et bien ordonnées : seul l'homme qui sait qu'il sera encore vivant demain fait des projets d'avenir, croit au progrès et l'accomplit. Les Kabyles en sont encore au stade de la lutte contre la mort, et chaque génération reprend cette lutte au point où l'avaient entreprise tour à tour les générations précédentes, au point où la prendront celles qui lui succéderont. Cette nécessité vitale pour un peuple colore sa psychologie : la plus grande calamité dont puisse souffrir un Kabyle est de manquer d'enfants mâles pour perpétuer la tradition, et il est étrange que la femme kabyle se soumette aussi complètement à cette unique fonction de productrice de mâles — cela se lit à la fierté avec quoi elle arbore à son front la ronde agrafe d'argent, décoration des mères de nombreux fils. En dehors de cette espèce de conservation instinctive de la vie, il s'est formé des institutions d'un caractère très particulier. Puisque nulle puissance matérielle ne peut garantir l'existence du paysan guerrier, il n'y a qu'à la rendre, en certaines occasions, sacrée. C'est ainsi que s'est formée la coutume de *l'anaya*. Pour se rendre dans une autre tribu en pleine sécurité, il est nécessaire de se placer sous la protection, *l'anaya* d'un de ses membres. Quiconque oserait porter la main sur vous aurait directement affaire au protecteur dont il aura « cassé l'anaya », c'est-à-dire souillé l'honneur. En outre, le code de l'honneur fait à tout Kabyle bien né un devoir sacré de ne point vous toucher, lui eussiez-vous fait les plus grands torts qui se puissent imaginer. Plus encore, vous n'êtes pas seulement garanti par l'éventuelle action punitive de votre protecteur et par le code de l'honneur kabyle, mais par une espèce de respect mêlé de crainte religieuse ; vous êtes censé tabou.

Il est d'ailleurs un certain nombre de survivances, chez les femmes surtout, de cette manière de défense-tabou et le Kabyle emploie un mot spécial dont la forme grammaticale vient d'un ancien kabyle aujourd'hui presque incompréhensible : *oulilak* (mis pour *our ilak*, il n'est pas permis, pas convenable), le *nefas* latin. Ces croyances viennent certainement du fonds le plus antique et sont de notre temps en plein désaccord avec l'esprit des Kabyles, esprit réaliste et critique, voire raisonneur. Il n'y a pas dans les kanouns kabyles une seule défense ou prescription injustifiée de caractère plus ou moins religieux, tout au plus y trouve-t-on des sanctions contre les infractions aux règles de morale élémentaire, dont la disparition risquerait de désorganiser le corps social. Ainsi, toutes les énergies berbères ne tendent qu'à fuir l'anéantissement. Elles y ont complètement réussi. La terre kabyle, trop rocailleuse ne nourrit pas qui la cultive, or les Kabyles sont essentiellement agriculteurs et peuplent cette terre à raison de trois cents au kilomètre carré.

## La famille

Les êtres avec qui un Berbère se sent socialement uni ne sont pas ceux avec lesquels il vit, mais ses consanguins. Il est bien plus près d'un trisaïeul mort depuis longtemps que de son voisin immédiat. A entendre parler les Kabyles, on a l'impression qu'ils croient que les morts ont laissé à leurs familles on ne sait quelle essence invisible mais toujours présente, une aide, un soutien dans l'adversité contre les familles ennemies, mais en revanche l'exigence que nulle tache ne vienne souiller la pureté du nom. Quand un kabyle voit menacé l'honneur de son nom, il parle du déplaisir qu'en auraient ses ancêtres comme si ceux-ci vivaient encore ou que quelque chose de ce malheur s'en allait les torturer dans la tombe. Entre vivants et morts d'une même famille, il n'est donc pas de scission nette, les uns et les autres sont les unités d'un même tout, qui seul compte. A plus forte raison n'y a-t-il pas de distinction entre membres vivants d'une même famille. On ne conçoit pas en Kabylie qu'un être privé de sa famille puisse se suffire socialement. La seule personnalité sociale est la *gens*. La responsabilité pénale dans les kanouns et les coutumes kabyles est non individuelle mais familiale : dans une *tamgert* (vendetta) on tue sans remords le fils d'un meurtrier, exactement comme si lui-même avait voulu et accompli le crime commis par son père. Voilà pourquoi, surtout avant l'occupation française, la pression des membres d'une famille les uns sur les autres était si forte. Peut-être qu'à l'origine, avant d'être Chrétiens puis Musulmans, les Berbères ont pratiqué le culte des ancêtres à la façon des anciens Grecs. Cela paraît dans la *fetra* (distribution d'orge et de figues aux pauvres le matin de la fête de l'*Aïd Tameziant* (Aïd Seghir) : le père de famille prend un boisseau pour mesurer la quantité de grain ou de figues qu'il donnera en aumône ; à chaque boisseau qu'il verse il profère solennellement : « Celui-ci est pour mon grand-père, mon aïeul, etc... », convaincu que ce qu'il vient de dédier réjouira le mort au-delà de la tombe. Quand un père a une fois décrété que personne dans sa famille ne donnera sa fille à telle autre famille ou n'y prendra sa femme, l'anathème est jeté, jusqu'à l'extinction de la famille nul n'enfreindra cet ordre, de peur de tourmenter dans la mort l'âme de l'aïeul et de provoquer quelque jour une manifestation de son courroux.

C'est cette organisation familiale qui a fait des Berbères une race peu résistante mais très persistante. Très persistante, car malgré toutes les modifications extérieures de sa vie sous l'influence des envahisseurs, le Berbère reste fidèle à la religion de ses ancêtres. Très peu résistante, car ces familles forment un nombre de sociétés, sans doute fortement organisées, mais infinitésimales, ignorant la discipline du groupe non consanguin, n'offrant au jour de la lutte qu'une résistance éparse et dès l'origine impuissante. Car nul pouvoir ne se superpose en fait à celui des familles : la *djemaa* du village est la réunion patricienne des chefs de familles, qui viennent y faire des joutes d'éloquence, moins au sujet de leurs communs intérêts de villageois, qu'à celui des rapports des familles entre elles, chacun soutenant la sienne sans en avoir l'air. Un pouvoir supérieur ne peut d'ailleurs pas sortir naturellement de la société berbère. A l'origine des sociétés, il n'est de

pouvoir que celui d'une aristocratie ou d'un tyran. Il ne peut y avoir de tyran quand l'individu ne combat guère pour lui mais pour sa famille toute entière. Il ne peut non plus surgir de famille dominante, car il ne règnera jamais entre deux familles de différence assez marquée pour que l'une d'elles l'emporte nettement sur toutes les autres. Jaloux d'une autarchie où ils se complaisent, les Berbères passent leur temps à établir entre les *gentes* un savant équilibre : il faut que jamais aucune ne s'élève suffisamment pour que la coalition de toutes les autres ne puisse l'abattre. De là des alliances savamment travaillées et une politique compliquée où les orateurs consommés ont beau jeu.

### La Tribu

Mais la famille n'est point la véritable base de la société berbère. C'est en réalité la tribu, formule d'un autre âge, très ancienne, quasi protohistorique.

Le rôle des cités est prépondérant dans le travail d'unification d'une nation. Or les Berbères ont eu la malchance d'en être encore, au moment où commence leur histoire (établissement de Carthage), au stade du hameau campagnard de type uniforme au milieu d'un monde méditerranéen en général citadin et dont certains éléments fort proches, tels que Rome, étaient en outre fort ambitieux. Au moment où Rome arrive en Afrique, les Berbères sont sur le chemin de la cité : Cirta pouvait à la rigueur mériter ce nom. Rome fonde des villes, mais des villes romaines, faites pour les fonctionnaires, l'armée et de rares colons. Quand elle s'en va, les Berbères s'unissent aux Vandales pour détruire les villes et ils retournent à la vie de tribu. L'arrivée des Arabes ne réussit qu'à entremêler, éparpiller plus encore les populations. L'invasion hilalienne refoule les Berbères des plaines et des villes vers la montagne. Le dernier atout est tombé : les ressources de l'Atlas ne permettent pas aux hommes de se rassembler en un même point, il est trop pauvre, le roc n'a jamais été chose fertile. Les Berbères chassés des plaines n'auront plus jamais de cités, nulle place, nulle agglomération humaine ne rassemblera, ne fondra les divers aspects de leur civilisation.

A tous les envahisseurs ils ont opposé la tribu. Pour fonder un Etat, créer une civilisation, ils avaient la tribu. Mais la faiblesse capitale d'une tribu, c'est sa trop grande uniformité. A l'intérieur d'une même tribu, il n'y a jamais qu'une seule espèce de génie, une vertu d'une sorte très particulière. Telle peut avoir une réelle valeur. Toute dynastie berbère ou arabe de la Berbérie musulmane est l'émanation d'une tribu qui partage son destin, triomphe avec elle, y est privilégiée, la défend, fournit à la fois ses troupes d'élite et sa seule armée véritablement nationale ; la tribu meurt avec la dynastie, ou plutôt celle-ci disparaît généralement par l'épuisement des énergies de la tribu mère. Les tribus du grand Atlas portent la fortune des Almohades depuis le Sahara marocain jusqu'à Valence, jusqu'à Tunis, mais les Almohades sont trop peu nombreux pour un empire si vaste, trop peu souples surtout dans leurs conceptions politiques et sociales, n'ayant guère que l'esprit du conquérant. La tribu peut à la rigueur suffire à fonder un empire. A l'organiser, à le perpétuer, elle s'épuise. Seule la cité peut assumer ce rôle. Pourquoi?

1° La cité peut disposer de ressources variées, de greniers pour assurer sa défense ou nourrir ses conquêtes, de citoyens pour l'administrer, de commerçants pour veiller aux échanges, d'une banlieue agricole pour l'alimenter ; cette variété donne à la cité la faculté de réagir, selon les circonstances, de façon différente, elle la sauve du figé, du stéréotypé qui sont toujours une des causes de la désagrégation d'un Etat.

2° La cité peut s'assurer une survivance relative. Quand une classe s'épuise, une autre apporte une ardeur neuve, des vues plus proches de la réalité, plus objectives, car souvent la tradition, les préjugés, et des scrupules de toute sorte sont le lot d'une classe vieillie au gouvernement ; ces réalités secondaires prennent à la longue autant d'influence que la réalité objective elle-même sur les décisions de la classe dirigeante. Dès lors le gouvernement perd le contact du réel, il lui faut changer d'hommes, et une classe s'offre, pleine de jeune sève. La campagne est en particulier pour la cité une mine inépuisable d'énergies nouvelles. En outre, d'une classe dirigeante à celle qui la remplace, il n'y a pas dans la cité de rupture complète : les acteurs du second acte et des suivants ne partent pas de zéro, les efforts s'accumulent. C'est juste le contraire qui se passe dans une société de tribus. Les énergies de la cité convergent et s'additionnent parce qu'elles s'exercent sur le même territoire, relèvent d'un même gouvernement, ont vie commune et sans cesse dépendent les unes des autres. Une société tribale, c'est une poussière de petites énergies qui n'ont généralement rien de commun. Un concours de circonstances ou la valeur exceptionnelle de quelques-uns peut pousser telle tribu à s'imposer par la conquête aux autres. Un moment vient où son activité l'a épuisée. Surgit une autre tribu qui, loin de continuer l'œuvre de la précédente, la détruit, et n'a généralement le temps de rien bâtir avant qu'une troisième lance à son tour ses enfants sur l'Afrique. Toute l'histoire berbère est une suite de destructions, de désastres, de dynasties météores qui passent aussi éblouissantes par la rapidité de leurs conquêtes que par la facilité de leur chute. Au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, la tribu des Sanhadja au voile bleu trouvant que Dieu n'était pas assez glorifié par les Berbères, bien tièdes religieux, lance ses méhara du Soudan à Marrakech. Et les voilà partis sur les plaines marocaines : six ans de chevauchée étendent l'empire almoravide du Soudan à Valence, mais trois quarts de siècle plus tard, les Almoravides sont épuisés. A cet instant les Maçmouda, ou tribu de l'Atlas se découvrent eux aussi une vocation singulière de cavaliers et de prosélytes ; avec l'âpreté et l'étonnante intransigeance de l'esprit berbère, ils adorent frénétiquement Dieu l'unique, le prince des adorateurs de l'Unité communique de nouveau à ses sujets musulmans la fièvre des chevauchées. Au milieu du XII<sup>e</sup> siècle et pendant vingt-deux ans, les Berbères voient passer bride abattue d'étranges guerriers qui proclament que Dieu est un et détruisent les instruments de musique, moyens de corruption et d'effémination. Mais la route est longue de Rabat à Bouka et du Draa à Murcie, les chevaux s'essouffent, les cavaliers aussi, l'aiguillon des plaines à franchir et du dieu unique à exalter s'émousse. Les Almohades s'étiolent ; et les Mérinides déjà voient passer dans leurs rêves d'étranges visions de terres à conquérir. Mais après tant d'autres ils passeront, passeront aussi leurs successeurs. A ces tribus qui

déferlent les unes après les autres, il a toujours manqué un élément de stabilité. La tribu meurt d'essoufflement après un temps très court, la cité meurt de vieillesse.

### Ni division du travail ni hiérarchie

La tribu est une juxtaposition de familles du même type qui sont consciemment entrées dans le groupe et par suite ont toutes les mêmes droits et les mêmes devoirs. Quand les *gentes* se liguent en tribus, elles sont déjà organisées. Elles gardent leur structure et l'imposent au groupe, demeurant un Etat dans l'Etat. Les hameaux berbères présentent une uniformité remarquable mais c'est une uniformité dans la médiocrité, un amorphisme. Ils ne connaissent pas la spécialisation du travail, n'ont pas de corporations de métiers et n'en peuvent avoir, leur stade économique étant encore arriéré. Chacun s'improvise, suivant la circonstance, paysan, guerrier, orateur. Cette uniformité dans l'ordre économique se retrouve dans la politique et s'y traduit par un nivellement des situations sociales. Ce nivellement fut à l'origine imposé par le mode même de formation de la société berbère. Des hommes qui, de leur plein gré, s'unissent en société entendent y entrer avec les mêmes droits, les mêmes devoirs pour tous. Ce but atteint, les Berbères se sont acharnés à s'y maintenir éternellement. Vouloir toujours se confiner dans cette égalité dans la médiocrité a été une des causes pour quoi les Berbères n'ont jamais pu créer de grande civilisation nationale. Car ce qui crée une civilisation, ce n'est point tant la qualité ou la quantité d'hommes d'élite, que la qualité ou la quantité de ce qu'ils ont produit, pour ainsi dire leur rendement. Toute civilisation est une somme de créations. Or il est des conditions naturelles à toute création humaine, surtout à la création intellectuelle. Pour créer une civilisation, je crois qu'à l'origine tout au moins, une aristocratie, de quelque ordre qu'elle soit, est nécessaire. J'entends par aristocratie une classe de privilégiés sociaux dispensés de la lutte immédiate pour la vie, la lutte au jour le jour ; des hommes ainsi débarrassés de ce qui fait le plus gros de l'activité humaine, pour ne pas dire de ce qui l'absorbe toute entière, peuvent appliquer leurs soins à des fins plus ou moins désintéressées, moins terre à terre, risquant d'accéder à une universalité plus grande, c'est-à-dire de pouvoir créer une civilisation. Deux cent mille esclaves déchargeaient trente mille Athéniens de tout travail matériel, et ces trente mille ont fait un monde qui vit encore après vingt-cinq siècles. Il arrive bien un moment où l'Etat est assez riche pour assurer à ses membres un minimum de bien-être matériel. Il est fort possible qu'alors un régime égalitaire ait un effet civilisateur égal ou supérieur à un régime aristocratique. Mais ce n'est là qu'une époque postérieure pour une nation vieille et riche, c'est un aboutissement. On n'arrive à faire régner dans la société un ordre logique, égalitaire qu'après s'être soumis pendant des siècles aux faits brutaux, à l'inégalité. Il faut consentir une défaite provisoire pour gagner la victoire. Le tort des Berbères, c'est qu'ils ont commencé par où il faut finir et d'avoir naïvement cru faire triompher cet ordre de prime abord et totalement. Avec entêtement ils se sont pendant des siècles acharnés à une tâche impossible. Avec une persévérance touchante ils s'y acharnent encore, l'expérience ne leur ayant rien appris. Tout serait pour le mieux si la vie n'avait des lois pressantes. Dans cette lutte qu'ils mènent il

Y va de leur vie et depuis bientôt vingt-huit siècles la lutte les épuise peu à peu, vaincas pour avoir cru comme de grands enfants que leur rêve allait triompher un jour dans la société. La Berbérie, quoiqu'on en dise, est pauvre. Là plus qu'ailleurs la lutte pour la vie prend tout le temps de l'homme. Malgré cela les Berbères n'ont jamais voulu consentir à une classe ou à une caste quelconque le droit d'employer les autres à sa subsistance. Ils ne se connaissent pas d'autre nom ethnique que celui d'*Imazighen*, qui veut dire tout à la fois hommes libres et hommes nobles. Un peuple où tout le monde est noble et pauvre en même temps, où tout le monde a besoin de lutter chaque jour pour vivre, un peuple absorbé par ce qui s'oppose immédiatement à son action quotidienne, est un peuple condamné dès l'aurore à ne rien pouvoir créer qui ait une universalité même relative. Et c'est ainsi que l'histoire berbère s'émiette en d'innombrables faits et gestes de petites tribus ignorées qui jamais ne dépasseront le cadre du canton et qui mourront en deux générations, quand le dernier vieillard qui les aura vues sera mort.

### Tyrannie de la famille et de la tribu Consentement et zèle de l'individu

Manque de spécialisation, absence totale de hiérarchie sociale, cette image ressemblerait plutôt à celle du troupeau qu'à celle d'hommes égaux et libres et jaloux de leur liberté. Peut-être la vigueur avec laquelle les Berbères ont de tout temps combattu pour sauvegarder leur vie de citoyens libres et égaux ferait-elle penser le contraire. Mais ils ne mènent nullement la vie de la société antique, ils mènent celle de la ruche : tout pour le groupe, fin suprême devant quoi l'individu ne compte pas. Tout Berbère se doit corps et âme aux deux groupements dont dépend toute sa vie politique : sa famille d'abord, sa tribu ensuite. Devant les membres de la famille, l'individu ne compte pas, sa volonté s'efface devant « ce qui convient » à l'idéal traditionnel des siens, et il sera réputé « homme de bien » non seulement quand il aura servi cet idéal bon gré mal gré, mais quand il l'aura fait sien et qu'il aura donné sa vie pour lui. Cela s'explique par les lois de la vendetta kabyle : le meurtre d'un homme amène automatiquement celui du meurtrier ou d'un de ses parents, le meurtre est une atteinte à l'honneur de tous les parents de la victime, même les plus éloignés. Un bon kabyle doit venger son gendre ou un cousin obscur, voire un individu n'ayant de commun avec lui que le *sof*. De deux familles se combattant, la plus forte est naturellement celle qui dispose du plus grand nombre de mâles, puisqu'elle peut exterminer ses adversaires et laisser des mâles survivre pour l'empêcher de s'éteindre. De pareils drames sont toujours pendants en Kabylie, chaque famille ne considère les siens que comme des chiffres, des unités inertes. La loi du nombre, cette prédilection que les Berbères semblent avoir pour le signe *égal*, cette frénésie du chiffre, dominant tout. La tribu à son tour ne considère les siens que comme les unités d'un tout, car les guerres entre tribus sont également des vendettas. Elles ne se font presque jamais pour occuper un territoire; à l'époque précédent immédiatement l'occupation française, tout au moins, toutes les tribus avaient un domaine stable depuis longtemps délimité. Les guerres (comme tout, en Kabylie) se font pour rétablir la balance de l'honneur. Que

telle tribu s'estime déshonorée en la personne de l'un des siens elle se lève toute entière pour échanger des coups de feu avec la tribu soit-disant fautive. De part et d'autre on reste généralement sur les positions prises dès le début jusqu'à ce que, lassé de part et d'autre, on se retire ; nul ne peut alors s'attribuer une victoire visible et manifeste. C'est pourquoi est réputé vainqueur le camp qui compte le moins de morts. La balance étant rompue, la tribu dite vaincue n'aura de cesse qu'elle n'ait rétabli l'équilibre en supprimant chez l'ennemi autant de vies humaines que celui-ci lui en a pris. Toujours et sans cesse la hantise du signe égal.

On ne peut concevoir, malgré les apparences, combien est grande la pression du groupe sur l'individu. Celui-ci se doit à sa famille d'abord, puis à son sof, à son village, et puis à sa tribu, dernièrement à lui-même. L'idéal auquel tendent tous les hommes «bons et beaux» est de sacrifier leur désir à celui de la communauté. Tout au plus l'individu peut-il, au cours des délibérations, essayer d'influer sur la décision : il s'y conformera complètement. Il se doit au groupe, le groupe se doit à lui. Que dans un marché où fréquentent nombre de confédérations, un homme d'une tribu ait été molesté par l'enfant d'une autre, toute sa tribu, loin de voir là une affaire personnelle, se lèvera même sans qu'on l'appelle. Les individualités les plus marquantes, les plus réellement fortes, ont toujours senti peser sur elles ce poids du groupe. L'individu, si puissante que soit sa personnalité, ne peut rien faire en Kabylie s'il n'a derrière lui un groupe prêt à le défendre contre tous. La poésie garde encore des échos de cet écrasement par le groupe des puissantes individualités : un chef de famille d'une éloquence consommée est presque isolé par ceux de son village, ses propriétés passent pour ainsi dire au domaine public, il n'est jusqu'à un nègre, nouveau venu, qui n'ose l'insulter sans même garder la mesure comme font, par égard pour sa valeur, ses ennemis kabyles ; la seule solution en pareil cas est d'habitude l'exil volontaire ; un Oujaoud préféra lutter ; il parvint à constituer un parti puissant et, au chef de ses adversaires lança, quand il se crut assez fort, ces vers :

*Va dire au pèlerin de la famille des « fils du vieillard » :*  
*Que ce que tu désires arrive !*  
*Si tu veux la paix*  
*Qu'avons-nous à tirer du désordre ?*  
*Si tu veux la guerre*  
*Soixante-quinze guerriers me suivront.*  
*J'ai juré, fait un serment inébranlable*  
*Car je sais ce qu'il y a dans mon cœur.*  
*Avec du sel l'on fera des galettes,*  
*Que l'on trempera dans du goudron (en guise d'huile)*  
*Avant qu'il n'y ait avec toi de réconciliation ,*  
*Et les bœufs seront auparavant tondus (comme des moutons) .*

On ne peut être ni plus affirmatif ni plus exaspéré. Cet accaparement de l'individu par le groupe s'explique par le manque de pouvoirs organisés dans la

société kabyle. Malgré les *oumenâ*, les *tamen*, la *djemaa*, c'est au fond l'individu ou le groupe tout entier qui se fait à soi-même justice. Il n'est pas de pouvoir pour défendre les droits de tous indiscutablement, pas d'autorité pour imposer des devoirs. Pour ne pas subir d'injustice, chacun doit défendre lui-même ses droits. L'égoïsme aidant, il arrive très vite que les trop puissants ne se bornent pas à défendre simplement leurs droits, mais qu'ils exercent sur les autres des droits illicites, qu'ils deviennent oppresseurs. Il est bien difficile de garder la juste mesure dans un procès où l'on est à la fois juge et partie : c'est justement parce que chacun défend ses droits que la vie est si âpre en Kabylie ; c'est également parce que chacun s'impose à soi-même des devoirs que ceux-ci sont si rigides, si impératifs, en général si respectés. Chacun en Kabylie n'obéit qu'au devoir qu'il a consenti, singulière liberté ; mais en même temps les circonstances font que, dans les faits, le Kabyle est astreint à consentir certains devoirs, entre autre celui d'un total dévouement au groupe. Cette coercition des circonstances n'est d'ailleurs sentie que par les individualités vraiment exceptionnelles. Dans la plupart des cas, le Kabyle est convaincu que c'est de propos délibéré, librement, qu'il a choisi son idéal de dévouement au groupe ; et il est certain que cette coercition ne fut éprouvée comme vraiment impérieuse qu'à l'époque où se forma cet idéal et pour quelques rares individualités. Une fois cet idéal formé, on en parle toujours comme s'il était beau en soi, et les circonstances sont nombreuses pour montrer qu'il est en tout cas le seul pratique et admissible. C'est souvent ainsi que se forment les idéaux sociaux ; des conditions purement matérielles imposent à un moment donné un certain mode de vie, une certaine conception du devoir, à un moment donné la société prend conscience de ce qu'est cette vie, on en parle comme de quelque chose de bon ; et comme nous avons toujours tendance à universaliser nos penchants ou nos conceptions, lorsque notre idéal ne cadre plus avec la réalité, parce que les circonstances qui l'ont fait naître ont changé, nous lui devenons infidèles, peu à peu nous l'oublions, au besoin nous en trouvons un autre plus en rapport avec la vie présente, et que nous proclamons à son tour universel et absolu.

### *Le sof, juxtaposition d'individus*

Il est très difficile à l'individu sur qui pèsent ces principes rigides, de s'en débarrasser. L'éducation familiale les lui a inculqués dès l'enfance, sans discussion. Il est très vite amené à les vivre et à les appliquer, ce qui l'empêche de jamais examiner leur valeur effective. Très jeune la vie du *sof* et de la tribu l'accapare, et le jeu des alliances, avec l'alternative des succès et des revers, est un jeu trop passionnant. Trop occupé à vivre ces principes, il songe d'autant moins à les analyser que l'existence politique du hameau-cité pénètre chacun de ses actes, remplit pour lui la vie quotidienne. Cependant il y a toujours en l'homme un égoïsme qui se cabre contre la pression du groupe. Du conflit de cet égoïsme et de la société, est né un individualisme berbère très particulier : du moment que l'individu ne peut penser et vivre comme il l'entend, il trouve un dérivatif à sa

personnalité en entretenant dans le groupe une atmosphère d'anarchie et de troubles qui alimente ses passions. La seule raison d'être d'un *sof* est l'atmosphère enivrante de passions, de vie dangereuse qu'il favorise, tout ce qui nourrit l'anarchie désastreuse et pourtant chère aux cœurs berbères parce qu'elle permet de vivre sans frein, pleinement, et que le Berbère dans l'agitation se sent dans son élément. Au fond, d'ailleurs, ce que le Berbère aime retrouver dans cette division indéfinie de sa société en unités de plus en plus petites, c'est, à travers le groupe, son individualisme effréné dont jamais il ne peut se départir et qui ne voit confusément dans l'union avec les siens que le moyen de mieux asseoir, de renforcer son égoïsme débordant. Ce culte de l'individu vient sans conteste du manque de grands idéaux intellectuels, de principes universels, de religion vraiment assimilée. L'on vit de certitudes autant que d'aliments. Mais quand on ne peut croire en nul principe supra-humain, on croit en soi-même, on admet volontiers qu'en dehors de soi rien n'existe, du moins rien qui soit digne d'être ; on se considère comme un absolu et l'on en devient d'autant plus impénétrable à autrui. C'est ainsi qu'à travers les siècles les Berbères n'ont jamais changé, mais qu'ils n'ont aussi rien appris. Ils se contentent de durer, de s'agiter sans cesse des mêmes jeux, de repasser par les mêmes omières. Quiconque croit en soi tend toujours à faire triompher ce « soi » sur les autres, et le Berbère, pour ce faire, multiplie les alliances qui lui permettront de mieux s'affirmer, de « se poser en s'opposant ». Voilà pourquoi un village, une tribu, une confédération et un *sof* plus que tout sont des mises en commun d'individualismes. Le groupe se forme en Kabylie par des juxtapositions volontaires de personnes, ce qui lui donne une remarquable fragilité et une absence totale de cohésion. Voilà pourquoi les grandes confédérations berbères, les grands empires se sont toujours écroulés avec une vitesse que rien n'égale, sinon la rapidité de leur constitution. Il n'y a pas cette interpénétration, cette unité interne qui rendent si solide un grand pays parce qu'elles sont fonction de deux facteurs principaux, qui n'existent ni l'un ni l'autre chez les Berbères, les conditions économiques et un idéal commun.

Nous avons montré l'absence de cette idéal. Quant aux facteurs économiques, il faut dire que l'économie intervient très peu dans la vie berbère ; elle y est restée à un stade inférieur : chaque *gens* tire de ses champs toute sa subsistance et n'a quasi rien à devoir à personne, l'inégalité matérielle est pratiquement inexistante. Le groupe est fondé sur le sentiment et la défense de l'individu ; ce ne sont jamais des nécessités vitales qui provoquent sa naissance ou lui font sa nature, c'est la libre volonté humaine et le besoin pour chacun de préserver sa vie en l'alliant librement à d'autres. De là vient d'ailleurs l'extrême instabilité de la vie berbère : rien de plus changeant que la volonté humaine, même quand par un effort constant on essaie de faire sans cesse prédominer le raisonnable sur l'impulsif. Au contraire, des conditions de vie identiques ou complémentaires sont un facteur important de cohésion par l'harmonieux équilibre des égoïsmes contradictoires qui naissent nécessairement. Le *sof*, juxtaposition d'individualismes, ne peut guère former qu'un faisceau de passions, d'ambitions, de ressentiments et on ne peut imaginer

à quel point les passions inspirent le sof, comme tout, du reste, en Kabylie. C'est pourquoi les chefs des sofs sont avant tout des psychologues consommés, des maîtres orateurs. Il en est qui atteignent une virtuosité vraiment remarquable et sont capables par le seul effet du discours de faire s'entretuer des milliers d'hommes. Beaucoup d'entre eux font de la politique en véritables artistes. Dénués de scrupules, ils se plaisent à mener les hommes par leurs passions, à ce jeu palpitant souvent se prennent eux-mêmes, en font leur vie, ne peuvent plus s'en passer. Tel grand orateur qui, tout jeune, encore imberbe, a réuni toutes les tribus kabyles pour déclencher l'insurrection de 1871, puis domina l'assemblée par son éloquence passionnée et sa connaissance du cœur humain, survivant à l'insurrection, voit monter, au moment où il commence à vieillir, une génération qui se soucie peu de la cité, et n'en a du reste guère le moyen, n'étant plus autonome. Ses talents n'ont plus de pouvoirs. Les gens ne l'écoutent plus. Mener les kabyles était devenu pourtant une condition essentielle de sa vie. Il ne s'en guérit pas :

- *Oh ! l'histoire qui s'est passée la dernière fois !  
Des hommes nous ont joué.*
- *Ils m'ont laissé tout projeter  
Puis se sont mis à rire, à se moquer.*
- *Si j'avais des fils  
Et des frères de ceux qui sont zélés*
- *Ils m'auraient roué de coups de bâton  
Comme un tambour ils m'auraient ligoté*
- *Ma langue m'a attiré cette mésaventure  
J'invoque Dieu pour qu'il la coupe*
- *Car quand je dis : « Voilà la direction de la Mecque »  
On prie dans le sens opposé.*

Ces orateurs sont d'ailleurs rarement des meneurs de foules. Tout, en Kabylie, se ressent du caractère individualiste de la race. Tout y est agissement individuel, jamais mouvement de foule. Quand les individus sont ensemble, ce qu'ils mettent en commun le plus souvent, ce sont leurs sentiments, leurs passions les moins raisonnées, parce que ce sont les plus contagieuses et les plus agissantes. Il suffit de savoir flatter ou remuer ces sentiments grossiers pour mener une multitude. Mais on peut difficilement prendre par les entrailles un individu : pour le convaincre il faut une fine psychologie et une connaissance approfondie de l'homme. Un chef anonyme est obligé en Kabylie, pour s'imposer à tous, de commencer par s'imposer à chacun en particulier. La moindre décision, en ce pays éperduement démocratique, exige l'assentiment unanime, ce qui rend le plus souvent les assemblées kabyles d'une remarquable inefficacité. Tous ont le droit de donner leur avis sur un projet quelconque, et l'on ne passe jamais à l'affaire suivante qu'une fois la question de principe approuvée par tous et clairement définie. Rien de plus favorable à la formation de l'esprit critique, au respect de la

dignité de l'homme qui ne fait que ce qu'il a librement consenti ; mais rien de tel non plus pour ne rien accomplir de grand, la majorité des assemblées étant toujours formée par d'honnêtes médiocrités ; le plus souvent rien de tel pour ne rien entreprendre du tout. Ainsi, la politique en Kabylie n'est jamais question vitale, c'est uniquement un jeu de sentiments, d'ambitions, et quand par hasard elle met en cause des vies humaines, c'est uniquement par le fait des passions. C'est ainsi que dans un village, les rapports entre les deux partis étant devenus intenable, un des deux chefs du premier sof parvint, par l'argent et les balles, à exiler tout le parti adverse, qui s'en fut résider pendant onze ans à l'étranger. L'autre chef du sof vainqueur, trouvant que c'était malgré tout pour le village une calamité que d'avoir perdu la moitié de ses habitants, au bout de onze ans rappela son adversaire. Son collègue, de rage, changea de sof et désormais fit cause commune, contre ses parents et amis, avec ceux mêmes qu'il avait bannis.

### *Société close et irréductible*

Les Kabyles et tous les Berbères ont des conceptions très différentes de la conception orientale. Ils ont de naissance un esprit de repli sur soi, de jalouse conservation de tout ce qui est eux-mêmes, au moment où, en apparence, ils semblent se donner entièrement. Le vernis qu'ils prennent alors n'est que la couleur qu'emprunte le caméléon pour mieux passer inaperçu. Cela leur vient sans doute d'un esprit d'insociabilité naturel ou acquis. Ils ont l'anarchisme dans l'âme et veulent cohabiter entièrement et sincèrement avec une société différente de la sienne, c'est accepter un certain nombre de conventions, de contraintes, de règles, ce qu'aucun d'eux n'a jusqu'à présent su faire. Le Berbère ne peut vivre passionnément qu'avec les Berbères. Frotter ses ressentiments et ses colères contre des hommes aussi passionnés que lui le tient en haleine, opposer ses passions à des passions entières et ardentes l'exalte et le grise. Voilà pourquoi depuis si longtemps que les envahisseurs les plus divers défilent sur l'Afrique, les Berbères n'ont pas encore totalement cédé. Il en est toujours d'insociables parmi eux, qui n'ont point renoncé encore au rêve de l'anarchie la plus libre, de la vie la plus passionnée. Plutôt que de composer avec le maître qui les a vaincus, ceux-là fuient devant lui, lui laissent les plaines et les villes, vont se nicher dans les aires qu'ils croient imprenables et qui le sont en effet jusqu'à un certain point. Ce phénomène est remarquablement général : il y a des Berbères en Tripolitaine, ils habitent la montagne, le djebel Nefousa ; il y en a en Tunisie, ils habitent une île, Djerba ; en Algérie, ils habitent la Kabylie, l'Adurès ou le désert improductif, le Mzab ; au Maroc, ils habitent l'Atlas et le Rif au Sahara, le lointain Hoggar. D'instinct, sur tous les points de leur vaste domaine, plutôt que de se fondre, ils ont fui, exilés volontaires, pour qui les temps nouveaux avaient perdu tout charme. Mais ces flots séparés les uns des autres, chacun replié sur soi, menant des siècles une vie confinée et somme toute peu variée, puisque les mêmes hommes à chaque génération

répètent comme une litanie éternelle les actes de leurs grands-parents, ces flots en général évoluent de plus en plus, à moins d'événements imprévus, dans le sens de la spécialisation. C'est ainsi que se sont créées de petites sociétés berbères fermées on ne peut plus. Chacun possède en propre, sinon une législation, du moins des coutumes d'autant plus rigoureuses que cette société se sentant isolée et par conséquent à chaque instant près de se désagréger dans la commune vie sociale qui l'entoure, a besoin de plus d'originalité pour demeurer elle-même. « Nous avons fui de la plaine à la montagne, *ghef nif*, pour l'honneur », pour ne point servir, disent les Kabyles, en le pensant vraiment. Pour l'honneur sans doute. Peut-être qu'en s'auscultant bien, une autre raison leur viendrait à l'esprit, plus profonde parce qu'elle tient plus à leurs entrailles. Rien ne le prouve mieux que la façon dont, sur tous les points de l'Afrique du Nord, les Berbères réagissent instinctivement à tout conquérant nouveau. Avec la frénésie du désespoir, ils le combattent les armes à la main, sans admettre de demi-mesure, car l'anarchie ne se défend pas à demi : elle est totale ou elle n'est pas. Après avoir été vaincus une première fois en 1857, les Kabyles ont conservé leur organisation municipale, en fait la seule qu'ils aient eu même avant les Français. De l'avis de tous, le motif pour lequel on avait, il y a bien longtemps, fui l'Arabe vers la montagne, n'était plus. Il fallait ou reconquérir la liberté totale, ou se fondre dans le nouvel Etat et l'insurrection de 1871, lorsqu'elle fut projetée, recueillit l'unanimité des djemaas. Et la Kabylie, jadis terre chérie de ses enfants, qui ne trouvaient nulle part ailleurs où développer librement leur vie, maintenant perd un à un ses fils par l'émigration. C'est la fin du long rêve d'anarchie pendant tant de siècles amoureusement couvé — le mirage s'est évanoui. De la même façon réagiront les Rifains d'Abd-El-Krim et les Chleuhs de l'Atlas. Mais l'histoire maintenant touche à sa fin : les Berbères n'auront plus bien longtemps quelque chose à défendre.

### *Tendance vers une justice humaine*

Ainsi donc toute la société berbère n'est qu'une immense mosaïque, une poussière de petites communautés, étrangères les unes aux autres, chacune avec son idéal, sa vie cantonnée, son horizon intellectuel borné aux frontières du petit Etat. C'est cet excessif cantonnement qui a fait l'intransigeance de la coutume kabyle. On n'a pas claire notion de la liberté individuelle et de l'infinie diversité humaine dans une société qui vit en vase clos. C'est en elle que se resserre l'aire de la justice et de la charité. Les Kabyles se persuadent aisément que leurs seuls devoirs sont envers les leurs. Et cependant le jeu des circonstances ou l'ascendant d'individualités puissantes les a parfois amenés à briser leurs cadres étroits. L'Islam, religion monothéiste et à tendance universaliste, a aidé à cette action. C'est que la dure coutume de la montagne s'est humanisée et que le citoyen du hameau s'est habitué à concevoir que la justice et la charité s'appliquent à la généralité des hommes. Malgré les apparences, les commandements trop cruels de l'impératif social s'humanisent beaucoup en Kabylie. Il existe même au-dessus de l'idéal de

l'honnête homme, Kabyle moyen, un idéal fait pour ainsi dire pour une élite, les *ahal*, les sages. Ceux-là souffrent par principe des vexations multiples qui amènent généralement une suite interminable de calamités et leur grande affaire est de faire sans cesse prévaloir sur leurs passions leur raison. Ce sont toujours eux qui dans les délibérations inclinent vers des solutions pacifiques, même au dam de certains intérêts, eux dont les jeunes prennent conseil, qui toujours défendent un idéal d'humanité et de justice et très souvent l'appliquent les premiers. Ils sont pour la solution la plus pacifique, ils sont aussi pour les solutions les plus justes. Il s'agit ici de justice naturelle, légèrement teintée de pure coutume kabyle, qui, toute humaine qu'elle soit, à la longue a passé pour aussi naturellement juste que le reste. Nul plus que le Berbère anarchique et égalitaire n'a le respect de la dignité de la vie humaine. L'application continuelle que l'*ahal* met à tout faire raisonnablement et à toujours dominer ses passions l'amène à un idéal de juste mesure. Ne commettre aucun excès, car Dieu, et surtout la vie, la fatalité, plus près du Berbère que la divinité, don des Sémites, trop abstraite dans un ciel trop lointain, punit l'insolence et l'orgueil. Les Kabyles n'ont pas de code, mais ils ont un canon de conduite dont le nom propre est *taqbaylit*, et le nom commun *lmizan*, la balance. La balance, voilà bien un symbole, un mot significatif : faire que l'un des deux plateaux ne l'emporte jamais sur l'autre. Ainsi les Kabyles ont dans leur idéal pour ainsi dire deux échelons : celui du vulgum pecus, le code de l'honneur, sans doute beau et valeureux mais rigide et inhumain, qui est l'idéal de leur société, cette société localisée et très particulière ; au-dessus, un idéal beaucoup plus humain, plus général, sans cesse opposé au premier, qu'il essaie de nuancer. C'est sous cette influence que diverses coutumes ont humanisé ce que la règle des vendettas et d'autres institutions analogues avaient de trop barbare : il est sacrilège de porter la main sur un homme ou de le tuer sous les yeux d'une femme quelconque, serait-ce une mendicante de passage, de tuer par vengeance un meurtrier qui a passé sur la tombe de sa victime et qui est censé ainsi avoir demandé le pardon de son crime, de poursuivre ou de tuer un homme que l'on a abattu. Un jeune homme généreux et bien né, dans une guerre entre deux tribus, met un adversaire en joue, s'avise soudain que cet homme est un grand orateur de la tribu adverse et laisse le fusil, pensant qu'il serait dommage de supprimer une si belle vie. Quand on prend des prisonniers, on doit les nourrir comme des hôtes, veiller qu'ils ne manquent de rien, et les renvoyer après sept jours habillés de neuf.

### *Tendance vers une justice universelle*

Les Berbères ne savent pas faire la synthèse de l'esprit pratique et de l'esprit idéaliste. Ils sont tout l'un ou tout l'autre. Un Etat vit d'autant plus longtemps qu'il est plus souple, c'est-à-dire plus capable de modifier son idéal, car l'idéal aussi, comme toute chose ici-bas, vieillit, perd toujours à la longue de son acuité, de sa pureté première. Mais un idéal qui voudrait s'imposer en ignorant les faits, voire

en s'y opposant, en général n'arrive jamais à se faire réalité, même partiellement. La matière, la vie même, ont une force d'inertie dont il faut tenir compte. D'où la nécessité de l'esprit pratique. Or, depuis l'Antiquité la plus lointaine, les Berbères poursuivent sans le réaliser le rêve d'une *égalité totale et absolue* entre tous les hommes. Toute la vie politique berbère repose sur ce concept d'égalité et jamais l'expérience n'a instruit les multiples générations qui se sont suivies. Un conquérant arrive. Les Berbères s'éveillent de leur rêve, luttent ; leurs efforts trop disparates échouent : ils laissent s'implanter le vainqueur, adoptent son décorum, sa civilisation matérielle, en général supérieure, puis, revenus dans leur village, ils continuent d'y vouloir faire régner l'égalité parfaite, poursuivant dans leur for intérieur ce rêve d'une anarchie égalitaire inlassablement, éternellement, en attendant que vienne les réveiller de leur rêve quelque autre conquérant qu'ils combattront encore.

Cet espèce d'acharnement que rien ne rebute leur vient de ce qu'ils discernent fort mal encore les conceptions les plus abstraites de leur esprit et le passage à l'exécution. Dans toute civilisation, la reconnaissance des difficultés où se heurte dans la pratique toute création émanant de l'esprit fait que l'on rogne sur son idéal, qu'on l'assouplit et même que pour y parvenir on se résigne à des procédés qui le choquent. La marge qui sépare chez les Berbères la création uniquement mentale, qui est imagination libre et sans frein, et la création matérielle, qui est fonction de bien des facteurs, est fort étroite, même presque inexistante. Une civilisation, surtout en Occident, véhicule toujours, à côté d'une réalité souvent laide, quelques grands principes de morale universelle qui peuvent être objets d'enseignement, sont même pratiqués par de rares individus, mais restent toujours pour la majorité comme des principes à l'état virtuel : on peut y croire ou n'y pas croire — qu'importe — ce sont toujours ces principes-là que l'on arbore, parce qu'ils ont une valeur universelle, qu'ils sont des sources puissantes d'énergie, parfois de réalisation isolée et partielle. Les seuls principes que la société berbère véhicule sont ceux qu'elle applique. La philosophie berbère est une philosophie pratique, ennemie des spéculations sans résultats effectifs et palpables. C'est une morale destinée à sauvegarder chez ce peuple de paysans guerriers, libres jusqu'à l'anarchie, certaines valeurs humaines réputées supérieures.

Ce qui a produit une floraison intellectuelle et certaines institutions qui ne sont pas sans valeur. Nombreux sont en Kabylie les poètes qui, en quelques vers courts, rythmés et rimés, faciles à retenir, donnent à une pensée morale la forme concise qui lui assure une certaine longévité. Une fois les vers sortis de la bouche des poètes, les vieillards s'en servent pour instruire les jeunes, et les orateurs, maîtres de la parole, en rehaussent dans les assemblées des discours qui risqueraient d'être trop prosaïques. Les dictons moraux sont aussi l'apanage d'une classe spéciale de clercs, appelés en Kabylie les *Cheikhs*. Un homme connu par une intelligence exceptionnelle du cœur et de l'esprit humain, une éloquence consommée et un réel talent d'auteur, s'impose à son entourage immédiat, et, pour peu qu'il sache quelques bribes d'arabe qui le consacreront docte, sa renommée s'étend.

Il a un renom d'inspiré, insoucieux des soins matériels d'ici-bas, prévoyant de ce qui sera. Chacun avant d'entreprendre quelque affaire d'importance fera des kilomètres pour le consulter. Il vivra des offrandes des pèlerins et en retour les tirera des mauvais pas, conseillant le pardon des injures, la patience, la justice, enveloppant ses conseils, pour leur donner plus de valeur et aussi plus d'effet, dans une sorte de délire pathétique et possédé, les ciselant dans des vers kabyles souvent forts beaux. Les conseils que le *cheikh* donne ont sur d'autres l'avantage d'être inspirés par une intelligence véritablement supérieure, un réel désir de justice et de charité humaines ; ils viennent d'un homme qui domine d'autant plus aisément les cas qu'on lui propose qu'il n'y est pas lui-même engagé et qu'il passe sa vie à réfréner ses passions. Et il est souvent des *cheikhs* qui, partant des détails terre à terre de la vie domestique, ou des sentiments aveugles et passionnés du guerrier anarchiste, s'élèvent à des principes d'un beau désintéressement. A quoi bon, répondit l'un d'eux à deux frères qui se disputaient sur la limite de leurs propriétés, à quoi bon s'attacher trop à cette terre où nous ne sommes que passagers :

*L'on se bat pour de la terre  
Nul ne sait qui en est le possesseur.  
Nous ne lui devons que de nous nourrir  
Car son possesseur est un seigneur (Dieu)  
Et nous que la mort guette,  
Nos derniers abris sont les tombes.*

#### *Mon propre cas — Conclusion*

Telle m'apparaît la société berbère où j'ai grandi et dont les principes de vie ont été les premiers que l'éducation m'ait jamais inculqués. Il fut un temps où j'appliquais ces principes et les vivais tout naturellement car ils étaient les seuls que je connusse. A coup sûr je ne les vois plus maintenant comme je les vivais alors. Tout ce que j'en ai dit reste une perspective, une organisation sociale vue d'un point de vue particulier. Car bientôt dix ans de culture occidentale m'ont totalement changé d'atmosphère : je ne vis plus ce dont je parle, sinon de façon impersonnelle ou en tout cas stylisée et j'en disserte comme d'un souvenir, qui reste vrai puisqu'il a été, mais qui ne me remet qu'une réalité filtrée dont je n'arrive plus à discerner le degré de fidélité. C'est ce qui fait de ce qui précède un à peu près : mon passage de la culture berbère à un genre de vie qui je crois en est radicalement différent, a été brusque, et ce qui par la suite m'a le plus frappé dans la première, a été ce dont il fallait avec douleur m'arracher après l'avoir longtemps chéri, c'est-à-dire tout le stock de vérités que l'on m'avait inculquées et dont j'étais forcé de reconnaître la fausseté ou le leurre. Je l'ai fait parce que ces vérités que l'on m'avait apprises me semblaient maintenant illogiques, mais je ne l'ai pas fait sans quelque regret de

quitter tout un monde ami de mon enfance, sans quelque déception, de m'apercevoir ainsi que ce que j'avais si longtemps cru n'était qu'illusion, sans quelque douleur de savoir que tous les miens, continuant de penser comme moi dans mon enfance, étaient détachés de moi. Tout ceci a dû donc beaucoup influencer sur ce que j'ai écrit et en faire quelque chose de très personnel : peut-être à mon insu ai-je embelli tout ce que je regrette, trouvé des raisons forcées à ce qui m'a déçu. Mais si ce que j'ai écrit déforme la réalité, il lui reste cette excuse d'avoir été une déformation que je crois sincère.

\* in Aguedal n° 5 et 6 ( 1938 ) et n° 1 ( 1939 ), Rabat.

## EVOLUTION DE LA POESIE KABYLE

*« Chez les Zenata, une des nations du Maghrib, le poète marche devant les rangs et chante : son chant animerait les montagnes solides ; il envoie chercher la mort ceux qui n'y songeaient pas »*  
IBN- KHALDOUN . *Prolégomènes.*

Traduction de Slane, t. II, p 49.

Il est naturel qu'une poésie primitive ou semi-primitive soit plus qu'une autre révélatrice de l'évolution d'un groupe social. Dans une société civilisée la poésie est souvent un refuge, un instrument d'évasion. Loin de doubler le réel, elle pallie ses déficiences, et, si elle le traduit, c'est négativement par tout ce qu'il n'est pas. L'existence d'une vieille culture fausse la concordance entre le domaine du réel et le domaine poétique ; elle fait que, partout en Europe et singulièrement en France depuis Villon, la poésie n'est pleinement accessible qu'à une élite ; et même depuis le milieu du siècle dernier elle tend à devenir le fait d'une chapelle — où n'accède après entraînement qu'un petit nombre d'initiés.

Mais les poèmes primitifs créés par des hommes sans culture pour d'autres hommes encore plus malhabiles qu'eux à se détacher de la réalité quotidienne, ne font que doubler la vie de tous les jours, la traduire en rythme. L'art n'en est pas encore assez savant pour être déjà artifice. Ainsi allons-nous voir que l'évolution de la poésie kabyle depuis la fin du 18<sup>e</sup> siècle traduit très fidèlement celle de la société kabyle pendant le même temps.

Cette période est à vrai dire privilégiée, parce qu'elle est très probablement celle où la société kabyle a subi les changements les plus radicaux depuis l'époque lointaine où l'invasion des Hilaliens y a refoulé les Berbères de la plaine. Jusque-là et pendant des siècles la société kabyle a dû vivre à peu près la même vie. Même des événements aussi importants que l'établissement des Turcs dans la plaine ou l'arrivée massive des marabouts n'ont pas eu la même influence déterminante, la première parce qu'elle a contourné le bloc kabyle sans l'entamer, la seconde parce que son action et ses effets ont été progressifs et lents, l'une et l'autre parce qu'elles n'apportaient en réalité aucun élément essentiellement nouveau à l'ordre déjà existant.

Au milieu du 19<sup>e</sup> siècle le pays kabyle était un énorme blockhaus, un bastion que la nature du relief et la volonté déterminée des habitants rendaient doublement inaccessible. Là vivait une société jalousement et volontairement repliée sur elle-même, anarchique d'apparence mais dans le détail très strictement organisée.

L'unité politique est la tribu : tout le pays kabyle est une immense mosaïque de tribus ; l'unité administrative est le village, l'unité à la fois sociale et économique la famille, non point la famille moderne limitée aux ascendants et aux descendants immédiats, mais la « gens » des deux ou trois cent descendants du même ancêtre éponyme.

A un ordre essentiellement et originairement démocratique tente depuis trois siècles déjà de s'en substituer un à la fois théocratique et aristocratique, puisque les marabouts sont une classe de privilégiés, en même temps que clercs et descendants du Prophète. Les deux pouvoirs coexistent partout et en général sont complémentaires l'un de l'autre ; leur union prend des formes diversifiées à l'infini et le degré d'influence de l'un ou de l'autre varie selon les individus, les groupes, les époques.

La vie quotidienne est essentiellement paysanne, politique et guerrière. La religion et le commerce y ont peu de place ; l'industrie, familiale ou sporadique, est limitée aux besoins essentiels de la vie : quelques outils pour le paysan, le long fusil pour le guerrier et les bijoux d'argent émaillé pour les femmes. Pour vivre le paysan kabyle cultive des oliviers, des figuiers, des chênes à glands doux ; la nature du terrain ne permet que peu d'orge, peu de légumes et pas du tout de blé.

Les affaires de la cité prennent autant sinon plus de temps que le travail d'une terre ingrate. Des conditions très dures de vie font de l'organisation et de l'entraide une nécessité vitale ; un esprit ombrageux d'indépendance a multiplié les groupes, les sofs surtout, ligues politiques auxquelles le Kabyle appartient héréditairement et pour lesquelles il se passionne, combat et meurt.

La guerre était endémique, parce que susceptible d'éclater entre des groupes trop nombreux, enchevêtrés, emboîtés les uns dans les autres, d'une façon telle qu'une querelle entre deux individus dégénérait inmanquablement en guerre entre deux tribus. Mais plus qu'une lutte à mort c'était un jeu, plus passionnant que tous les autres puisque l'enjeu y était la vie, mais un jeu tout de même, dont les deux adversaires se devaient de respecter la règle, sous peine d'infamie.

Les marabouts tentent d'introduire quelques notions d'Islam dans cette société barbare, qui adore les arbres et les sources ; mais le milieu les a très vite contaminés et il en est résulté cet Islam berbère particulier, où Dieu compte moins que ses intermédiaires, les marabouts, ou que ses rivaux, les saints et les forces naturelles. Il reste qu'à ceux-ci, crainte ou respect, le Kabyle est très attaché.

Donc une vie sociale intense et minutieusement réglée. L'individu seul est aussi inconcevable dans cette société qu'une abeille privée de l'essaim. Devant le rôle bien déterminé qu'il tient dans l'organisation de l'ensemble, sa personnalité ne compte pas. Il n'y a pas de pire opprobre que de faillir à sa fonction : le marabout préside aux cérémonies, règle les différends ; l'« amin » fait exécuter les décisions d'ordre général, les *tammen* les décisions d'ordre particulier ; les jeunes gens font la guerre, les femmes des enfants pour assurer la défense de la cité dans l'avenir ; les vieillards veillent à prendre des décisions sages et profitables. Et le poète ? Le poète orchestre tout cela.

Il nous reste un assez grand nombre de poèmes kabyles antérieurs à la conquête française ou ses contemporains. Le recueil de A. Hanoteau: *Poésies populaires du Djurdjura* (1867) est en même temps que le premier en date le plus

varié, le plus près de la source primitive d'inspiration. La plupart des poètes dont Hanoteau rapporte les œuvres sont ses contemporains. J'ai eu la chance de pouvoir recueillir des poèmes plus anciens, qui remontent à la fin du 18<sup>e</sup> siècle et même plus haut. Belkacem Ben Sédira nous a laissé dans son *Cours de langue kabyle* (1887) quelques pièces anciennes, dont une au moins est d'un authentique grand poète. Luciani a fait paraître en 1899 les chants, tous de la vieille facture, qu'Ismaïl Azikiou composa sur l'insurrection de 1871. A propos de la même insurrection il est difficile d'appeler poésie la mauvaise prose mal rimée et pas du tout rythmée que Rinn a publiée dans la *Revue africaine* en 1887 (page 55). Il convient de signaler enfin la remarquable étude que H. Basset a faite de la poésie kabyle dans son *Essai sur la littérature des Berbères* (1920).

Les poèmes les moins significatifs et non nécessairement les moins remarquables, tant s'en faut, sont ceux qui narrent la vie des saints. Il y a en eux plus d'élaboration littéraire, parce qu'ils sont plus gratuits et composés pour le plaisir. Le poète y peut à loisir revenir sur son sujet, finir le détail, viser davantage à l'effet.

On ne sent en effet jamais ou presque jamais dans ces poèmes d'intention édifiante ; peut-être à l'origine y eut-il une, mais la réalisation ne le laisse pas voir et ce n'est pas le récit qui y est subordonné au prêche, mais le prêche au contraire qui disparaît devant le récit. C'est pourquoi plus qu'une histoire hagiographique ces poèmes sont en réalité de courtes épopées, où le caractère religieux du héros ne sert qu'à fonder le merveilleux du récit.

Parmi les sept poèmes de ce genre que j'ai recueillis, deux se rapportent à des héros bibliques : Joseph et Moïse, trois au Prophète, un à un compagnon du Prophète et le dernier à un saint local, Sidi Yahia des Aït-Aïdel. Mais la proportion des personnages classiques des religions orthodoxes ne doit pas tromper : ils ne sont là que pour le prestige de leur nom. Ils sont non point tels que les livres révélés où l'histoire nous les dépeint mais tels que la légende les a faits. Indépendamment même de détails qui montrent la naïveté ou l'ignorance des auteurs : les frères de Joseph se servent de fusils pour le combat et Moïse a étudié le Koran, on a l'impression que pour les poètes berbères les grands prophètes, y compris le nôtre, ne sont que des marabouts plus grands, de plus puissants, thaumaturges. Ce qui les distingue et en fait l'objet de poèmes c'est leur pouvoir surnaturel, le merveilleux qu'ils introduisent dans la vie et que, grâce à eux, le poète peut introduire dans son récit.

Deux des pièces où intervient le Prophète s'appellent en réalité l'une la poésie de l'orphelin, *taqsit ugujil*, l'autre la poésie du chameau, *taqsit bulghum*. C'est dire que Mohammed n'y est pas le personnage principal. Voyez plutôt.

Des infidèles, que Dieu les humilie, poursuivent un jeune chameau. La bête n'en peut plus, va être rattrapée quand, douce vision, elle aperçoit le Prophète et ses compagnons. Le chameau implore leur aide, se plaint, dit qu'il est poursuivi par des mécréants, parce qu'il a voulu se faire musulman. Le Prophète se tourne vers ses compagnons et, l'un après l'autre, leur demande leur avis. Abou-Bekr, Othman, Omar font la même réponse dans les mêmes termes : il faut sauver le chameau parce que... l'honneur kabyle (sic) l'exige. Le Prophète appelle alors le bouillant Ali qui, courroucé, veut déjà partir. A ces mots, doux à son cœur, le chameau sourit et c'est depuis ce jour que sa lèvre supérieure est restée fendue.

Le Prophète un autre jour faisait la tournée des douars avec ses compagnons. Il est partout éconduit. Cependant un homme charitable lui offre le gîte et la nourriture pour la nuit. Il égorge une brebis et le soir, quand il rentre chez lui avec le Prophète, apprend qu'un de ses jeunes fils a tué l'autre en voulant lui montrer comment son père avait égorgé la brebis. Le père malheureux remet à plus tard de pleurer son deuil et, comme si rien n'était arrivé, revient auprès du Prophète et de ses compagnons. Ils s'assoient pour dîner. « Et les enfants ? » dit Mohammed. L'hôte gêné plaide : les enfants dorment ; ils ont l'habitude de dîner tôt ; mais le Prophète insiste. Le père alors revient à la maison et, ô miracle, son fils mort avait ressuscité et jouait avec son frère.

Il est naturel que des poèmes où intervient le Prophète soient encore empreints d'une certaine religiosité, d'un essai naïf d'édification : la bonne volonté est toujours récompensée et la foi salvatrice, les humbles en ce monde auront leur revanche dans l'autre. Il ne reste plus dans l'histoire de Yahia des Aït-Aïdel que l'enthousiasme du merveilleux. Après avoir adoré Dieu sept ans dans le désert, Yahia revient dans son village natal ; on y faisait le jour même une distribution de viande et on avait justement oublié de prévoir la part de sa vieille mère. Yahia en punition ressuscita tous les bœufs égorgés. On reconnut en lui l'homme de Dieu et, pour racheter cette faute, on lui fit une collecte d'huile, mais il n'y avait pas de bêtes pour charger les outres pleines jusqu'à l'Ermitage du saint. Qu'à cela ne tienne : Yahia prit son bâton et chaque outre qu'il frappait redevenait le bouc ou la chèvre qu'elle avait été. Il n'y eut plus qu'à conduire tout le troupeau jusqu'à la maison du saint, où le bâton de Yahia de nouveau fit des outres de tous ces animaux. Pour parfaire son œuvre il se fit construire une mosquée, et comme trop de pauvres venaient se plaindre à lui qu'ils n'avaient pas les moyens matériels de faire le pèlerinage de la Mecque, Yahia, interpellant le Maaz des Imendal, la montagne qui barrait la vue vers la ville sainte, lui dit de se baisser. Les monts s'aplanirent et tous les fidèles purent voir la Mecque, grâce à la baraka du saint. Ce catalogue de miracles n'a pas d'autre conclusion.

L'histoire de Moïse réalise sur les précédentes un progrès évident, en ce que les éléments surnaturels y sont subordonnés à la peinture des sentiments humains. Le saint homme, en faisant route, rencontre des anges qui creusent une tombe, dont ils n'ont malheureusement pas la mesure. Moïse s'offre à aller la chercher. Les anges naturellement acceptent, mais à quoi bon, celui à qui est destinée cette fosse, a à peu près la taille de Moïse. Le Prophète comprend alors que c'est lui que la mort vient chercher. Il demande la permission d'aller revoir une dernière fois les siens. Les anges lui accordent exactement une heure. Les trois entrevues de Moïse avec sa mère, sa jeune femme et son fils encore au berceau sont d'un pathétique et d'un réalisme touchants. Il revient enfin et la mort va le prendre — mais par où l'entamer ? Par la main ? mais elle a toute sa vie écrit la parole de Dieu. La langue ? mais elle n'a fait toute la vie qu'exhorter au bien et éloigner du mal. Les pieds ? mais ils ont passé leur vie à monter à la Kaaba. Par les yeux qui n'ont rien fait que lire dans les livres ? Par la tête qui a retenu les soixante hizeb ? Les anges déçus vont se plaindre à Dieu, qui leur donne une pomme pour Moïse et l'âme du saint homme s'envole dans le temps même qu'il aspire le parfum du fruit divin.

Dieu fasse notre mort aussi douce que celle de Moïse!

Mais le chef- d'œuvre incontesté du genre c'est « Joseph ». L'histoire est telle à peu près que la Bible ou plutôt que la douzième sourate la raconte, mais traitée par un grand poète dans une pièce où l'humanité des détails le dispute à la beauté de la forme, elle est devenue un des poèmes classiques du répertoire des chanteurs professionnels.

Cette pieuse littérature, que quelques détails pédants n'arrivent pas toujours à sauver du prosaïsme, a été certainement répandue et en grande partie élaborée par les marabouts. Elle est donc jusqu'à un certain point étrangère à la masse, mais jusqu'à un certain point seulement, parce qu'en définitive ces poèmes que le peuple n'a pas faits étaient tout de même faits pour lui, et ils seraient morts, s'ils étaient la voix de celui qui clame dans le désert, si dans le cœur et l'esprit de l'auditoire ils ne trouvaient aucune résonance. Ils sont les produits d'une époque de foi naïve mais volontiers militante: c'est contre des infidèles que le chameau implore l'aide du Prophète, en combattant les mécréants que l'orphelin tombe après en avoir tué deux mille, en allant ramener les ennemis de la religion au culte du vrai Dieu que meurt Yaala, compagnon du Prophète. Ils aident à comprendre l'insurrection de 1871, à la fois religieuse et nationale.

Les poèmes guerriers et politiques au contraire sont l'œuvre du peuple tout entier. Ils sont mêlés à sa vie ; c'est, pour employer un mot à la mode, de la littérature engagée. Il n'est pas nécessaire d'être poète professionnel pour composer ; le poème naît plus de l'importance de l'évènement que du hasard, d'une inspiration personnelle. Dans cette société sans tradition culturelle tout le monde ou presque est poète. L'habitude de mettre en vers tous les évènements est d'autant plus répandue que, l'écriture étant pratiquement inexistante, la poésie tient lieu de chronique et de journal. Mais ces œuvres anonymes, qui naissent avec l'évènement, risquent aussi de disparaître avec le souvenir du fait qui leur a donné lieu. D'autres prennent leur place, qui chantent des évènements plus récents, sauf quand un poète de génie leur a donné la consécration d'un verbe impeccable.

Il reste que cette poésie d'usage quotidien était une véritable fonction sociale. Le poète avait sa place dans la cité, comme l'amin, le marabout, le guerrier. La coutume avait consacré et régularisé sa fonction. L'« afsih » en effet faisait des tournées dans les tribus, en général en automne, après la récolte de figues et au printemps, après la cueillette des olives. On tenait à honneur de le bien recevoir. Sa voix était écoutée dans les conseils, surtout quand, aède et créateur à la fois, il participait du divin par son inspiration. Aux plus grands d'entre eux on faisait une véritable pension, et chaque année tous les villages des Aït-Yanni faisaient une collecte d'huile, qu'une délégation de jeunes gens allait porter à dos de mulet jusqu'à Avizar des Aït-Jennad, où se trouvait le poète attitré de la tribu, Yousef ou Qasi.

En revanche l'« asfih » assure l'orchestration indispensable et continue de la vie du groupe. Pendant quatre ans les Aït-Yanni durent soutenir contre une tribu voisine une guerre aux succès variés. Yousef est avec eux pendant quatre ans, il est partial en leur faveur, fait d'eux un éloge outré, cherche à diminuer leurs ennemis;

il les console dans les revers, les exalte dans les victoires. Il est la voix du groupe, il rend à tous et en un verbe inimitable les sentiments que chacun sent confusément en soi, mais que personne ne peut rendre avec cette précision dans les termes, cette densité dans l'expression et cette musique dans les mots. On lui sait gré de donner des sentiments de tous un reflet à la fois fidèle et embelli.

Yousef lui-même s'oublie entièrement devant son rôle. Une seule fois et timidement il nous a fait une confidence personnelle, le jour où, alors qu'il croyait sa jeunesse éternelle, brusquement il s'aperçoit que la vieillesse est déjà là. Le reste du temps il crie la joie de tous, sèche les larmes de chacun, flétrit le lâche, glorifie le preux.

Ce guerrier, pour se distinguer au combat, a pris un burnous de couleur, mais le jour de l'engagement personne n'a vu « le vert-vêtu ». Le poète au nom de tous lui donne un avertissement :

*« L'un de vous, de vert vêtu, je l'ai reconnu,  
Caché dans un ravin.  
S'il est bien-né, je tais son nom ;  
Mais que la fois prochaine, il tue !  
S'il est veule, je le décrierai,  
Je composerai des vers contre lui ».*

La prochaine fois il prit son fusil, son burnous vert ; il ne se cacha pas dans le ravin ; il est vrai aussi qu'il ne revint pas.

Dans le village que les deux tribus se disputent, une partie est pour, l'autre contre les Aït-Yanni. Amar ou Mhemed, qui commande aux premiers, serait à jamais ignoré, si quelques vers de Yousef, qui le parent de toutes les qualités, ne l'avaient du même coup fait accéder à l'immortalité car :

*« Il est le lion des forêts  
Ses frères, comme des aigles,  
Sont tous là le jour du combat.  
Le vautour sème l'effroi parmi les tourterelles ».*

Pour en finir avec cette guerre qui dure depuis quatre ans, les Aït-Yanni décident d'attaquer le village en litige un mardi. Ils sont repoussés. Bien sûr, car l'homme peut-il ce que Dieu ne veut pas :

*« Oh ! avoir été là,  
Mardi soir,  
Dans la mêlée.  
Chaque rue crachait des guerriers,  
Dans chaque coin fumait la poudre.  
Si Dieu ne le veut pas,  
Peux-tu déplacer le rocher ».*

Mercredi nouvelle réunion, où l'on décide un nouvel assaut pour le lendemain. Jeudi, il y eut soixante-quinze morts dont trente chez les Aït-Yanni. Le village est pris. Le poète exulte :

*« Par Dieu, oiseau, si tu es de ceux qui planent,  
Va dans la poussière*

*Chez les Aït-Yanni,  
L'honneur des tribus.*

*Salut à ceux qui portent à la ceinture la poudre ».*

Mais le cri de triomphe n'empêche pas l'accent d'humanité :

*« J'en ai compté trente, pas moins,*

*Qui étaient lavés et refroidis.*

*Combien sont étendus de guerriers à la haute taille*

*Pour l'honneur kabyle !*

*Tous ceux qu'a saisis l'instant critique*

*La guerre les a mangés, les pauvres ! ».*

Au retour on a adossé contre un mur, sur la place publique, les corps des guerriers morts. Ils n'étaient pas encore lavés quand la nouvelle arriva que le village voisin avait déclenché une nouvelle guerre contre une autre tribu. Tous les Aït-Yanni sont là, le poète naturellement aussi. Yousef s'avance devant les cadavres et improvise :

*« Plomb des balles, de grâce,*

*Sois clément.*

*Tue les pleutres,*

*Tous ceux qui se réfugient au milieu du troupeau,*

*Mais garde-nous les jeunes gens*

*Que nous opposerons à nos nouveaux ennemis ».*

Après la victoire, Yousef revient. Il a composé trois véritables odes triomphales pour la tribu dont il a partagé le destin. Les Aït-Yanni reconnaissants lui firent en une seule fois une collecte de sept charges, c'est-à-dire de mille cent vingt litres d'huile, tant tout le monde sentait cette identification du poète au groupe et c'est encore Yousef qui trouvera pour tous la formule lapidaire :

*« Entre les Aït-Yanni et moi*

*Le sort est jeté.*

*Je ne leur ménage pas mon aide*

*Et eux savent m'en être reconnaissants ».*

Mais l'emploi quotidien et répandu de la poésie dans la vieille société kabyle ne s'expliquerait pas, si le vers n'y jouait pas un rôle plus pratique. En effet les sages, *imousnawen*, et en général tous les orateurs des innombrables assemblées où se décidaient toutes les affaires de ce peuple exagérément démocratique usaient du vers, non pas seulement comme ornement du discours, mais surtout comme un moyen d'expression plus dense, un instrument plus efficace de persuasion.

On a souvent besoin d'étayer un raisonnement par des notions abstraites, mais la pensée barbare se meut très maladroitement dans le domaine de l'abstrait. Or des *imousnawen* de talent ont souvent figé, condensé ces notions dans de petites pièces de vers, qu'il est aisé de retenir. Le moment venu l'orateur, au lieu d'essayer l'exposé difficile d'idées fuyantes et théoriques, se contentera de réciter les vers, qui sont souvent sous forme imagée, donc plus aisément accessibles à un

auditoire ordinaire. Le vers offrait encore l'avantage d'avoir sur ces sensibilités primitives un pouvoir d'émotion très grand et tel que nos cœurs blasés n'en ont plus aucune idée ; et tout comme, étrangement pour nous, « Iphigénie en Aulide immolée » fit verser bien des larmes aux spectateurs du 17<sup>e</sup> siècle, j'ai vu pleurer tout un auditoire, en grande partie féminin il est vrai, au récit très discrètement commenté des malheurs de Joseph. Or la grande affaire dans ces assemblées est peut-être plus encore, de persuader que de convaincre.

Voilà pourquoi il nous reste de cette époque tant de poésies à sujet politique. Larbi Oujoud, chef d'un sof d'abord puissant, perd un à un tous ses partisans. Ainsi affaibli, il est en butte à toutes les brimades : on ouvre un passage à Alma, le meilleur de ses champs, que l'on transforme en borbier ; un nègre, Outennah, l'injurie publiquement :

*« Le passé, je l'ai tout oublié,  
Mais pas Alma dont ils ont fait un borbier,  
Pas Outennah venu, un couteau à la main,  
M'envoyer ses crachats, que j'essuyais ».*

Mais la fortune est inconstante et Oujoud un jour redevint puissant. Instruit maintenant de l'instabilité des choses de ce monde, il sut être un vainqueur ferme mais clément, et à Elhadj, son adversaire, il envoie dire :

*« A Elhadj des descendants d'Amghar va dire :  
Que ce que tu désires arrive !  
Si tu veux la paix,  
Qu'avons-nous à tirer des troubles ?  
Mais si tu veux la guerre,  
Soixante-quinze guerriers me suivront.  
J'ai juré — ferme est mon serment,  
Car ce que j'ai au cœur, je le sais —  
Que l'on fera des crêpes de sel,  
Des sauces de goudron  
Et des toisons de poils de bœufs  
Avant qu'avec toi je fasse la paix ».*

Un autre a consacré sa vie aux luttes de la cité. Il a été, pour plusieurs tribus du centre du Djurdjura, l'âme de l'insurrection en 1871. Vaincu, mais respecté de ses ennemis mêmes, le vieux lutteur constate avec amertume, sur la fin de sa vie, que les jeunes ne l'écoutent plus et quelquefois même veulent lui en remonter :

*« Que je vous conte une histoire,  
Mignons enfants...  
Des hommes se sont joués de moi.  
Ils m'ont laissé tout mettre en train puis se sont mis à se moquer.  
C'est ma langue qui m'a attiré cet opprobre :  
Puisse-t-elle être coupée !  
Car quand je dis : voici La Mecque,  
On prie de l'autre côté ».*

Ainsi la fortune est changeante, les générations en se poussant quelquefois se bousculent. Il y a dans ces petites pièces autant la volonté de perpétuer un

souvenir que le désir de faire profiter les hommes à venir des expériences du passé. En cela les poésies politiques rejoignent le genre gnomique, lui aussi très répandu. Dans une société plus évoluée l'individu peut baser ses actes sur le raisonnement, la réflexion personnelle, auxquels une longue éducation l'a habitué. Le Barbare se contente d'imiter un geste éprouvé ; la nouveauté le dérouté, elle risque du reste souvent de lui être coûteuse et fatale ; aussi pour éviter des erreurs se borne-t-il à répéter ce qu'ont fait ses ancêtres. Plus qu'une règle idéale de vie le *mos majorum*, *laadda imezwura* est une garantie prise sur le hasard, quelquefois une nécessité vitale.

Dans un cas semblable voici ce qu'un jour tel amousnaw a fait. Voici aussi ce qu'il a dit, car ayant éprouvé la justesse de la solution qu'il a choisie, peut-être après de longues recherches, il a tenu à la léguer, comme une sûre recette, à ceux qui, venant après lui, se trouveraient par hasard devant le même problème. Consacrer quelques vers à une expérience c'est en figer à jamais l'enseignement. De génération en génération les plus vieux les apprennent aux plus jeunes. Mais ici le vers n'est plus qu'un instrument didactique ; c'est une leçon et non point un plaisir esthétique qu'il y faut chercher ; le genre jouit cependant d'une grande faveur.

On ne reconnaît un ami qu'à l'épreuve :

*« Tel, s'il voyage, suis - le :  
Il te sauvera dans la tourmente ;  
Il se fera couper pour toi comme une tige ,  
Ne pensera qu'à aller droit de l'avant.  
Tel, comme la citrouille à battre le beurre,  
Va, vient et ne prononce que les mots qui désespèrent ».*

Si tu es le chef, ne faillis pas : ce qui est une erreur chez un particulier est crime chez toi, car :

*« Le feu qui prend à la brindille  
Bientôt embrase la forêt  
Et tout ce qu'un pervers peut faire  
C'est toujours le bon qui le paie ».*

Fuis la démesure : n'exige pas trop du sort ni des hommes, car autant vouloir prendre de l'huile dans un panier ou labourer le ciel.

Base ta maison sur des assises de pierre, ta conduite sur la franchise : l'une ni l'autre ne chancellera.

N'ayez jamais qu'un seul chef ou les ennemis disposeront de vous. Sois avisé car :

*« Le jugement est vital.  
Tel, avisé,  
Comprend les choses les plus subtiles  
Tel, niais, est l'étal de boucher  
Où l'on pend tout ce qu'on égorge ».*

Tel est l'aspect que présente l'ancienne poésie kabyle. Il n'y a évidemment pas que cela et j'ai dû négliger quelques productions, quelques-unes remarquables,

qui pour le but que je me propose, sont d'un intérêt secondaire. Elles n'infirmement en rien les idées que j'ai cru pouvoir avancer mais elles ne prouvent rien non plus sur cette époque que l'on peut résumer en disant qu'elle fut la période des temps héroïques et de la foi.

Entre les deux termes cependant une différence marquée : le héros est toujours celui d'un groupe restreint ; sa renommée dépasse rarement le cadre d'une confédération. Il est étrange qu'il n'y ait pas un héros commun qui se soit imposé à toute cette poussière de tribus, dont chacune a son grand homme et ses infimes victoires. Les poèmes pourtant très beaux de Yousef ou Qasi sont connus des Aït-Yanni, peut-être aussi de quelques-uns de leurs anciens adversaires ; ils sont lettre morte pour le reste du pays kabyle. Cela tient évidemment à ce que l'extrême morcellement du relief dans la montagne fait de toutes ces tribus des mondes à part et étrangers les uns aux autres, mais cela tient peut-être encore plus à ce que de nouveaux personnages, qui ont nom Joseph, Mohammed, Moïse, Ali, Abraham, sont devenus les vrais héros nationaux. A Mohammed qui leur demande s'il faut prendre la défense du chameau, Abou Bekr, Otman, Omar, répondent oui et pourquoi ? Parce que :

« *L'honneur kabyle exige davantage* ».

Réponse naïve mais révélatrice.

1830 : Les Français débarquent à Sidi-Ferruch. Quelques kabyles vont défendre Alger, mais isolément et comme en croisade, parce que c'est défendre la foi contre les Infidèles. Pendant les vingt-sept années qui suivront, les troupes françaises feront la conquête de l'Algérie ; tout autour du pays kabyle il y aura quelques escarmouches, mais la masse n'est pas du tout ébranlée ; du reste ces engagements ne sont pas essentiellement différents de ceux que les mêmes tribus livraient jadis contre les contingents turcs. 1857 : Le général Randon entre jusqu'au cœur du pays kabyle, soumet une à une ou par petits groupes les tribus réputées jusque là inviolables. Jamais depuis l'invasion hilalienne le pays n'avait connu pareil ébranlement.

La secousse fut grande mais on put cependant quelque temps croire qu'elle était passagère. Le peuple en effet gardait son organisation municipale, ses coutumes. Il eut le temps en treize ans de comprendre que l'identité des situations n'était qu'apparente. L'insurrection de 1871 mobilisa plus d'hommes, coûta plus de morts et eut des conséquences tant matérielles que morales infiniment plus décisives que la défaite de 1857.

Elle précipita en effet l'évolution que la conquête n'avait qu'amorcée, créa d'une manière définitive des conditions de vie nouvelles — Au point de vue politique d'abord, en faisant de l'ancien citoyen d'une minuscule république l'administré d'un système caïdal et centralisé, absolument étranger au pays — Au point de vue social, parce que la pacification de l'Algérie et la sûreté des routes rendent possible l'exode temporaire, qui va devenir une réalité essentielle et générale dans tout le pays — Au point de vue économique enfin, parce que beaucoup de bonnes terres ayant été séquestrées en 1871, une population désormais plus dense devra vivre sur une étendue de terre moins grande.

Le bloc craque de tous côtés. Il se produit comme un démantèlement de la place. Il n'est pas exact de dire que la suppression date de la conquête : la Kabylie, étant donné ses maigres ressources, avait déjà avant 1830 plus d'habitants qu'elle n'en pouvait nourrir ; mais la conquête a ouvert les écluses. L'exode, thème jusqu'à inconnu de la poésie kabyle, y devient un lieu commun ressassé. Ceux qui sont sortis sont, quand ils reviennent, un élément actif de la désagrégation. Ils contribuent à détruire les vieux cadres que l'école, le système caïdal, l'intrusion dans la vie politique d'hommes sans tradition familiale ont déjà très sérieusement sapés, car ces nouveaux venus sont souvent aussi de nouveaux riches, du moins relativement. Ils faussent ainsi le jeu normal de coutumes et d'institutions, où la fortune n'était d'aucun poids. Tout s'effrite. Les vieilles certitudes ne résistent pas toujours au vent de nouveaux doutes, car les marabouts n'ont pas transformé en couscous la poudre des Infidèles ; le siècle nouveau fait la fortune des hommes de peu : les nouveaux chefs sont des parvenus, la plupart des nouveaux riches n'auraient seulement pas osé ouvrir la bouche dans un conseil jadis. L'ordre normal des choses est renversé.

C'est tout cela diversifié, pleuré ou rugi, suggéré quelquefois et plus souvent nettement dit, qui passe dans les vers du poète élu de cette génération, Si Mohand ou Mhand, au point qu'on se demande, en le lisant après Elhadj Raveh par exemple, si vraiment les deux poètes ont parlé dans le même pays la même langue, presque à la même époque.

La vie même de Si Mohand est déjà une illustration des conditions nouvelles d'existence. Né de parents aisés, il commence sa vie à la vieille manière, en allant apprendre dans une école koranique ce qu'on y enseigne du Livre Saint. Quand son père meurt, l'insurrection est déjà passée et les premières conséquences s'en font sentir. Faible et exagérément sensible, comme il restera toute sa vie, Si Mohand se laisse aller au vent nouveau qui l'emporte. Il quitte l'école, mène bonne vie, dilapide le bien paternel et s'en va. Nomade un peu par nécessité, plus encore par besoin de se fuir, presque par vocation, il parcourt les villes d'Algérie : Alger, Bône, Philippeville, va jusqu'à Tunis, en revient. Buveur, fumeur de kif, amoureux innombrable, jouisseur frénétique ou délicat, mais toujours insatisfait, il connaît du pire et du meilleur, ne mange pas toujours à sa faim, boit toujours à sa soif avec « les enfants du village », c'est-à-dire de jeunes viveurs comme lui.

La nature l'avait prédisposé à être le poète d'une génération inquiète, douloureusement tiraillée entre un ordre traditionnel qu'elle a perdu et un ordre nouveau qui la heurte. Une sensibilité d'écorché et que le son d'un hautbois remuait. Une grande intelligence qui ne lui laisse même pas le bonheur bestial d'ignorer sa misère ou ses fautes. Une incurable faiblesse qui fait que ce clerc enfreint chaque jour la règle que la veille il s'était juré de suivre. *Video meliora proboque, deteriora sequor*. L'idée, sinon l'antithèse voulue, est dans Si Mohand :

- « Je pêche sciemment »
- « Je connais le chemin et je m'en écarte »
- « Contre ma propre volonté j'ai combattu
- Je ne puis me plaindre à personne
- « Qu'au roi, mon créateur ».

Tous les menus faits de la vie nouvelle sont dans les vers de Si Mohand, parce que le moindre d'entre eux le fait résonner comme un clavier trop sensible. Voici la dure vie de tous ces « enfants du pays » qui sont sortis travailler dans les villes ou les fermes :

*« Beaucoup ont fait leurs préparatifs...  
Pour aller à Bône  
Mais les salaires ont baissé jusqu'à 1fr. 50  
Ils n'ont plus un sou  
Plus ils travaillent et plus leurs dettes montent,  
Ah ! ils sont encore mieux que nous, ceux qui  
se sont engagés pour quatre ans,  
Eux du moins n'ont pas le souci de la soupe ».*

Ou encore ce tableau pris sur le vif :

*« Ils sont tous à Blida, là-bas,  
Les enfants de l'exil,  
A se promener dans les rues.  
Ils mangent à la taverne,  
Boivent le vin dans des gobelets.  
Il y a des filles partout parmi eux ».*

Mince dérivatif, car dans la montagne :

*« Leurs amis les attendent,  
Et leurs mères chaque matin se demandent  
Où ils ont bien pu passer cette nuit ».*

Les motifs sont très variés ; l'exilé passe l'aïd loin de chez lui ; des « pays » s'en vont, que, faute d'argent, il ne pourra pas suivre, et, pour comble, ceux qui partent croient qu'il reste pour s'amuser ; une lettre arrive qui annonce qu'un piètre personnage a été nommé caïd de la tribu natale ; d'autres fois Mohand se croit oublié, car du pays on ne lui écrit même plus :

*« Une lettre au moins pour me consoler...  
J'ai crié, ils ne m'ont pas entendu,  
La distance d'eux à moi est-elle donc si grande ?*

Mais surtout pourquoi dans le nouvel ordre sont-ce les veules qui triomphent et les hommes d'élite qui sont écrasés :

*« Paix, mon cœur, de grâce !  
Les livres n'ont-ils pas prédit  
Que les valeureux allaient s'eclipser ?*

Si Mohand a des accents de révolte que, cinquante ans plus tôt, on ne pouvait même pas concevoir. Contre les hommes d'abord, et en particulier contre ceux dont le nouveau régime a fait la fortune :

*« Je jure que personne ne me commandera.  
Plutôt rompre que plier,  
Plutôt la malédiction  
Dans un pays où les chefs sont des entremetteurs.  
Puisque l'exil m'est prédestiné  
Je me bannirai, par Dieu*

*Plutôt que d'être puni par des pourceaux ».*

Contre un destin anonyme ensuite :

*« Je vaudrais ce que vaut un chien, ou moins encore.*

*Je suis prisonnier du Destin ».*

Contre Dieu même enfin, car le clerc dévoyé ne craint pas de blasphémer :

*« Dieu, qui poinds,*

*Assez maintenant de te jouer de moi.*

*Si c'était affaire de jugement, je t'aurais attaqué ».*

Sa misère, matérielle et morale, Si Mohand l'impute nommément au nouvel ordre social, au siècle, comme il dit :

*« Ce siècle commence à me viser.*

*Il m'a laissé avili.*

*Il me raille.*

*J'étais jadis fin cavalier...*

*De combien d'hommes ai-je été le maître ?*

*Mais les choses ont changé maintenant,*

*Et je mourrai, je crois, avec ma peine ».*

Si les accents de tristesse, le pessimisme profond de la poésie de Si Mohand ont connu cette vogue c'est qu'ils étaient vraiment le « mal du siècle », à qui n'a même pas manqué le vague à l'âme :

*« Les autres aiment les médications ;*

*Chacun a sa maladie,*

*Moi, mon mal est mystérieux,*

*Car nul ne sait ma peine*

*Les jeunes ni les vieux »*

*« Nul taleb n'en a le remède*

*J'ai cherché-toutes les villes,*

*Demandé aux hommes et aux femmes.*

*Aussi, préparez cette fois les dalles,*

*Avant qu'on vous dise :*

*Mohand va mourir ».*

Aucun rapport visiblement entre ces vers et la poésie guerrière, merveilleuse ou gnomique d'antan. Le ton, les sentiments, jusqu'à la langue différent, car Si Mohand ne compose pas pour un groupe, mais pour lui-même et un cercle restreint d'amis. Il n'a pas la servitude d'un auditoire qui attend de lui une parcelle d'enthousiasme, une heure d'évasion ou une précieuse recette, et si ses vers éminemment personnels sont sus et récités encore avec ferveur dans tous les villages de Kabylie, c'est qu'il a dit les autres en se disant lui-même.

Un autre poète de cette génération maudite c'est Mouhed ou Saïd Aït-Ammar. Il faut raconter sa vie, parce que toutes ses poésies ne font que la raconter en la commentant et parce qu'elle est elle-même significative. A la source de tous ses malheurs est une paire de bœufs volée à son père. Comme on n'arrive pas à découvrir le voleur, Aït-Ammar prend son fusil et exécute tous ceux de ses ennemis

qu'il soupçonne ; mais les temps sont passés où l'on pouvait en paix venger son honneur. On le recherche, il prend le maquis et le voilà hors-la-loi, *imenfi*. Il est à la fois traquant et traqué, mais, tueur infailible, il est craint ; la renommée grossit le nombre de ses exploits. Au cours d'une première expédition contre lui, on réussit à lui briser un bras. Il enrage :

*« Je suis comme la bête des bois,  
Je n'ai rien à manger  
Et mon bras est attaché à mon épaule  
Qui eût dit qu'un homme tel que moi  
Connaîtrait la douleur  
Et deviendrait noir comme un foie  
Au secours, Saint Hamza,  
Ramène-moi dans mon village  
Que je leur apprenne à vivre ».*

Mais on réussit à l'attraper vivant. Une négresse, Zobeïda, ayant témoigné contre lui, il est mis en prison. Il y resta quelque temps, puis sauta par-dessus le mur et reprit la forêt :

*« Quand j'ai dévalé la colline  
Il était grand matin,  
Les oiseaux criaient dans les champs.*

Mais sa récente expérience l'a aigri :

*« Saint Ali, fils de Yahia,  
Fais que je vive encore  
Pour rencontrer Zobeïda  
Je lui arracherai les entrailles,  
Lui enlèverai la peau,  
Que j'étendrai comme un linge sur les genêts ».*

Il continue donc de sévir, plus implacable que par le passé. Mais une deuxième fois il est pris. Cette fois c'est son ami qui, pour avoir le burnous rouge de caïd promis à qui ramènerait Aït-Ammar vivant ou mort, l'a trahi, en déchargeant sur lui son fusil. Il n'en meurt pas et apparemment se résigne :

*« Je m'attendais à cela,  
Je savais que j'allais mourir d'une balle.  
Un hors-la-loi en subit de plus amères encore ».*

Si Mohand et plus encore Aït-Ammar sont évidemment des cas limites ; ils sont justement plus révélateurs comme tels. Chacun d'eux pleure sa misère ou clame sa révolte pour lui-même, mais cette misère et cette révolte, ce désarroi sont tellement ceux de tout le monde qu'après plus d'un demi-siècle ni l'un ni l'autre n'est oublié. Dans la société nouvelle il n'y a plus de place pour le poète. Un corps qui n'existe pas n'a pas besoin de voix. A la société organisée d'antan a succédé une poussière d'individus, que plus rien ne relie entre eux, sinon l'égalité nécessaire où ils sont tous de lutter au jour le jour pour vivre dans des conditions particulièrement difficiles. La voix cassée ou plaintive des poètes nouveaux revient à ces hommes comme un écho de la leur. Ils s'y reconnaissent.

Les jeunes gens, les bergers et, pour une partie du répertoire seulement, les sages ont fait la fortune littéraire de Si Mohand. Pieusement ils se transmettent encore ses poésies où, dans l'espace volontairement resserré de neuf vers, se comprime tant d'humaine réalité.

Ces dimensions même sont suggestives. L'histoire de Joseph était racontée en 240 vers. Il en avait fallu 258 à Ahmed Arab d'Ighil Hemmad pour faire en imagination le tour de tous les lieux saints d'Islam depuis le Maroc jusqu'au Sindh. L'épopée de Ouasisvan ne comportait pas moins de 357 vers. En neuf vers Si Mohand a tout dit. Poésie essoufflée d'un monde pressé d'en finir, énervé et qui procède non plus, comme jadis, par amples et sereins développements, mais par cris brefs, par antithèses parce que tout dans la vie ambiante est heurté de deux contraires : deux générations, deux modes de vie, deux langues. Le temps d'une larme, quelquefois l'espace d'un bref sourire et c'est déjà fini.

Peu de choses changent après cette génération et les poètes postérieurs sont tous les disciples ou les imitateurs de Si Mohand. Aussi bien les mêmes causes continuent-elles de produire les mêmes effets, seulement plus sensibles. La population a encore augmenté ; il y a plus d'écoles ; les routes pénètrent plus avant dans la montagne ; le morcellement des terres, malgré le palliatif qu'y apporte l'exhérédateur des femmes, est tel qu'il supprime pratiquement tout rendement appréciable ; l'exode a pris des proportions inquiétantes et dans nombre de villages, à certaines époques, on a vite fait de compter les jeunes gens. Tout cela amène une désaffection croissante pour les vieux us. A la veille de la grande guerre l'effritement social du bloc kabyle est à son comble.

A très peu de choses près, la poésie de Si Mohand ou celle de ses imitateurs convient encore aux générations nouvelles. Faute de génies on se contente des ouvriers plus ou moins doués qui ont monnayé la poésie du maître et Sidi Youssef de Taourirt-Amran, par exemple, poète de talent qui vit encore, a bien connu Si Mohand.

Mais manifestement les conditions ont changé et celles où les Kabyles vivent depuis un demi-siècle semblent particulièrement stérilisantes. La moindre escarmouche entre deux villages ouvrait jadis les écluses à des flots de poésie. Des cataclysmes aussi importants que les deux guerres que nous venons de vivre n'ont inspiré que quelques chétives pièces de méchants vers sans art comme sans âme. Les petits genres sont encore vivants : chansons de danse de femmes, refrains des jeunes gens, pieuses litanies des confréries religieuses ; mais la grande poésie attend son Si Mohand.

Il est évident que la limite qui sépare deux formes de vie sociale, donc aussi deux formes de poésies n'est pas linéaire. Les anciens genres ne s'effondrent pas brusquement devant une inspiration nouvelle, tout comme l'ancien ordre ne s'effondre pas d'un bloc pour faire place à l'ordre nouveau. Les phénomènes sociaux ne sauraient avoir cette rigidité mécanique.

Par une grande partie de sa vie ( toute sa jeunesse ) Si Mohand, mort au début du 20<sup>e</sup> siècle, plonge dans la vieille société. Mais à la maturité et encore à la vieillesse du poète il reste beaucoup de représentants de l'ancien ordre, certains

très prestigieux : pour ne pas sortir du domaine poétique Elhadj Mohand Achour est un très grand talent et le Cheikh Mohand-ou-Elhocine est en même temps qu'un grand penseur un très grand poète à la mode ancienne. Mais ceux-là sont des répliques ; la marche des événements les a condamnés et c'est Si Mohand le poète de l'avenir.

S'il est étrange cependant que deux des plus grands représentants de deux âges si différents, pour ne pas dire opposés, se soient rencontrés à la même époque, il n'est pas étrange du tout que, la seule fois qu'ils ont été l'un en face de l'autre, ils se soient heurtés, du reste élégamment.

Car, à la veille de sa mort, le grand poète, qui, sur le point de faire son dernier voyage, voulait peut-être se concilier une divinité qu'il avait blasphémée, s'en était allé trouver le grand cheikh, dont la parole apportait un baume aux cœurs endoloris. A quelque distance de l'ermitage, le pécheur eut honte de se présenter devant le saint avec sa pipe de kif. Il la laissa donc dans un buisson pour la reprendre au retour. Quand il arriva devant le cheikh, il s'adressa à lui en vers, comme depuis longtemps il faisait :

« Cheikh Mohand, fils d'Elhocine,  
Je suis venu te connaître,  
Car j'espère de toi le salut.  
Tu es faucon au haut du manoir,  
L'aimé du Dieu compatissant  
Et celui que nul n'égala jamais  
Mais prépare- toi pour le voyage,  
Car mon cœur malade  
Sent que ce pays va changer d'hommes ».

En entendant cela, le cheikh, dit-on, fut pris du délire prophétique et, se levant, cria par deux fois : « Dieu ! Dieu ! ». Il voulut faire répéter au poète ses vers mais « le fils de Hélas » avait fait vœu de ne jamais dire deux fois la même poésie. Alors le cheikh : « Va, dit-il, reprendre ta pipe et que Dieu te tue loin de ton pays — Amen, dit le poète, mais à *Asekkif n- etmana*. Ainsi fut fait. Tous deux maintenant sont morts et le pays, comme dit le poète, a changé d'hommes mais le temps n'a pas changé la voix du pécheur ni celle du saint.

## SI IBN KHALDOUN REVENAIT PARMIS NOUS

Ibn Khaldoun passe pour être et est effectivement un esprit libre, il juge les institutions, les hommes et les régimes avec une objectivité déjà scientifique, selon une méthode dont la rigueur rationnelle s'oppose aux subtilités creuses de la logique formelle. On va même jusqu'à suspecter la ferveur ou la sincérité de ses croyances, et ce, alors qu'Ibn Khaldoun lui-même tout au long des « Prolégomènes » prend bien soin de faire ressortir que ses idées sont en parfaite conformité avec le dogme, mieux qu'elles apportent à l'orthodoxie islamique des arguments nouveaux. Les points d'organisation sociale et politique que le droit canon ou la lettre même du Coran ont réglés, Ibn Khaldoun ne les discute pas. Il existe de lui beaucoup de déclarations explicites sur ce point :

« Le système du gouvernement fondé sur la raison s'applique de deux manières. Dans la première on a d'abord en vue les intérêts du public, puis ceux du souverain dont il faut soutenir la domination. Dieu nous a dispensés de l'employer en nous donnant la loi musulmane. En effet, cette loi suffit pour le maintien du bien public et privé et pour le maintien des mœurs. On y trouve ainsi tous les principes qui s'observent dans l'administration du Royaume Temporel. »

Cet avcu, dense jusqu'à l'équivoque, peut prêter à des interprétations diverses. On ne saurait mettre en doute la parole d'Ibn Khaldoun. Il croit sincèrement qu'entre les constructions de la raison humaine et les règles édictées par Dieu, il ne saurait y avoir hésitation. Mais dans la norme de notre logique humaine l'hésitation existe : « Il y a, dit Ibn Khaldoun, un système de gouvernement fondé sur la raison » lequel a d'abord en vue « les intérêts du public ». De là à dire qu'il est donc possible de fonder une politique sur des principes rationnels avec tous les développements que cette formule peut comporter dans la pratique, il n'y a qu'un pas.

Ibn Khaldoun ne l'a jamais franchi. Il consacre même de longs développements à bien faire remarquer qu'il se garde bien de le franchir. L'épistémologie d'Ibn Khaldoun est explicite sur ce point. Elle est positiviste et matérialiste : tout savoir vient des sens, d'où il résulte que la prétention des philosophes à saisir l'essence ou la cause première est parfaitement vaine et sans fondement.

Mais Ibn Khaldoun n'écarte pas l'éventualité qu'on peut la remplacer par la foi, voire par une certaine forme d'expérience mystique : il y a des vérités que la raison ne peut atteindre, celles-là relèvent de l'autorité et de la révélation. L'essentiel est évidemment de savoir où placer la frontière et, sur ce point, la classification des sciences qu'Ibn Khaldoun propose à la fin des « Prolégomènes » est d'une trompeuse clarté.

L'essentiel donc demeure de savoir pourquoi en entourant son œuvre de

plusieurs siècles de silence déferent, voire admiratif, les clercs ont fait comme si les développements logiques de la pensée d'Ibn Khaldoun, que lui-même dit écarter, avaient plus de poids que ses déclarations expresses.

### Les 8 sources d'erreur

Pour résoudre l'antinomie, il convient de considérer ce qu'Ibn Khaldoun apportait d'insolite et fécond à la fois à la pensée de son siècle, et pour cela, de suivre pas à pas le développement dialectique de sa réflexion, parce qu'il y a une odyssee de la pensée khaldounienne dont les développements extrêmes vont faire son originalité, sa grandeur et finalement sa solitude.

Le point de départ en est une entreprise de déblaiement. Comme cet autre philosophe, deux siècles après lui, Ibn Khaldoun va partir d'une table rase. Il a dépouillé, pour écrire son histoire, une masse considérable de documents dont aucun ne l'a satisfait, à cause, pense-t-il, de leur manque de méthode. Ibn Khaldoun commence donc par faire la critique de la méthode historique telle qu'on l'a pratiquée jusqu'à lui. Les chroniques qu'il a pu lire, y compris les plus grandes : Ibn Al' Atîr ou Al Mascudi, sont des catalogues qui se veulent exhaustifs de faits d'inégale importance, mais où dominent les guerres, les faits et gestes princiers, le tout sans essai d'explication ni même d'ordre autre que chronologique.

Dans ces œuvres, dit Ibn Khaldoun, « le lecteur cherche en vain à reconnaître l'origine des événements, leur importance relative et les causes qui les ont produits, soit simultanément, soit successivement. Il ne sait pas comment soulever le voile qui cache les différences ou les analogies, que les événements ont pu présenter. »

Ibn Khaldoun remarque qu'y foisonnent les erreurs, les relations invraisemblables où le goût du merveilleux l'emporte sur le souci de la vérité. Chez les chroniqueurs, ses devanciers, Ibn Khaldoun dénombre huit sources d'erreurs dont il dresse le catalogue.

Ce sont :

- 1° Le goût du merveilleux ;
- 2° L'attachement des hommes à certaines opinions et doctrines (et cela s'appelle préjugé) ;
- 3° La confiance dans les paroles de ceux qui les ont transmises (et c'est l'argument d'autorité) ;
- 4° La facilité de l'esprit humain à croire qu'il tient la vérité (et c'est la présomption) ;
- 5° L'ignorance du but que les acteurs avaient en vue dans les grands événements (et c'est le politique qui parle) ;
- 6° Le penchant des hommes à gagner la faveur des personnages illustres ou élevés en dignité (et ceci relève plutôt de l'historiographie) ;
- 7° L'ignorance des rapports qui existent entre les événements et les circonstances qui les accompagnent (et c'est déjà, sous forme négative, la définition de la méthode historique) ;

8° Et enfin, l'ignorance de la nature des choses qui naissent de la civilisation (et c'est en plein XIV<sup>ème</sup> siècle le point de vue sociologique).

Ces deux dernières réflexions sont sans aucun doute capitales, car en elles réside la source de tous les développements de la pensée khaldounienne. Elles prouvent que leur auteur s'est fait une idée neuve de l'histoire. Il est le premier à en avoir une vue d'ensemble et à lui fixer une méthode d'esprit déjà scientifique, en tout cas rationnel. « L'histoire, écrit-il, est une branche de la philosophie et mérite d'être comptée au nombre des sciences ». « Le but de l'historien, dit-il encore, est d'établir une règle sûre pour distinguer la vérité de l'erreur, un instrument qui permette d'apprécier les faits avec exactitude ».

### Les lois de l'Histoire

La règle, Ibn Khaldoun pour son compte est convaincu de l'avoir trouvée. Les faits historiques obéissent en effet à des lois.

La première est la loi de causalité. Avant lui l'univers des historiens était un univers de la discontinuité, tout au plus justiciable d'explications finalistes. La méthode khaldounienne implique un déterminisme matérialiste des phénomènes. Avant lui, il est vrai, Averroès, Maimonide avaient introduit le rationalisme dans la théologie, la métaphysique, les sciences naturelles. Ibn Khaldoun est le premier à concevoir que l'on peut appliquer la méthode aux faits sociaux. Il supprime les explications par le dessein d'une intelligence supérieure au monde et extérieure à lui et affirme que le hasard n'est qu'une cause cachée qu'il appartient justement à l'histoire de révéler.

La seconde est la loi d'analogie : « Le passé et l'avenir, dit Ibn Khaldoun, se ressemblent comme deux gouttes d'eau » et encore : « Si on ne juge pas de ce qui est passé par ce qu'on a sous les yeux, si l'on ne compare pas le passé avec le présent, on ne pourra guère éviter de s'évader, de s'écarter de la voie de la vérité ».

Et ceci, replacé en son temps, va plus loin qu'il n'y paraît, car non seulement il révoque ou met en doute les fables des autres chroniqueurs concernant des époques révolues, censées être l'âge d'or de l'Islam, mais il implique la notion d'une identité des conditions de l'expérience humaine et donc de la portée universelle des lois historiques.

La troisième loi, corollaire de la précédente et comme son antidote, est celle de la dissemblance. Ibn Khaldoun est bien trop perspicace et trop objectif pour ne pas voir les dangers de systématisation de la réalité que la règle précédente implique; mieux que quiconque, il a pu au cours d'une vie agitée, éprouver combien est diverse la réalité vivante des hommes et des événements. Aussi écrit-il :

« Pas un phénomène social ne doit être jugé par analogie avec un autre phénomène, car s'il lui ressemble par certains aspects, il peut en différer par beaucoup d'autres.

« L'histoire a pour véritable objet de nous faire comprendre l'état social de l'homme, c'est-à-dire la civilisation et de nous apprendre les

phénomènes qui s'y rattachent naturellement, à savoir : la vie sauvage, l'adoucissement des mœurs, l'esprit de famille et de tribu, les divergences de supériorité que les peuples obtiennent les uns sur les autres et qui amènent la naissance des empires et des dynasties, les distinctions des rangs, les occupations auxquelles les hommes consacrent leurs travaux et leurs efforts, telles que les professions lucratives, les métiers qui font vivre, les sciences, les arts, enfin tous les changements que la nature des choses peut opérer dans le caractère de la société. »

### Découverte de la Sociologie

En bien des points cette définition peut être celle d'une science plus moderne que l'histoire. Il semble bien, en effet, qu'en même temps qu'il fixait les règles et les caractères du genre historique, Ibn Khaldoun ait du même coup découvert la nature et les lois d'une science nouvelle : la sociologie. Il établit d'ailleurs une relation étroite entre les deux disciplines, allant même par endroits jusqu'à les confondre : il demande, en effet, de juger de la vraisemblance d'un événement historique par sa conformité avec l'état actuel des sociétés, mais postule en même temps que l'on ne peut clairement pénétrer les phénomènes sociaux que grâce à une connaissance approfondie de l'histoire.

Le grand principe qui régit la sociologie d' Ibn Khaldoun est, comme le principe de causalité qui régit sa méthode historique, d'esprit purement scientifique. Les sociétés dans leur forme et leur évolution obéissent à des lois rigoureuses, qu'il est possible de déduire par l'observation et le raisonnement. La science nouvelle qu' Ibn Khaldoun vient de trouver « par une grâce divine » a justement pour but de dégager ces lois. A cette science, comme pour l'histoire, Ibn Khaldoun fixe une méthode dont les règles de détail sont celles même de la sociologie moderne.

Pour apprécier à sa juste valeur l'apport de la méthode khaldounienne il faut la confronter avec l'état de la science historique au 14<sup>ème</sup> siècle.

L'origine même du genre historique dans la littérature arabe en explique les caractéristiques. Au 1<sup>er</sup> siècle de l' Islam, alors que le genre n'est pas encore pleinement constitué, l'histoire est surtout l'œuvre des théologiens, des philosophes ou d'auteurs édifiants des faits et gestes du Prophète, les muhaddith. Les premiers s'appliquèrent surtout à faire ressortir que l'histoire était la réalisation parmi les hommes des desseins de la divine providence ; les plus anciens, en particulier, reliaient la suite des missions prophétiques qui toutes tendent à se parfaire en celle de Mohammed. Mais même pour la période postérieure, on considère que l'œuvre divine se continue dans la communauté de Dieu, entendez l' Islam, et qu'il convient donc d'écrire l'histoire des événements survenus après le Prophète.

Le milieu du 3<sup>ème</sup> siècle voit l'éclosion d'une formule plus ample : celle de l'histoire universelle qui remonte à la création, présente ensuite un résumé plus ou moins complet de l'histoire du monde, avant d'en venir à l'histoire proprement dite du monde musulman.

Enfin une double influence persane ( en particulier le fameux livre des Rois) et hellénistique va contribuer à faire de l'histoire un genre à la fois plus rationnel et plus compréhensif. C'est la grande période du genre qui offre alors son représentant le plus célèbre : At-Tabari, mais il est significatif qu' At-Tabari soit lui-même d'abord un traditionaliste et n'ait présenté son histoire que comme un supplément à son Commentaire du Koran.

### Les « miroirs des Princes »

Alors commence entre le 3<sup>ème</sup> et le 6<sup>ème</sup> siècle de l' Hégire un développement considérable du genre historique mais selon une formule nouvelle : les relations ne sont plus l' œuvre de prédicateurs mais de fonctionnaires politiques et d'hommes de cour, avec comme inévitable conséquence l'esprit partisan ou courtisan. D'autre part, ces auteurs tendent à devenir des analystes dynastiques, ils ne composent plus d'amples synthèses où la volonté de Dieu lui-même mène les actions des hommes, mais le simple récit d' événements dont ils sont les témoins dans un cadre en général circonscrit au seul pays dont ils sont. L' Histoire était théologique et universelle, elle devient laïque et régionale. Elle était édifiante, elle devient partisane ou moralisante, au point qu'en particulier chez certains auteurs de « miroirs des princes », elle se distingue mal de l' éthique ou de la politique.

Les princes font exécuter sur commande les annales de leur époque et les examinent. La tradition toute nue des traditionnistes des premiers siècles fait place au style particulier des secrétaires de cour, volontiers réthorique, embrouillé, boursoufflé.

Il est juste d'ajouter cependant qu'à cette époque, qui est celle qui précède immédiatement celle d' Ibn Khaldoun, les historiens de l' Occident musulman témoignent dans leurs œuvres d'une conception plus large, moins partielle et étriquée de l'histoire : tels sont Ibn Saïd, Al Magribi, Abd el Wahid, Al Merrakchi et surtout l'ami d' Ibn Khaldoun, le vizir Lisan ad-din Ibn al Khatib.

Ainsi le genre historique évolue-t-il, au moment où Ibn Khaldoun écrit, entre l'historiographie, l'apologétique, le registre des fastes et la relation merveilleuse. Si diverses qu'elles soient dans la pratique, ces formules ont cependant entre elles un trait commun : c'est qu'elles supposent une conception pour le moins édulcorée du genre, l'histoire n'est pas cultivée pour elle-même, elle devient une science, serve d'ailleurs, sans contours arrêtés, sans caractères bien nets. Ce sera une des gloires d' Ibn Khaldoun d'apporter une conception neuve de l' histoire à la fois plus ample, plus profonde, plus épurée, plus exigeante.

Les phénomènes sociaux obéissent à des lois, ces lois agissent sur des masses, l'individu ne saurait influencer de façon décisive sur le déroulement des événements ; il n'y a pas de héros, ni d'homme providentiel. Pour étudier ces lois il faut partir de l'observation, puis pratiquer la vraisemblance et l'analogie. Ibn Khaldoun veut que l'on réunisse le plus grand nombre de faits, qu'on les étudie pour en faire ressortir les séquences et concomitances. Des sociétés de même structure obéissent à des lois semblables, quelle que soit la distance qui les sépare

dans l'espace ou dans le temps. L'exemple qui revient le plus fréquemment dans Ibn Khaldoun est celui des sociétés nomades aussi diverses que celle des Arabes, Berbères, Kurdes et Turcomens. Mais d'autre part, les sociétés sont en perpétuelle évolution, il n'y a pas de sociétés statiques, justement parce que les conditions changent.

« C'est la faute de leur père »

Ibn Khaldoun ne croit pas en la persistance des caractères ethniques. Il était, a-t-on pu dire, d'un antiracisme scientifique. « Les orientaux, écrit-il, croient qu'ils sont plus versés dans l'Étude parce que leurs esprits sont plus développés que ceux des occidentaux, qu'ils sont par nature plus vifs, plus portés vers les activités intellectuelles et que leur intelligence de par sa nature même est plus grande. Ils croient même qu'il y a entre eux et nous une différence dans l'essence même de l'humanité... »

Il n'en est rien il n'y a pas de différence entre les orientaux et les occidentaux, les différences entre orientaux et occidentaux sont culturelles et dérivent des capacités intellectuelles acquises par ceux qui pratiquent des métiers. »

« Les différences qu'on remarque dans les usages et les états des divers peuples dépendent de la manière dont chacun d'eux pourvoit à sa subsistance » ou encore : « Tous les enfants naissent avec le même naturel. S'ils deviennent Juifs ou Chrétiens ou Adorateurs du Feu, c'est la faute de leur père et de leur mère. »

Il faut donc tenter d'autres voies, là où les sciences traditionnelles ont échoué.

Ibn Khaldoun va si loin dans ce sens qu'il a parfois des déclarations surprenantes qui, chez un auteur moins habile ou moins grand, fleureraient le fagot. Ainsi cette interprétation, très moderne sans doute mais aussi très peu orthodoxe, du droit musulman : « La jurisprudence, dit-il, est basée sur des textes tirés du Coran et de la tradition et statue de rendre les choses extérieures conformes à ces normes, au contraire des sciences positives dont la validité repose sur leur conformité au monde extérieur. Bref, elles ont coutume de baser leurs vues sur la spéculation et le raisonnement et ne connaissent pas d'autre méthode d'approche. »

Une autre méthode d'approche, c'est justement celle qu'Ibn Khaldoun va avec maîtrise employer à l'étude de la société maghrébine. Car la pensée khaldounienne ne se limite pas à l'invention d'une méthode qui, après lui et en d'autres lieux s'avèrera si féconde. Muni de l'incomparable instrument qu'il vient de découvrir et mettre au point, il va maintenant étudier la société maghrébine de son temps et de lui tirer les lois d'évolution du pouvoir politique et, en dernier lieu, une philosophie de l'histoire.

La théorie d'Ibn Khaldoun sur l'évolution des groupes sociaux forme un ensemble cohérent. La société, dit-il, est un phénomène naturel, mais l'instinct agressif de l'individu la rendrait vite impossible si n'intervenait le frein d'une sanction. Anticipant en cela sur Hobbes, Ibn Khaldoun dit que cette sanction peut être la contrainte exercée par un individu puissant sur la collectivité. Mais la plus

efficace des sanctions est assurément celle de la solidarité de groupe, la easabiya. La nécessité d'une autorité commune engendre l'Etat qui est à la société ce que la forme est à la matière. L'origine de la solidarité sociale, Ibn Khaldoun la voit dans les liens du sang des groupes les plus petits, mais il fait bien remarquer que ces liens seraient inopérants sans un habitat commun, une vie commune. Il ajoute même que la vie en commun crée des liens aussi forts que la parenté. C'est dans les groupes de nomades que la easabiya est la plus forte, à la fois parce que ses membres ont un perpétuel besoin les uns des autres, et que le fait qu'ils ne sont pas, comme les sédentaires, attachés à une portion précise du territoire les oblige à sauvegarder la cohésion quasi biologique du groupe « rien ne les attache, dit Ibn Khaldoun, à la terre où ils sont nés, si bien que tous les pays leur semblent également bons. »

### Dialectique de l'Histoire

Les conditions de vie particulières du groupe nomade impriment à l'individu des traits de caractère qui le distinguent du citadin. Le nomade est brave, foncièrement bon, audacieux, plein de confiance en soi : ce sont des qualités de maître, en tout cas de conquérant.

Ainsi s'explique que de grands empires apparemment solides succombent sous les coups de tribus d'infinitement moindre importance, mais beaucoup plus unies. C'est la force qui crée les Etats et la victoire ira normalement au parti le plus uni.

Car l'Etat, comme tout ce qui vit, doit mourir. Il est soumis au changement d'abord, à la dictature ensuite et enfin à la destruction, car le même esprit de easabiya qui avait créé l'Empire le détruit. Le processus de dépérissement est décrit par Ibn Khaldoun avec encore plus de précision et de soin que le processus de fondation.

En effet, une fois l'Etat créé, puis consolidé, la nécessité de la easabiya se fait moins sentir, le fondateur de la dynastie gouvernait avec ses contribuables, dont les sacrifices et l'agressivité l'ont porté au pouvoir, son successeur se passe d'eux et fait appel à des clients et à des mercenaires plus dociles; le 3<sup>e</sup> héritier les oublie entièrement. Du reste, les descendants eux-mêmes des rudes nomades qui ont bâti l'Empire s'amollissent dans les délices de la vie civilisée des cités.

Ainsi, le pouvoir de plus en plus se concentre entre les mains d'un seul, le Prince et ses sujets deviennent de plus en plus étrangers l'un à l'autre, le luxe se développe, amène l'augmentation des impôts, fonctionnaires et soldats ne sont plus payés ou le sont peu et irrégulièrement, les sujets écrasés de taxes produisent moins. L'Etat est mûr pour changer de maîtres, pourvu qu'il se présente des candidats et il se présente toujours des candidats, parce qu'aux confins du monde policé, organisé, civilisé surtout, vers les steppes présahariennes ou plus loin encore dans le désert errent des groupes neufs dont le dénuement aiguise les appétits, et à l'affût de la moindre défaillance de l'Empire.

Ceux-là vont se précipiter sur l'Etat croulant, le vaincre, faire à leur tour irruption dans l'histoire, mais à leur tour ils passeront par les mêmes étapes avant

l'inévitable fin, car le déroulement est quasi mécanique, aucune force au monde ne peut en interdire l'issue fatale « c'est, dit Ibn Khaldoun, la loi de Dieu pour sa création, qui ne change point ».

Déjà moderne dans sa pensée et avec quelle maîtrise, Ibn Khaldoun par certains crédos reste profondément du Moyen Age. Pourtant, dans un éclair génial, il a clairement vu qu'il vivait à la veille d'une ère historique nouvelle :

**« Aujourd'hui la situation du Maghreb a subi une révolution profonde, nous vivons à une époque de décadence où tout pays change d'aspect. L'Univers est soumis à un bouleversement complet. Il va changer de nature afin de subir une nouvelle création. »**

### A la conquête de la vérité

La nouvelle création ne devait pas survenir dans le monde pour lequel Ibn Khaldoun écrivait. En effet, à la même époque, de l'autre côté de la mer du milieu, dans une humanité barbare, ou en tout cas d'une civilisation beaucoup moins raffinée que celle que connaissait Ibn Khaldoun, la Renaissance, en redécouvrant l'Antiquité y découvrait des motifs d'optimisme et d'exaltation de l'effort. Elle proposait à l'homme des moyens de parfaire sa condition, lui donnait les instruments de sa libération, l'imprégnait de la conviction qu'il pouvait aller de l'avant sur les chemins d'un progrès au début conçu comme indéfini.

L'enthousiasme avec lequel les hommes de la Renaissance iront à la quête, il faudrait presque dire à la conquête de la vérité, Ibn Khaldoun l'a aussi ressenti, lui qui affirme avec une sereine assurance :

**« M'introduisant par la porte des causes générales dans l'étude des faits particuliers j'embrasse dans un récit compréhensif l'histoire du genre humain. Ce livre peut être regardé comme le véritable dompteur de tout ce qu'il y a de plus rebelle parmi les principes philosophiques qui se dérobent à l'intelligence. J'assigne aux événements politiques leurs causes et leurs origines. »**

La méthode khaldounienne ainsi portait en germe tout le monde moderne. Si Ibn Khaldoun revenait parmi nous, il serait à l'aise dans un monde fraternel que son génie a pressenti.

## UN POÈTE ALGÉRIEN SI MOHAND OU MHAND

On connaît en diverses cultures l'exemple de poètes dont le génie a si bien coïncidé avec celui du peuple dont ils étaient que très vite, ils en sont devenus la voix et comme le symbole.

Il a le privilège du don, il sait trouver les mots, porter à la lumière les obscures voix que chacun entend en soi sans savoir les rendre ; chacun trouve à ses vers le fraternel accent où il lit son cœur propre, magnifié de la beauté du verbe, qui rehausse la joie ou exorcise le malheur. On s'habitue à la fin tellement à entendre rendus par les sentiments de tous qu'on finit par lui attribuer indistinctement toutes les créations de valeur. Il est devenu plus qu'un héraut, un symbole. Qu'importe que tous les chants de l'Iliade et de l'Odyssée ne soient pas d'Homère ? Parce que celui qui s'est appelé ainsi a su rendre mieux que tous les autres les sentiments des Achéens, on a fini par mettre sous son nom tous les poèmes qui redisaient la guerre de Troie. Ainsi en a-t-il été de Si Mohand, poète algérien.

A la vie de son peuple, à un moment critique de son histoire, Si Mohand a participé pleinement. Il est né vers 1850 dans une région de l'Algérie non encore soumise : la Kabylie ( elle le sera pendant l'enfance du poète ). Il mourra en 1906, alors que la colonisation triomphante s'est étendue à tout le pays. Dans l'intervalle il aura assisté à la destruction brutale ou lente de l'ordre social ancien, à l'instauration d'un ordre nouveau. Il ne sera pas seulement le spectateur du drame, il le vivra non pas même sur les franges mais au plus épais de la mêlée, dans son destin, dans son esprit, et jusque dans sa chair.

Il naît et déjà le drame marque sa vie. Sa famille en effet est étrangère au village où il voit le jour ; elle vient de s'y réfugier depuis peu pour fuir les suites d'une vendetta. Puis Mohand encore enfant voit les troupes du général Randon monter à l'assaut de la montagne kabyle. Ichraïouen son village, est détruit, et les habitants dispersés. C'est le 2<sup>ème</sup> exil du poète. A la place le général Randon fait construire un fort d'où il surveillera les villages accrochés sur les pitons. Un vieux chef kabyle dit : « C'est une épine plantée dans notre œil ».

Quatorze ans plus tard, la grande révolte de 1871 soulève le pays, la famille de Mohand s'y engage toute entière. Après la défaite le père du poète est jugé, condamné et passé par les armes à Fort National sur les lieux mêmes de son premier village détruit. Son oncle est déporté en Nouvelle Calédonie. Son frère fuit en Tunisie et lui-même ne doit la vie qu'à l'intervention d'un Officier qui a jugé sa mort inutile. Tous les biens de la famille sont confisqués. Mohand réduit à l'indigence quitte la montagne natale et s'en va. C'est son troisième et définitif exil.

Il passera désormais sa vie à parcourir les villes et les routes d'Algérie et quelquefois de Tunisie. Il vit au jour le jour au gré des circonstances et plus souvent encore du démon qui le pousse. Très vite il prend conscience du caractère singulier de son destin et l'accepte comme tel.

Il avait acquis quelques rudiments à l'école. Il se hâte de les oublier. Pour s'étourdir il s'adonne, d'abord avec réticence, et à la fin avec frénésie, à tous les plaisirs défendus : les filles, le vin, l'absinthe, le hachisch, la cocaïne. Il fréquente tous les milieux : les notables, dont il fut avant la tourmente, les clercs, parce qu'il a été jadis l'un d'eux, et d'une façon générale toutes les conditions y compris les plus misérables. Il vit d'expédients, écrivant des lettres pour les ouvriers illettrés avec qui il lui arrive de vivre, leur vendant des beignets, hantant les cafés maures, les bistrots, tous les lieux où l'on tâche de s'étourdir et de prendre du bon temps, il a des compagnons de plaisir ou de misère, provoque des attachements fervents, et au milieu de tout cela traîne une incurable solitude intérieure.

Aucun lieu, aucun être n'arrive à l'attacher vraiment. Il est l'éternel errant, toujours à la veille d'un départ qui parfois ressemble à une fuite.

Il vivra ainsi toute sa vie entre Ichraïouen, Alger, Bône, Skikda, Blida, Tunis, buvant, aimant, se droguant, mais par-dessus tout magnifiant ou purgeant tout cela du don de poésie. La poésie c'est plus que sa justification, sa raison d'être. Il versifie comme il respire, sans recherche apparente, comme si c'était sa manière à lui d'exister. Le fait paraissait si surprenant que déjà du vivant du poète la foi de ceux qui l'écoutaient en avait donné une explication miraculeuse. Un jour dit-on, qu'il était au bord d'une source, un Ange lui apparut qui lui demanda de choisir un des termes de cette alternative : « parle et je ferai les vers, ou fais les vers et je parlerai. Je parlerai, dit le poète, tu feras les vers ». Et c'est depuis ce jour que tout ce qu'il veut dire vient sur ses lèvres sous la forme du vers.

Il a clos sa vie comme on termine un beau poème. Vieilli, malade, sans doute usé par tous les excès il sentait venir la mort avec horreur. Il décida d'aller à pied jusqu'à Tunis revoir tous les lieux qu'il avait aimés. A son retour il termina son périple par une visite au plus grand saint de la Kabylie d'alors, le Cheikh Mohand de Taka. C'était la première fois. Le poème lucide, hautain et pitoyable à la fois par lequel le grand pécheur implora la bénédiction du grand saint, suscita le délire prophétique du Cheikh qui se leva et par trois fois cria le nom de Dieu : Allah !

« Comment dis-tu, mon fils ? Répète ce que tu viens de dire ». Mais le poète avait jadis fait vœu de ne jamais répéter deux fois le même poème. « Va, dit le cheikh, que la mort te trouve loin de ton foyer ». De foyer il y avait longtemps que Mohand n'en avait plus. Néanmoins la malédiction du saint s'accomplit et c'est dans un lit d'hôpital que le poète trouva la mort. Il fut enterré près de Michelet au « Cimetière des exilés » où rien ne distingue des autres les dalles les schistes gris de sa tombe.

Dans le parler berbère de Kabylie poésie se dit : asefrou qui étymologiquement veut dire : éclaircissement, solution. La poésie de Si Mohand répond parfaitement à cette définition. Les autres ne savent pas lire en eux-mêmes, quelquefois même sur les coins d'ombre où d'ordinaire on ne descend pas :

D'abord il a conscience que la société algérienne a subi non pas un changement épisodique ou superficiel mais une véritable mutation.

Le changement de siècle n'est que le symbole d'une révolution plus essentielle :

*« Nous voici au XIV ème siècle  
Le XIII ème est fini  
Esprit avisé prête l'oreille et comprends  
Ce siècle stupéfié qui fait le bonheur des chiens  
Et qui vous a brisés, enfants de Dieu ! »*

Les nouvelles conditions d'existence sont une illustration de la déchéance :

*Le paysan est devenu métayer ou ouvrier agricole  
Ils vont de ferme en ferme se présenter aux portes  
Kabyles et Arabes mêlés  
Et les porcs (les colons) de se gaver de rire*

Tous les rôles sont renversés :

*« Les charognards ont le pouvoir et les aigles sont exilés... »  
« Ce siècle appartient aux marchands vils qui s'avilissent  
l'un l'autre  
Et nous prêtent l'argent à usure ».*

Au renversement des rôles correspond une angoissante perversion des valeurs :

*« Morte est la vérité en ce pays...  
Je jure de ne plus fréquenter les hommes de ce pays  
Qui ont tant de foi et pas de principes »  
Le siècle, le pays, le monde entier est victime  
d'une énorme maldonne  
Car le Dieu qui fait vivre et mourrir...  
En tout lieu a fait des partages affligeants ;  
Il a fait le bonheur de l'esclave et jeté les sages au rebut ...  
Les uns sont heureux et avares de ce qu'ils ont  
D'autres mangent le feu  
Et désespèrent de rien avoir jamais ».*

Ainsi de l'accident historique d'un siècle et d'un peuple, Si Mohand a tiré l'universelle expression de la condition humaine. Le poète en effet ne s'en tient pas à une description des choses en surface. Il tente avec des succès divers mais toujours une absolue sincérité de descendre jusqu'au fond. Les antinomies inacceptables à sa raison ou à sa sensibilité, auxquelles il a buté toute sa vie, sont celles mêmes de la vie de tous les hommes. Il s'y débat et n'en triomphe pas toujours, aussi bien n'est-ce pas son rôle ; mais il ne triche jamais avec la vérité.

Il vient de dénoncer l'insupportable scandale du bonheur. Il va exposer celui du mal avec une égale franchise. Pourquoi la bonne volonté est-elle quelquefois

inefficace ? Quelle puissance incoercible et mauvaise pousse au mal des volontés pourtant résolues à bien faire ?

*« Je sais la voie... et la fuis »  
 Oui mais  
 « Quiconque me blâme qu'il soit sans pardon  
 C'est au cœur qu'est ma blessure  
 Je cherche les plaisirs par défi  
 C'est que la passion gauchit ma volonté  
 Et non que je sois pervers  
 Nul n' a le mérite de ses vertus ».*

La misère de notre condition, Si Mohand ne s'est pas contenté de la crier, il a tenté aussi d'en sortir, ne fût-ce qu'en la rendant perméable à votre raison.

Il y a l'explication islamique orthodoxe de la volonté à la fois toute puissante et impénétrable de Dieu :

*« Les destins de Dieu s'accomplissent  
 Il comble et il éprouve  
 Nul n'est le maître de son destin  
 « Tu es le Dispensateur  
 Tu fais vivre et mourir ».*

Il a aussi par à- coups le recours classique à la prière, à Dieu même :

*« Toi mon Dieu, Tu vois tout  
 Tu sais qui est dans la peine  
 C'est de toi que j'attends secours »*

ou à ses saints :

*« Prince du pays Amraoua  
 Seigneur Baloua  
 A l'étendard redoutable  
 Je suis malade, donne moi le remède ».*

D'autres fois, c'est, moins conventionnellement, la révolte contre les hommes :

*« Je jure que ni dans la ville, ni dans la forêt  
 Nul d'eux ne me commandera  
 Je briserai mais je ne plierai pas  
 Dans un pays où les chefs sont les proxénètes  
 Si l'exil m'est prédestiné  
 Vienne l'exil  
 Mais pas la loi des porcs »*

quelquefois même contre Dieu :

*« Dieu d'affliction...  
Ou bien « Dieu cette fois est pris  
Je vais l'attaquer en justice  
Et me dresser devant lui au Tribunal ».*

Mais plus encore que tout cela, le moyen souverain qu'aura Mohand, celui qui le lavait de toutes ses misères et constitua sa raison de vivre ce fut sa poésie. Le premier poème qu'il composa jamais sonne comme un cri de triomphe :

*« Cette fois je vais entamer le poème  
Plaise à Dieu qu'il soit beau  
Et s'en aille parcourant les plaines  
Quiconque l'entendra l'écrira  
Et ne l'oubliera plus ;  
L'esprit avisé en comprendra le sens ».*

La certitude tranquille de Si Mohand s'est vérifiée. Il est devenu le poète de tous : des adolescents, des sages, de ceux qui souffrent ou même tout simplement de ceux qui vivent. Car la conception que se faisait de la poésie la société où il avait vu le jour est différente de l'idée qu'en ont les modernes occidentaux. On parle présentement de « poètes maudits » et il peut être tentant de compter Mohand parmi eux. Rien ne serait plus faux. On considérerait que le don de la poésie exemptait le poète des conventions convenues, que ce qui chez un autre serait déprivation peut être chez lui condition de création, voire simplement d'existence. Il y a là deux interprétations tout à fait différentes mais c'est une conception digne d'être considérée que celle qui fait de poésie synonyme de libération (libération du poète et par voie de conséquence celle de ses auditeurs) et qui au créateur demande plus l'authenticité de la voix que le conformisme du propos et en quelque sorte subordonne en lui délibérément la quête de vérité au souci de morale.

Il serait intéressant de voir si en d'autres cultures la même conception, ou une conception semblable, se trouve.

Ainsi Si Mohand a-t-il réalisé dans sa poésie ce destin des grands poètes qui est d'être tout du même coup nationaux et humains. Il a résolu cette proposition qui n'est dilemme qu'en apparence : il a été poète national, parce que son expérience, ses sentiments, sa poésie sont profondément ancrés dans la vie du peuple algérien. Mais il a été en même temps poète universel parce que de la peinture d'un destin particulier il a fait l'image de l'humaine condition. En lui chacun des deux termes était l'autre, le premier conférant à ses vers l'accent de vérité qui entraîne l'adhésion, le second leur donnant la résonance qui fait que chacun de nous, même à travers les infidélités et les déficiences d'une traduction, se sent entièrement concerné.

\* in Reflets\* n° 1 Janvier 1968. Bulletin Commission Nationale Algérienne pour l'UNESCO.

## LA LITTÉRATURE AFRICAINNE FRANCOPHONE

Longtemps l'Afrique a été un continent sans voix, du moins sans voix sienne, en qui elle pût se reconnaître elle-même ou se mêler aux autres.

Les puissances qui pendant des siècles ont organisé d'abord la traite ensuite la colonisation, parlaient pour elle. C'était presque toujours les voix de l'imposture, mais la chappe de silence qui pesait sur l'Afrique il n'y eut longtemps aucune possibilité matérielle de la lever, puisqu'elle n'était qu'une forme de l'asservissement colonial et que pour la supprimer il fallait en même temps supprimer toutes les autres. Il fallait en particulier que le processus de libération politique fût à tout le moins conçu et entamé.

On peut considérer la création du R.D.A. en 1946 comme la première manifestation organisée et cohérente de ce processus de libération. Jusque-là, les Africains avaient procédé par des actions disparates, localisées, empreintes de pas mal de confusion. La Guinée est le premier Etat francophone au sud du Sahara, à accéder à l'indépendance. Ce sera en 1958. Dans cet intervalle de 12 ans, la littérature négro-africaine d'expression française s'est développée considérablement, en étroite liaison avec le mouvement de libération, l'exprimant, l'orchestrant, et quelquefois le devançant.

Les autorités coloniales en effet, avaient conçu tout un système d'explication, qui devait servir de justification idéologique à leurs régimes. Le silence qu'ils avaient par la force imposé aux Africains, ils en ont fait la marque d'une tare physiologique. « *Ces hommes sans voix sont aussi des hommes sans âme physiologiquement incapables de faire œuvre réellement créatrice* ». (Jules Romains)

C'est pour cela que la littérature africaine a apporté une contribution importante à la cause de la liberté des Africains. Compte tenu de la diversité des peuples sur qui s'exerçait une égale domination coloniale, l'entreprise de libération dans la littérature a été réalisée de multiples façons, selon le contexte sociologique, politique, ou l'arrière-plan historique. Cependant, la situation coloniale imposée à tous ces pays leur a créé une situation fondamentalement identique, c'est donc uniquement pour la clarté de l'exposé que l'on va distinguer deux domaines, l'un au nord, l'autre au sud du Sahara.

Au nord du Sahara un laps de temps considérable sépare l'entrée des Français en Algérie en 1830 de la conquête du Maroc en 1912. Mais, en réalité, la méthode colonialiste rodée par près d'un siècle d'usage a très vite uniformisé la condition des trois pays du Maghreb.

Ici, le colonialisme, sur le plan culturel, trouvait devant lui une vieille

civilisation réduite depuis peu à la léthargie mais dont les valeurs n'en continuaient pas moins de régir la vie du peuple maghrébin. La première tâche était donc pour lui de dépersonnalisation. Elle fut poursuivie avec constance et pendant des décades : tout moyen d'expression sérieux était pratiquement interdit aux Maghrébins.

Il faudra attendre la fin de la première guerre mondiale pour voir renaître dans des conditions difficiles une expression maghrébine. Celle-ci se manifeste d'abord par la presse. Dans l'impossibilité de refouler les espoirs que la guerre et la propagation commençante des idées nationalistes avaient fait naître, les autorités coloniales autorisent la parution de quelques organes dits « indigènes » qui fonctionnent en réalité comme soupapes de sûreté. Tous ont une vie plus ou moins agitée. En Algérie l'éventail des opinions va de la simple revendication de quelques droits dont on attend la réalisation à l'intérieur du système (la voix indigène) jusqu'à l'exigence de l'indépendance pure et simple, plus ou moins voilée dans l'expression (l'Etoile Nord-Africaine) en passant par quelques formules intermédiaires (Iqdam, la Défense, Egalité qui deviendra plus tard « La République Algérienne »).

Pour contester l'ordre colonial, la langue employée est celle du colonisateur. Quelques organes en langue arabe s'adressent à un nombre relativement restreint de lecteurs. Mais en réalité le public atteint est beaucoup plus considérable et pratiquement s'étend à tout le peuple maghrébin. En effet, ceux qui savent lire expliquent à ceux qui ne savent pas, et pour ainsi dire, par osmose, tout le monde finit pratiquement par avoir part à l'information, voire à l'endoctrinement.

Pendant ce temps, la véritable production littéraire est pratiquement inexistante. Aussi bien est-ce une gageure que d'écrire dans le contexte colonial des années 20 et 30. Le régime est ainsi fait qu'il ne peut souffrir que le dithyrambe. Il condamne donc toute production éventuelle à être une littérature du mensonge ou de l'inconsistance. De fait il y a eu pendant cette période quelques romans écrits par des Maghrébins. Production décevante qui n'aborde jamais les vrais problèmes, et pour cause, mais qui, pire encore, voit la société maghrébine, de l'œil même dont la voit la minorité européenne, c'est-à-dire avec un coefficient de dépréciation qui s'étend indistinctement à toutes ses manifestations et dans le meilleur des cas en donne une description ethnographique, c'est-à-dire extérieure et chosifiée. Tels sont les romans de Hadj Hamou Abdel Kader, « Aziza » de Djamilia Debèche, « Boulanouar » de Zenati, d'autres encore. C'est une littérature que l'on pourrait qualifier d'indigène au sens péjoratif du terme parce que plus ou moins inconsciemment elle s'acceptait telle.

En somme, une littérature en arabe littéraire quasi inexistante ou reléguée dans des genres traditionnels, assez coupée de la réalité vécue du peuple maghrébin, une production en français ou purement journalistique et tenant davantage de l'activité politique que de la création littéraire, ou entièrement aliénée, dans l'un et l'autre cas toujours contrainte.

Cependant la voix du peuple maghrébin, toute offusquée qu'elle soit, continue de s'exprimer dans un genre qui, il est vrai, à première vue peut paraître mineur. En effet, pendant tout ce temps elle s'est réfugiée dans la semi-clandestinité de la tradition orale. Celle-ci s'est exprimée surtout dans la poésie, laquelle

était doublement inaccessible aux puissances colonialistes : d'abord parce qu'elle passait de bouche à oreille, sans qu'à peu près jamais aucun écrit l'ait consignée; ensuite parce que composée en arabe ou en berbère, langues du pays que l'occupant méprisait trop pour se donner la peine de les apprendre.

Il est évident que les conditions précaires et menacées de sa manifestation ne pouvaient permettre à cette poésie de prendre un plein essor. Elle est populaire presque toujours. Elle reste souvent près des choses et des événements en ce qu'ils ont de plus particulier. Elle n'en demeure pas moins comme la preuve vivace d'une fidélité qui pour être sourde et contrainte n'en est que plus enracinée.

La conquête française est suivie pas à pas, commentée : les victoires sont chantées, les défaites plaintes ; le moindre événement donne lieu à un récit, une complainte que les poètes ambulants ( meddah ) transportent de tribu en tribu, de marché en marché. Les foules s'assemblent autour d'eux dans un véritable acte de communion.

Après la conquête, cette veine, malgré les entraves que les autorités coloniales tentent d'y apporter de plusieurs façons, continue de produire. Pendant plus d'un siècle la poésie populaire va donner de presque tous les événements de l'histoire maghrébine une version nationale qui spontanément corrige les mensonges, le silence, les demi-vérités d'une presse coloniale aux ordres et d'une littérature écrite quasi inexistante.

On ne saurait trop exagérer le rôle de cette production orale. Pendant la période euphorique de la colonisation, c'est-à-dire en gros entre 1870 et 1930, les peuples maghrébins étaient privés de tout moyen d'expression. Pire encore, en Algérie, une tentative massive et systématique de dépersonnalisation était entreprise. Les anciens ordres politiques, sociaux, religieux, culturels de la société algérienne avaient été réduits à néant. Les anciennes écoles koraniques avaient pour la plupart disparu, celles qui restaient végétaient dans le demi-obscurantisme sous la surveillance des autorités. Les organes de presse proprement algériens étaient rares, toujours menacés, contraints et de toute façon ne touchant qu'une frange étroite de lettrés. La société algérienne risquait de perdre jusqu'à la conscience de son identité.

Dans ces conditions, la littérature populaire a pendant plus d'un siècle constitué un véritable refuge de la personnalité du peuple algérien et de ses aspirations. Les chroniques versifiées des événements qu'elle a prodiguées continuent pendant ce temps à jouer un rôle certainement considérable, parce qu'elles permettaient, en même temps que l'intégration du peuple algérien, la sauvegarde des valeurs dont la pérennité allait grandement aider à la réussite de la Révolution Algérienne entamée le 1er novembre 1954.

Parallèlement à cette création pour ainsi dire spontanée du peuple, un mouvement naît qui va beaucoup contribuer à renouer la tradition maghrébine avec ses sources islamiques. Le mouvement des oulémas entreprend en effet la double tâche d'épurer un Islam encombré de scories rétrogrades (maraboutisme, culte des saints) et de propager l'étude de la langue arabe, jetant ainsi les bases d'une libération culturelle qui sera étroitement imbriquée avec le mouvement de libération politique.

La seconde guerre mondiale va accélérer considérablement le mouvement vers la libération nationale et permettre du même coup l'éclosion d'une littérature authentiquement maghrébine, même quand, comme c'est presque toujours le cas, l'instrument est la langue de l'occupant.

On va en effet en l'espace de quelques années assister à l'éclosion d'une série, relativement dense, de romans maghrébins radicalement différents de ce qu'on avait constaté jusque-là.

Feraoun, Dib, Mammeri, Kateb, Haddad, Djebbar et Bourboune sont algériens, Sefrioui, Chraïbi sont marocains, Memmi est tunisien. Mais la communauté non seulement du climat physique et humain mais aussi d'aspirations entre leurs œuvres est évidente et, par-delà la diversité de leurs tempéraments, révèle un accord profond, si bien qu'il est légitime de les étudier ensemble.

Leur œuvre en effet, est pour l'essentiel centrée sur le mouvement d'une double libération, qu'il est intéressant de faire ressortir. Le sujet essentiel de toutes ces œuvres est la confrontation entre la société traditionnelle et l'ordre colonial. Cette confrontation est incarnée dans l'histoire de quelques destins individuels. On trouve naturellement dans le détail toute la diversité due à la différence des tempéraments et quelquefois l'ambiguïté qui est celle même de la vie, mais on peut dire que, quant au fond, le schéma présenté par les différents écrivains est unique et se ramène à un mouvement en quatre temps.

Tous commencent dans un premier temps par la peinture, un contact brutal, souvent dramatique, d'un personnage sorti de la société traditionnelle avec le monde occidental. L'épreuve est si déroutante que, dans un second temps, le héros se retourne contre sa propre société pour la condamner. Mieux, il entame un mouvement vers la société coloniale auréolée de tous les prestiges du régime et voudrait se fondre en elle, mais celle-ci le repousse évidemment et c'est le troisième temps. Le quatrième temps est celui du retour et de la prise de conscience: le personnage maintenant éclairé sur la nature véritable du système colonial s'en libère et revient aux valeurs nationales qu'un instant il avait été tenté de refuser; mais ce retour se fait désormais avec discernement; des traditions ancestrales il n'accepte pas tout indifféremment parce qu'il est aussi libéré des tabous stériles de tout ce qui dans les valeurs anciennes était caduque ou rétrograde. Ainsi Dris Ferdi se libère pour la révolte dans un roman qui s'appelle significativement « Le passé simple », Benillouche (« La statue de sel ») par le refus: « Je refuse l'Occident », Arezki en brûlant symboliquement les livres menteurs où il a un instant aliéné son destin (Le sommeil du Juste), Lakhdar par une longue quête du plus authentique de soi (Nedjma), Hamid Serrad (L'Incendie) par l'action politique et syndicale.

Mais, sans doute, est-ce d'une autre façon, pour ainsi dire indirecte, que ces œuvres ont une valeur libératrice dans le contexte du système colonial où elles ont éclos. En effet, jusque-là, la société maghrébine n'avait aucune existence reconnue: ni dans les lois, ni dans les faits, ni dans la littérature: on lui refusait toute identité, à plus forte raison lui déniait-on toute valeur. Or, pour la première fois, la littérature nord-africaine parle des nations maghrébines comme de réalités existantes, dans l'histoire et la vie desquelles la colonisation européenne n'est qu'un accident tragique. Les termes du problème sont renversés: jusque-là les seules

réalités, les seules valeurs qui servaient de référence étaient celles de la colonisation et le monde maghrébin était défini par rapport à elles, toujours négativement. Le roman maghrébin redresse, à tout le moins dans le domaine qui est le sien, un monde qui marchait jusque-là sur la tête. Il présente la vie des hommes maghrébins comme étant la réalité essentielle et le colonialisme comme un accident, une anomalie transitoire.

Les œuvres des écrivains maghrébins ont posé comme un fait établi, la personnalité maghrébine dans le domaine de l'art avant qu'elle soit réalisée dans le domaine politique. La plupart ont été traduits dans beaucoup de langues étrangères. Leur seule existence frappait de nullité le système de vérités fallacieuses sur lesquelles était fondé le régime colonial, puisque toutes portaient du postulat que les nations maghrébines existaient et du principe que leur asservissement n'était qu'une épreuve douloureuse mais provisoire.

Pendant la Révolution Algérienne, une génération d'écrivains, jeunes et moins jeunes, surtout des poètes, orchestrent les épisodes de la glorieuse épopée du peuple algérien: Bachir Hadj Ali, Djâmal Amrani, Jean Senac, Henri Kréa.

Les œuvres qui ont paru en français ne sont pas radicalement différentes de celles de la période précédente. Elles sont pour la plupart dues aux écrivains de la première génération. C'est peut-être une des raisons pour lesquelles elles continuent, sans y introduire de changements fondamentaux, l'œuvre entamée après la deuxième guerre mondiale. Un certain nombre prennent pour sujet ou pour cadre la guerre de libération: ainsi de Dib « Le Talisman (1965) », de Mouloud Mammeri « L'Opium et le Bâton (1965) », de Kateb Yacine « Le polygone étoilé (1966) » auxquels il faut joindre différents témoignages de M. Mhamsadji « Le silence des cendres », d'Abdel Hamid Benzine « Journal de marche ».

Les œuvres sont cependant moins nombreuses. Il semble que cette littérature traverse comme une période de recueillement dont nous essaierons par la suite de trouver les raisons.

Au sud du Sahara le mouvement littéraire a répondu aux mêmes exigences profondes tout en empruntant des voies spécifiques pour se manifester. Il est apparu simultanément ou successivement comme une entreprise d'affirmation de soi (surtout en poésie) de récupération de soi (surtout dans les œuvres ethnographiques et historiques) de libération enfin (surtout dans le roman).

Au départ le mouvement de renaissance a offert cette originalité d'être à la fois antillais et africain. Sans même parler des lointains précurseurs (Le Haïtien Oswald Durant a écrit en 1834 le premier poème en créole: Choucouné), on peut dire que la première œuvre qui inaugure la nouvelle littérature noire est « Batouala », roman de René Maron qui en 1921 obtint le prix Goncourt. René Maron est un administrateur d'économie d'origine martiniquaise. Il a de propos délibéré choisi d'écrire en Batouala un roman africain; il prend le parti des noirs, écrit à la manière africaine (en particulier les descriptions) et systématiquement cherche le pouvoir magique des mots, renouant en cela avec une tradition africaine. On peut dire de lui qu'il est le précurseur de la négritude.

Parallèlement, à Paris, des groupes culturels où se côtoient africains et antillais affirment les valeurs noires: « Légitime Défense », le groupe de « l'étudiant noir »; celui de la revue « Volontés » (1939). C'est cependant la parution

en 1939 de « Cahier d'un retour au pays natal » d'Aimé Césaire qui ouvre l'ère de la négritude, que d'autres poètes vont chanter : Senghor, David Diop, les Malgaches : Rabearivelo, Jacques Rabemananjara, Ranaivo.

Cependant, c'est surtout après la seconde guerre mondiale que le mouvement va s'étendre et se structurer. Le premier numéro de « Présence Africaine » paraît en novembre 1947. La revue sert de confluent à toutes les tendances comme à tous les tempéraments. Cet éclectisme s'explique naturellement par la nécessité de se récupérer avant de se définir. Du reste en 1949, la revue se double d'une maison d'édition destinée à faire paraître des œuvres africaines.

Entre temps, Jean-Paul Sartre, dans « Orphée Noire », étude qui sert de préface à la « Nouvelle anthologie de la poésie nègre et malgache » (1948) propose une brillante codification de la notion de négritude et lui donne en quelque sorte un fondement théorique.

En effet, les prises de position et quelquefois les polémiques auxquelles a donné lieu la négritude sont une preuve de sa vitalité et du fait qu'elle libérait les valeurs noires d'un déni séculaire, qu'enfin elle posait le problème d'un point de vue réellement africain. En effet, même les deux positions extrêmes se reconnaissaient du moins une base de départ et des visées communes. L'une qui est celle des créateurs de la notion, en particulier de Senghor, affirme l'existence de quelques constantes africaines (par exemple celle d'une perception intuitive des vérités qui peut aller plus au fond que l'usage de la raison occidentale qualifiée de discursive) dont le maintien et le développement contribuent à enrichir le patrimoine de l'humanité. L'autre craint qu'à trop préciser et durcir la définition, dont quelquefois ils vont jusqu'à nier le bien-fondé, on ne s'y enferme du même coup comme dans un ghetto culturel au grand bénéfice d'un néo-colonialisme de l'esprit.

En réalité, les deux positions ne sont pas aussi tranchées, chacune d'elles introduit dans l'expression de sa thèse des nuances qui l'adoucisent et en définitive la rapprochent du point de vue contraire. En effet, les tenants les plus intransigeants de la négritude ne peuvent nier qu'une culture et un système de valeur ne sont jamais des données éternelles, qu'au contraire elles évoluent et s'enrichissent au contact d'autres cultures. Mais parallèlement ceux qui la contestent le plus énergiquement reconnaissent qu'elle a été, un moment, véritablement libératrice, qu'elle était sous sa forme dure une étape peut-être indispensable, qu'en tout état de cause elle aura permis un effort de réflexion fécond, dût cet effort aboutir à la condamnation même de la notion qui l'avait suscité. Là encore sans doute la formule de Sartre définissant la négritude « le temps faible d'une progression dialectique » qui doit déboucher sur « la réalisation de l'humain dans une société sans race » est-elle une utile indication.

De toutes façons, la réhabilitation de la civilisation africaine va être poursuivie désormais de diverses façons. Césaire dans son « Discours sur le colonialisme » (1950) lui donne un caractère délibérément outrancier : « Pour ma part, je fais l'apologie systématique des civilisations para-européennes ! Je fais l'apologie systématique des sociétés détruites par l'impérialisme ».

D'autres écrivains, ethnographes, historiens vont plutôt à la recherche des sources. Les œuvres et les prises de position de quelques ethnographes avaient ouvert la voie, en particulier Léo Frobenius, Delafosse, Théodore Monod. Sans

doute, l'œuvre la plus caractéristique en ce domaine est-elle celle de Jomo Kenyatta: *Facing Mount Kenia* (1937). La production devient vite abondante. Ainsi Paul Hazoumé dans « L'âme du Dahoméen révélée par sa religion » (1957), Maximilien Quenum dans « Au pays des Fons » (1938) explorent le domaine religieux, Cheikh Anta Diop dans « Nations nègres et culture » (1954), « L'unité culturelle de l'Afrique » (1959) et « l'Afrique Noire pré-coloniale » (1960), le domaine historique et culturel.

Plus nombreux sont ceux qui tentent de préserver et faire revivre la littérature orale traditionnelle et tout l'héritage des griots, Birago Diop fait paraître « Les Contes d'Amadou Koumba » (1947), puis « Nouveaux contes d'Amadou Koumba » (1958), Fily Dabo Sissoko publie « Sagesse noire » (1953), recueil de proverbes et « Harmakhis » (1955), recueil de poèmes, Bernard Dadié recueille des contes dans « Le pagne noir » (1955) et « Légendes africaines » (1957), ainsi que M. Quenum dans « Trois légendes africaines », Julien Alepini dans « Légendes et contes du Dahomey ». Des proverbes sont rapportés par Dika Akwa dans « Bible de la sagesse bantoue », Alexandre Adandé dans « Sagesse gnomique », D.T. Niane redécouvre l'épopée de Soundiata.

Tous ces auteurs ne tentent pas seulement de sauver et révéler des formes de culture, par-delà le simple inventaire ils cherchent dans les productions traditionnelles la base et les éléments d'un développement ultérieur : « L'arbre, dit Birago Diop, ne s'élève qu'en enfonçant ses racines dans la terre nourricière ». Certains vont même jusqu'à tenter d'en dégager une éthique et M. Dadié lors du deuxième congrès des écrivains et artistes noirs, fait un exposé sur « Le conte, élément de solidarité et d'universalité ».

On peut considérer comme procédant de la même veine un certain nombre de romans qui retracent la réalité africaine telle qu'un Africain la voit de l'intérieur. Ainsi de Nazi Boni « Crépuscule des temps anciens » (1962), de Tchibamba « Ngando » (1948), de Malonga « La légende de Mpfoumou Ma Mazono » (1954), et surtout de Camara Laye « L'enfant noir » (1953) et « Le regard du roi » (1954).

Ces œuvres se veulent à la fois peinture fidèle et réhabilitation : « Je ne veux rien dire de plus et je n'ai relaté que ce que mes yeux ont vu » (C. Laye). « Cet ouvrage est l'expression de la vie paysanne, religieuse, guerrière et sentimentale d'un peuple en action ! L'Afrique ne serait pas l'Afrique si elle avait honte d'un passé où elle doit puiser la sève indispensable à sa réédification » (N. Boni).

De même, des poètes font entendre souvent avec talent les voix de l'Afrique: Tchikaya U'Tamsi dans « Feux de brousse » (1953), « Epitome » (1962), Bolamba dans « Esanzo, chants pour mon pays » (1962), Bernard Dadié dans « La Ronde des jours ».

Cependant, les polémiques qu'a soulevées dans *Présence Africaine* « L'enfant noir » de C. Laye montrent assez que déjà il était devenu difficile et presque impossible de parler de l'Afrique, abstraction faite de la réalité coloniale qu'elle subissait. Déjà B. Dadié, David Diop, entre 1948 et 1955 tentent une poésie plus militante.

Mais c'est surtout dans le roman genre né plus tardivement que le présent va peser de tout son poids et faire du même coup de la littérature africaine une littérature de combat. Tous les aspects de la réalité coloniale y sont dépeints du

point de vue du colonisé. Ainsi Mongo Beti, dans « Ville cruelle » (1954) décrit les méfaits du pacte colonial, et dans « Le pauvre Christ de Bomba » (1956), « Le Roi miraculé » (1958), l'échec des missionnaires chrétiens; Ferdinand Oyono dans « Une vie de boy » (1956), « Le vieux nègre et la médaille » (1956). Certaines œuvres prennent même leurs sujets dans les événements politiques les plus récents. Ainsi « Climbié » de B. Dadié, « Les bouts de bois de Dieu » de Sembène Ousman.

En réalité, malgré les polémiques qui sont intervenues autour de la conception que l'on devait se faire du roman africain, les deux formules qui ont été proposées entretiennent entre elles un rapport de complémentarité dialectique : la peinture, même jugée prudente et inactuelle d'une vie africaine qui n'en est pas moins authentique (l'Enfant noir) est une autre forme de contestation de l'ordre colonial récusé et combattu par les autres (ô pays, mon beau peuple). Il restait à faire la synthèse constructive des éléments positifs contenus dans l'une et l'autre voie, la peinture idyllique d'une Afrique où le phénomène colonial serait quasi inexistant étant aussi irréaliste qu'un long constat de faillite qui ne propose aucune issue.

Cette synthèse, déjà avant les indépendances africaines mais surtout après, divers écrivains l'ont tentée. Aussi bien, ceci semble devoir être l'aboutissement logique de ce long effort de libération africaine. Des essais ont été faits. Quoi qu'il en soit, des affirmations de Trilles dans « L'âme des Pygmées d'Afrique » ou surtout de Tempels dans « La philosophie bantoue », on assiste à un mouvement de pensée chrétienne ou néo-chrétienne qui n'est pas sans incidences sur le plan politique. D'inspiration islamique sont : « Tierno Bokar » d'Hampaté Ba et « L'aventure ambiguë » de Cheikh Hamidou Kane. Marxistes enfin sont Abdoulaye Li « Les masses africaines et l'actuelle condition humaine » (1956), Maghemout Diop.

Dans cette perspective, la thèse de Sartre affirmant qu'« à chaque époque les circonstances de l'histoire élisent une nation, une race, une classe pour reprendre le flambeau » et qu'en autre temps les peuples noirs sont désignés pour « pousser le grand cri nègre d'une telle raideur que les assises du monde en seront ébranlées » reste d'actualité. Il est évidemment trop tôt pour juger du bien-fondé de cette théorie. Il n'en reste pas moins qu'après les indépendances des Etats Africains, la littérature africaine, tant au nord qu'au sud du Sahara, a accusé un certain ralentissement. Le phénomène, par sa brusquerie et sa généralité, a éveillé la curiosité des observateurs étrangers et l'intérêt inquiet des Africains eux-mêmes.

Il y a là en effet comme une irritante contradiction. La liberté retrouvée, celle même que beaucoup d'œuvres africaines revendiquaient, quelquefois avec véhémence, aurait dû être un ferment, un climat propice à l'éclosion littéraire. On était en droit de se demander, avec inquiétude, si les voix africaines ne parviennent à se faire entendre que dans la contrainte et si les écrivains se tairaient dès lors que leur était enlevée la manne littéraire de la dénonciation du colonialisme.

Le phénomène est d'autant plus grave qu'il ne se limite pas à un pays ou à un écrivain. C'est dire que les causes ne sont pas l'effet du hasard mais de conditions à la fois profondes et générales, qu'il est tentant, voire nécessaire, de rechercher. Il est probable que cela ressort autant de l'étude sociologique que de l'analyse

littéraire. Néanmoins, quelques faits peuvent contribuer grandement à éclairer, sinon tout à fait résoudre, le problème.

Certaines de ces causes sont d'ordre matériel. Ainsi quelques-uns parmi les écrivains qui ont publié avant 1958 ont été accaparés par des tâches de gouvernement ou d'administration dans les nouveaux Etats indépendants.

D'autre part, les Etats africains qui ont récemment accédé à l'indépendance sont encore fragiles. Ils vivent tous un état de transition d'où toute confusion n'est pas exclue. Les nécessaires accommodations se font quelquefois dans les convulsions. Dans ces conditions certains écrivains africains peuvent sentir que leur fonction, si elle n'a pas changé fondamentalement, est appelée à prendre d'autres formes que celles d'une production littéraire de style européen, à base souvent de révolte ou de revendications. Une certaine critique européenne demande à cor et à cri à l'écrivain africain de continuer dans une Afrique désormais libre à mener le combat dans les mêmes formes que du temps de la domination coloniale. C'est continuer à poser le problème et à le résoudre dans une optique européenne comme si les réalités africaines n'étaient jamais qu'une force d'appoint à la solution des vrais problèmes qui eux sont en Europe ou en Amérique.

Les écrivains africains se doivent de refuser aussi ce néo-paternalisme de l'esprit parce que de même qu'ils ne doivent pas cultiver une spécificité à tout prix, en définitive stérile, ils ne peuvent non plus l'ignorer absolument et pour des problèmes africains adopter nécessairement la solution élaborée ailleurs et dans un contexte différent.

En ce qui concerne en particulier la littérature africaine d'après les indépendances, si elle semble marquer un temps d'arrêt, c'est que des problèmes nouveaux se posent à elle, des problèmes ignorés de ceux qui prétendent lui donner des leçons. En particulier l'écrivain africain est appelé maintenant à se définir, dans un contexte absolument neuf et ce n'est pas toujours chose aisée. Se définir c'est pour l'essentiel résoudre la série d'ambiguïtés qui étaient jusqu'ici sa condition : il parle une langue africaine et écrit dans une langue étrangère qui de surcroît est celle des colonisateurs. Il voudrait ou il faudrait parler à un public africain qui est son public naturel mais l'écrasante majorité de ses lecteurs est faite d'Européens et, lors même qu'il écrit, il le sait ; il redit des réalités, des hommes et des sentiments africains dans une expression élaborée au cours des siècles dans le contexte d'une civilisation tout à fait différente : ou bien il veille aux mots et il trahit les choses et leur âme (et peut-être la sienne propre), ou bien il est fidèle aux choses et il brise les mots jusqu'au non-sens et la laideur, ou bien à la limite, l'expression même lui fait défaut et il frappe à côté du réel ou en deçà.

Jadis, il pouvait se laver du reproche de s'installer, quelquefois avec complaisance, dans tant d'équivoques, en plaidant qu'elles lui étaient imposées. Mais le recouvrement de la liberté lui enlève la justification de la contrainte, du moins en théorie. Force lui est de procéder comme au remembrement de sa personnalité, dont les éléments jusque-là accordés dans un complexe instable, voire contradictoire, ont explosé du fait de l'indépendance recouvrée. Après 1958, le premier soin de l'écrivain africain c'est d'abord de refaire l'unité d'une condition atomisée.

On lui demande de chanter, de briser des chaînes, de pourfendre des mythes, en un mot de poursuivre la libération. C'est sa vocation, et il le sait, mais il lui faut d'abord fourbir ses armes. Et les questions qui en ce premier stade se posent à lui ne sont pas toutes aisées à résoudre. En particulier le dilemme du choix d'une langue demeure : faut-il sacrifier l'audience à l'authenticité ou l'inverse ? en d'autres termes faut-il, pour aller aux choses et surtout aux hommes d'Afrique, revenir à l'emploi d'une langue africaine, et se condamner du même coup à n'être entendus que de quelques-uns ; ou bien faut-il continuer à écrire en français ou en anglais et accepter par là même d'être coupé de la masse de son peuple ? si même il adopte cette dernière solution comme étant l'effet de sa condition objective, l'écrivain ne peut s'empêcher de sentir qu'il ne peut plus écrire avec les mêmes intentions et selon la même formule que du temps du régime colonial.

Il y a en effet, par-delà ces raisons somme toute accidentelles, des motifs (et à vrai dire un motif) plus profond. L'ordre colonial, du moins sous sa forme classique, est mort. L'ordre nouveau n'a pas encore eu le temps de se confirmer. Toutes les sociétés africaines connaissent une période de restructuration selon des normes et un rythme différents, mais toutes traversent un état de transition. Pour toutes, l'heure est davantage à la construction ou à la recherche d'une formule, c'est-à-dire à une activité plus politique ou scientifique que proprement littéraire. Il est difficile de peindre le mouvement, sinon en ahanant à le suivre au jour le jour par l'article de presse ou le pamphlet. L'élaboration littéraire suppose une décantation plus grande des événements et comme une distanciation par rapport à la réalité.

C'est poser le problème de la libération dans la littérature africaine en ses véritables termes. Si toute littérature est par essence libératrice, il était relativement plus facile de faire œuvre d'écrivain dans le contexte manichéen d'une situation coloniale. Jadis l'obstacle à la libération était extérieur et visible. Aujourd'hui les Africains sont enfin libres de choisir puis de construire leur condition. Les obstacles qui s'opposent désormais à la libération de l'homme africain sont en lui. Il est devenu singulièrement plus difficile de donner une image littéraire de situations en mouvance perpétuelle, tant il est vrai qu'il est plus aisé de refuser les autres que de se libérer soi-même.

C'est pour cela qu'il y a actuellement deux espèces d'œuvres africaines : celles qui, parce que la société africaine, en si peu d'années voire de mois, n'a pas pu changer fondamentalement, continuent de la peindre avec les couleurs et les formules d'antan, poursuivant en quelque sorte sur la lancée ancienne, et celles qui déjà tentent de débrouiller le chaos des temps nouveaux et à tout le moins de le rendre.

C'est la meilleure preuve que la littérature africaine est à la veille d'une mutation, du reste déjà entamée dans certaines œuvres écrites depuis les indépendances.

Le problème donc demeure, les écrivains africains ont plus que jamais conscience de leur vocation et c'est par souci d'y répondre qu'ils entendent ne point tricher avec la vérité et travailler dans l'ombre le temps qu'il faudra pour qu'elle se distingue de ses faux semblants.

Ce n'est plus au problème de la libération de l'homme colonisé qu'ils sont confrontés mais de l'homme tout court. Il n'est pas exclu que les conditions

particulières à l'Afrique dans lesquelles cette libération doit se faire apportent au problème quelque lumière et au combat quelques appoints.

Une conclusion plus générale dès lors semble s'imposer. Après une période de recueillement l'Afrique en est maintenant arrivée à un point de mutation où, l'obstacle de la sujétion politique étrangère ayant disparu, il convient maintenant de donner à la libération nationale un contenu positif. Il est évident que le stade précédent a déjà entamé cette entreprise. En tant qu'il est à la fois contestation d'un ordre et récupération d'une identité il est sous-tendu par l'adoption exprimée ou implicite d'un certain nombre de valeurs. Il n'en reste pas moins qu'à ce stade l'accent était mis surtout sur les éléments de résistance et de refus. Il est clair que ce travail de déblaiement était indispensable et que sans ce préalable il n'y aurait pas d'œuvre de construction possible.

Cependant, il convient de voir clairement que se crisper sur des valeurs de résistance peut occasionner à l'évolution des sociétés africaines un retard considérable dans le domaine de la culture comme dans tous les autres. En définitive se fixer comme but le refus d'un ordre est une forme de dépendance de cet ordre, puisque celui qui refuse continue de se définir, en quelque sorte en creux, par rapport à ce qu'il refuse.

En définitive le meilleur moyen de lutter contre le néo-colonialisme ou les formes subtiles prises par l'impérialisme depuis peu est d'élaborer la véritable culture que sous-tendent les nouvelles valeurs que les peuples asiatiques et africains ont puisées dans les richesses d'un lointain passé et dans les leçons d'un combat récent pour le recouvrement d'elles-mêmes. Cette tâche qui attend maintenant les écrivains d'Afrique et d'Asie est la dernière forme et la plus exaltante du combat pour la libération qu'ils ont mené jusqu'ici.

\* in Œuvres Afro-asiatiques . V. 1, n° 1 , Mars 1968, Le Caire.

## LITTERATURE ORALE :

### L' AHELLIL

L' *ahellil*, manifestation à la fois musicale, littéraire et chorégraphique, célébré comme un spectacle profane en même temps qu'une cérémonie quasi religieuse, constitue le genre spécifique du Gourara. L'analyse suivante, en distinguant les aspects musicologiques et littéraires pour la clarté de l'exposé, mutile un mode d'expression en réalité total et intégré.

Les similitudes entre l'*ahellil* et le genre voisin de la « *tagerrabt* » sont telles qu'une étude de l'un serait incomplète sans l'étude de l'autre, au moins sur certains points. La distinction est en tout cas nette à la fois dans la réalisation de chacun des deux genres et la conscience des individus. L'*ahellil* a un caractère plus solennel: il s'exécute debout, le plus souvent dans un lieu public, souvent à l'occasion de fêtes religieuses. La *tagerrabt*, plus intime, est célébrée à l'intérieur à l'occasion de fêtes domestiques. Les exécutants sont assis. A part cela airs et textes sont souvent (mais pas toujours) les mêmes.

C'est la nuit que l'une et l'autre s'exécutent de préférence. Le nombre des *ahellils* est théoriquement fini. Le chiffre avancé par les informateurs varie entre 60 et 100. Quoiqu'un certain nombre de ksour revendiquent un genre et un lot particuliers d'*ahellil*, dans la pratique on peut dire qu'il existe un répertoire pour ainsi dire classique commun à tous les points du Gourara, auquel on peut ajouter un certain nombre, toujours modique, d'*ahellils* locaux. Du reste la revendication de spécificité porte uniquement sur le texte.

Il en est, en effet, de chaque *ahellil* particulier comme de l'ensemble du répertoire : chacun d'eux comporte une masse variable que l'on retrouve à peu près partout, à laquelle une région ou un ksar donnés peuvent ajouter des strophes qui leur sont particulières.

On a pu dénombrer 46 titres d'*ahellil* <sup>(1)</sup> et 23 de *tagerrabt*, parmi lesquels 18 sont identiques aux airs d'*ahellil* et 5 sont différents. Beaucoup sont des formules arabes et stéréotypées, un petit nombre sont en zénète. La plupart ont été enregistrés, les plus importants plus d'une fois. Les textes de 34 d'entre eux ont été transcrits, certains sous plus d'une version. Ils ont été recueillis en 5 endroits différents : Kali-Ajdir-Charouine-Zaouïat Debbagh et Guentour. La répartition est suffisamment variée, elle est loin d'être exhaustive <sup>(2)</sup>.

Les textes sont de longueur inégale. Autant qu'à la variété réelle du genre le phénomène est dû aussi à l'inégale compétence des informateurs. Les 5 versions recueillies de « Mamma Laazari » ont respectivement : 12, 26, 32, 36, et 54 vers, les 4 versions de « Salamo » ont : 13, 17, et deux fois 32 vers. Ces deux *ahellils* sont parmi les plus classiques.

La langue employée est en général le zénète, mais des passages entiers sont en arabe : en ce cas il s'agit surtout des formules, pour ainsi dire, « conventionnelles » de la langue religieuse. Le zénète exprime indifféremment les vérités de

la foi et les sentiments plus personnels, la distinction n'ayant évidemment rien d'absolu.

La plupart des *ahellils* sont anonymes, du moins dans l'état actuel de l'information. Un certain nombre est attribué à des auteurs connus : ainsi parmi ceux qui ont été transcrits 4 ont été composés respectivement par Moulay Lahsen de Charouine (arsoul a sidi), Dima Aibi (louahid a mouлана), Lalla Meryama (sellallah aalik a sidna), Yajja Baali (lall inou). La tradition a gardé le souvenir d'autres auteurs : Belkheir des Hamyan - Sidi Moussa Ou Elmessaoud - Lalla Dima, fille de Sidi Moussa, qu'il ne faut pas confondre avec Dima Aibi, Sidi Mohammed Ou Abdelhay. Il est difficile de dire si la chanteuse réputée Dada Hassa, morte vers 1956, composait en même temps une partie de son répertoire. Hasard ou expression d'un caractère particulier, la proportion des auteurs femmes est ici plus importante que celle des hommes.

La diversité quelquefois sensible des versions peut dès lors avoir une double raison : une circonstancielle due à l'insertion de passages relatifs à des événements historiques dont la tradition garde plus ou moins longtemps le souvenir, une autre pour ainsi dire littéraire dans la mesure où un auteur exprime dans un *ahellil* des idées et des sentiments personnels.

C'est dire que d'une façon générale l'*ahellil* est un phénomène vivant, mobile, où sédimentent à mesure des apports d'origine et d'époques diverses, que l'analyse ne peut pas toujours aisément distinguer. Certains *ahellils*, et dans chaque *ahellil* certains passages, sont manifestement récents, d'autres réfèrent à une époque plus ancienne, sensiblement antérieure au XIV<sup>e</sup> siècle pour quelques-uns. En sorte que l'*ahellil* est en renouvellement à peu près constant.

Malgré la somme d'informations recueillies une explication pleinement satisfaisante de l'*ahellil* est encore difficile à donner. Il est fait de trop d'équivoques et quelquefois de contradictions, la première ambiguïté, celle qui probablement est la plus décisive, est celle de sa destination : cérémonie religieuse ou fête profane?

Un certain nombre de données plaident en faveur de la première hypothèse. D'abord le nom dont l'aire d'extension, avec des sens remarquablement voisins, est considérable, couvrant le domaine hamito-sémitique presque tout entier. En berbère du Moyen Atlas, *ahellil* désigne une forme de poésie religieuse ; de même en *tamahaq* où « *ahellil s mess inegh* » (*ahellil* au nom de Notre Seigneur) est en même temps le nom d'un genre (religieux) et d'un rythme poétique ; en kabyle « *ihellalen* » désigne les groupes de jeunes qui, les soirs de ramadhan se réunissent pour se divertir et chanter avant d'aller réveiller les dormeurs pour le repas de la nuit. En arabe classique le « *tehlil* » consiste à répéter en litanie plusieurs fois la formule islamique de la confession de l'unité de Dieu (*la ilaha ila Allah*). En hébreu enfin, et ceci, nous allons le voir, n'est pas le moins significatif, le terme *tehelim* sert à désigner les psaumes (sens premier : louanges ; d'une racine *hilel* = louer).

Par ailleurs, c'est principalement au cours de certaines cérémonies religieuses, en particulier les pèlerinages réguliers aux saints, qui rassemblent des foules souvent considérables, que se célèbre l'*ahellil*. Beaucoup des auteurs connus sont des marabouts. Parmi les 34 titres d'*ahellil* recueillis 13 réfèrent à Dieu, 11 au

Prophète, 1 à sa fille Fatima, 1 à la Vierge Marie, 1 au grand patron de tous les saints musulmans : Abdelkader El Djilali, et 1 à un saint local : Sidi Amar. Même si le texte ne correspond pas nécessairement au titre, tant s'en faut, le seul fait de placer en exergue une référence islamique est par soi-même un indice révélateur.

A l'intérieur même de l'*ahellil* les thèmes religieux constituent une part très importante. Ils se présentent principalement sous trois formes : des éléments d'orthodoxie musulmane (profession de l'unité de Dieu, de sa toute-puissance, de son éternité face au monde éphémère) ; d'autres issus plus spécialement de l'enseignement mystique, soit sous la forme savante (amour passionné de Dieu), soit sous la forme populaire (culte des saints, en particulier marabouts locaux) ; d'autres enfin plus diffus sont l'expression d'une éthique islamique qui doit davantage à la relativement récente idéologie maraboutique qu'aux principes de la religion unitaire à ses débuts.

D'autres données fonderaient plutôt la deuxième hypothèse. D'abord la série significative des interdits : il n'est pas décent qu'un *taleb* assiste à l'*ahellil*, non plus que des parents qui entretiennent entre eux des rapports de pudeur. Un vieillard d'Ajdir, sollicité de réciter des *ahellils*, déclare expressément qu'il les connaît tous et parfaitement, mais refuse obstinément d'en dire, alléguant que seules la foi et la pratique religieuse sont importants ici-bas, montrant par-là que pour lui les deux activités sont plutôt exclusives l'une de l'autre.

Actuellement l'*ahellil* est exécuté presque uniquement par des hommes. Il est même stipulé que l'*ahellil* de Sidi Mohammed Ou Abdelhay et celui de Sidi Mohammed Ouled Elmahdi sont les deux seuls auxquels les femmes mariées peuvent assister. Mais un informateur déclare que les *ahellils* étaient jadis mixtes. Il semble que, dans la pratique, l'usage du *kif* soit assez communément associé à l'*ahellil*. Il est vrai que cette pratique est plus nettement liée à la *tagerrabt*.<sup>(3)</sup>

Enfin le deuxième grand sujet des *ahellils* c'est l'amour, l'amour profane doublant, souvent dans le même texte, celui de Dieu. Les titres en ce cas sont trompeurs : un seul y réfère expressément ( *lla jjanu* : Ma Dame Khedjidja ). En réalité dans le détail des textes à titre religieux les vers où s'expriment des amours très terrestres sont nombreux et souvent bien venus. Ceci pose un problème difficilement soluble. Dans le même morceau on passe d'un thème religieux à un autre profane sans transition ni lien apparent.

De ce point de vue l'*ahellil* apparaît comme composé d'un certain nombre de «strophes» qui peuvent se présenter dans un ordre différent selon les versions. On peut, selon les circonstances ou la compétence des chanteurs, ajouter ou retrancher des strophes. Il en est même un certain nombre qui sont pour ainsi dire mobiles passant d'un texte dans l'autre sans raison très claire : en particulier la «*besmala*», séquence de 12 distiques sous la forme (qui est-ce qui est un ? deux ?... 'rois ?..., etc...) est insérée dans un grand nombre d'*ahellils* différents. Tout se passe comme si l'*ahellil*, au lieu de présenter un texte défini, était en réalité composé d'un certain nombre de strophes, certaines fixes, d'autres mobiles, en un ordre lui-même assez variable.

Cette proposition, si elle était confirmée par des enquêtes ultérieures, ne serait pas sans intérêt dans la mesure où elle rappelle un phénomène identique dans

un autre domaine important de la production orale : les contes<sup>(4)</sup>.

Dans l'état actuel de l'information tout essai d'explication de ce caractère composite de l'*ahellil* ne peut être que du domaine de l'hypothèse. La raison en effet peut en être partiellement historique. Actuellement la totalité des *ahellils* connus portent un revêtement islamique uniforme. La région communément appelée Touat dans les chroniques, et qui comprend aussi le Gourara, a connu au Moyen Age une culture, surtout religieuse, relativement plus profonde que la plupart des autres régions du Maghreb rural. Encore aujourd'hui l'enseignement coranique est très répandu et remarquablement intégré à la vie du groupe. Ceci explique que les éléments religieux que l'on trouve dans l'*ahellil* soient souvent d'origine savante. Qu'ils soient exprimés en zénète ou en arabe, ils supposent toujours l'arrière-plan de connaissances théologiques, et particulièrement mystiques étendues.

Certains indices cependant semblent suggérer que dans un groupe jadis partiellement judaïsé des éléments d'origine hébraïque subsistent à titre résiduel<sup>(5)</sup>.

Il est difficile de dire si on peut remonter plus loin encore. La terminologie plaide pour une origine ancienne du genre, à coup sûr anté-islamique : en effet, tous les termes employés sont berbères (*abechniw* : le soliste - *tamja* : la flûte - *asi* : l'accompagnement - *taneddiht* : la coda).

Si cette hypothèse était fondée, nous aurions affaire à un genre dont les manifestations et peut-être les fonctions se sont modifiées dans le temps mais qui s'est maintenu à travers les siècles en empruntant un habit nouveau. Le phénomène de mutation fonctionnelle n'est pas rare : on en a enregistré des exemples dans des manifestations différentes de la vie sociale, mais à ma connaissance jamais encore de façon aussi expresse dans le domaine de la littérature orale.

Quoi qu'il en soit d'une hypothèse, qui de toute façon doit être plus solidement fondée, le maintien de l'*ahellil*, étant donné son double caractère de réalisation à la fois insulaire et élaborée, a besoin d'être expliqué. S'il est issu de conditions historiques à la fois précises et révolues, s'il suppose les conditions d'une culture développée et d'essence plutôt citadine, son caractère très vivant au sein d'un groupe en grande partie ruralisé, la ferveur avec laquelle on s'y adonne encore semblent paradoxaux.

De fait l'*ahellil* remplit dans la société actuelle des fonctions importantes et certaines à la limite vitales.

L'*ahellil* est un rite zénète : par la langue, la masse des exécutants, son caractère insulaire senti et vécu comme tel. Sa fonction sociale d'instrument d'intégration est évidente ; on est entre soi ; la figure idéale en est le cercle, forme parfaite de la communion, qui évolue anneaux soudés, ne s'ouvre que pour phagocyter un anneau nouveau.

Il se célèbre la nuit, c'est-à-dire au seul moment de loisir que laisse le dur travail des jardins qui prend tout le jour. Il est associé, dans l'éthique patente du groupe et sans doute aussi dans sa pratique, à une série d'éléments qui évoquent le plaisir et la joie : le chanvre indien, les femmes. L'idéologie véhiculée dans les vers d'*ahellil* est à la fois sublimante et consolatrice<sup>(6)</sup>.

Tout se passe comme si l'*ahellil* jouait un rôle de compensation. Dans la vie

réelle le Zénète du Gourara mène une vie misérable : il est souvent le métayer d'un maigre jardin qui ne lui appartient pas. Il reste fidèle à l'usage d'un idiome que l'histoire a réduit à être celui d'un groupe politiquement et socialement secondaire. Il a gardé le souvenir plus ou moins confus de son appartenance à une religion que l'Islam orthodoxe a extirpée par la violence.

Il ne peut survivre qu'au prix de la récréation quotidienne d'un ordre idéal qui corrige ou nie l'ordre réel. La sublimation est ici agie : on danse et chante le monde de l'*ahellil* pour le vivre la nuit contre celui que l'on subit le jour ; elle est collective : le consensus aide à donner plus de consistance à une entreprise qui sans cela risque de se présenter comme une manifestation individuelle quasi pathologique.

Ainsi l'*ahellil* survit parce qu'il remplit une double fonction : une idéologique, parce qu'en mettant l'accent sur des éléments particuliers du dogme islamique il lui donne une couleur nouvelle, plus adaptée à la condition réelle du groupe et à son histoire. Une autre existentielle, parce que dépassant la fonction pour ainsi dire négative de la catharsis, il crée dans l'ordre du verbe, des symboles et du jeu, un monde qui n'est pas seulement de rêve ou de fuite.

(1) Le terme est ici employé pour désigner, selon l'usage courant du groupe, tantôt l'ensemble du genre tantôt un morceau particulier (défini par un texte exécuté en une fois).

(2) Nous n'avons pu trouver le recueil manuscrit d'*ahellil* dont un informateur parle et qui probablement présenterait le plus grand intérêt.

(3) Le fait qu'immédiatement après l'indépendance des éléments de l'ALN aient cru devoir interdire les jeux réputés licencieux du folklore gourari plaide pour la même hypothèse.

(4) cf. à ce sujet la théorie classique de Aarne Thompson et ses nombreuses adaptations à des domaines extra-européens.

(5) Une prochaine publication sur l'*ahellil* reviendra plus longuement sur ce problème.

(6) Il n'est pas possible dans le cadre restreint de cet article de s'étendre sur un point que la publication évoquée dans la note précédente traitera plus longuement.

## CULTURE SAVANTE ET CULTURE VECUE EN ALGERIE

Cet exposé se propose d'étudier un cas particulier de rapports entre culture savante et culture populaire : celui de l'Algérie. Quelle que soit la diversité des définitions qui ont été données de la culture populaire par l'ethnologie occidentale classique, on omettra de traiter ici le problème et on s'en tiendra à l'acception la plus généralement reçue du terme (1).

Le problème se présente selon les cas sous des formes diverses. Entre deux figures extrêmes les différences peuvent être telles qu'elles semblent à première vue ne pas ressortir du même type d'explication. En particulier le cas des Etats européens industriels est un cas limite et minoritaire, dans la mesure où la distance extrême qui sépare les deux types de culture, l'inégalité flagrante qui existe entre les réalisations et donc les possibilités de l'une et de l'autre, la diffusion scolaire, les mass-média, un savoir de plus en plus technique et scientifique aboutissant à la limite à une véritable mutation, rendent le cap entre culture savante et culture populaire pratiquement infranchissable.

L'aspect simpliste et manichéen sous lequel le problème se présente en Europe est exceptionnel, mais il n'en existe pas moins ailleurs et en particulier au sein des civilisations universalistes (Inde - Chine - Monde musulman), où le savoir a pu se constituer en corps suffisamment complexe et développé pour qu'il nécessite un long apprentissage, devienne affaire de spécialiste et du même coup soit coupé de la pratique quotidienne, qui est par définition la condition de la culture populaire.

La question qui se pose dès lors est de savoir s'il est possible de dégager un ensemble opératoire de concepts, susceptible d'expliquer toutes les situations fondamentales, étant entendu que l'événement apportera dans chaque cas un certain nombre d'éléments de diversité, qui existentiellement pourront être d'une grande importance pour la vie des individus, mais n'entrent pas en ligne de compte pour l'explication du phénomène lui-même. De façon plus concrète est-il possible de dégager un certain nombre de paramètres, dont non seulement l'existence ou l'inexistence, mais aussi l'importance et surtout la nature des rapports dynamiques qu'ils entretiennent entre eux pourraient rendre compte de chaque cas particulier quant au fond.

Un certain nombre de ces variables sont immédiatement perceptibles : la démographie (quel pourcentage de la population accède à l'une ou à l'autre culture?), la stratification sociale (la culture savante est-elle l'apanage d'une classe? d'un groupe de clercs ou de mandarins...?), la distribution ethnique (la culture savante est-elle le privilège d'une ethnie?), la langue (dans les cas de

multilinguismes, certaines langues sont-elles vouées exclusivement à l'expression de la culture populaire ?).

De tous ces facteurs sans doute le plus pertinent est-il celui du statut respectif des deux cultures qui peut être différemment appréhendé. La détermination politique est souvent la plus efficiente, parce qu'elle sert à fonder le statut absolu de chacune des cultures, c'est-à-dire leur légitimité. Pour des raisons évidentes, les unes d'efficacité pratique, les autres tenant davantage à des valeurs symboliques ou à des soucis de prestige, le pouvoir politique adopte et développe la culture savante (même quand elle n'est pas originairement sienne), à laquelle il confert souvent une reconnaissance exclusive.

Cette légitimité culturelle participe du caractère du pouvoir qui la fonde. Elle est de l'ordre de la compétition, donc éventuellement de la contestation. Elle en a l'ambiguïté : elle se présente presque toujours comme culture objective et universelle, mais elle peut être (souvent sans doute elle est) la culture d'un groupe qui camoufle « sub specie aeternitatis » ce qui n'est en réalité que l'expression de ses intérêts sur le plan des valeurs ou du sens.

La liste de ces paramètres possibles est naturellement loin d'être exhaustive. Par ailleurs il est probable qu'il faille les considérer moins dans leur juxtaposition statique que dans la dynamique de leurs connexions. Une typologie des rapports entre culture savante et culture populaire n'aurait d'intérêt que si elle était assortie du schéma explicatif qui ferait des différents cas de simples variantes d'une formule logiquement articulée, applicable à tous. En tout état de cause, la réalisation d'une semblable opération suppose l'étude détaillée du plus grand nombre possible de cas concrets. Je voudrais présenter ici un exemple algérien, celui de la culture populaire kabyle.

Ce cas offre en effet l'avantage de présenter des paramètres aisément repérables. Des lignes de partage ou de distorsion plus visibles, des clivages plus immédiatement décelables, un état moins érodé de la culture populaire, un relief plus accusé de l'histoire permettent de distinguer plus commodément l'accessoire du fondamental, et, par-là, facilitent l'étude de cas plus fluides ou nuancés.

Une fois l'analyse achevée, il n'est pas sûr cependant que les résultats soient nécessairement capables d'extrapolation. Peut-être la spécificité du cas le rend-elle difficilement paradigmatique. La valeur opérationnelle de la tentative n'en est pas diminuée, dans la mesure où cette spécificité même aura permis une définition plus aisée de la combinatoire. Car le problème restera posé de savoir si les différences avec d'autres cultures populaires algériennes, s'il y en a, sont plus de degré que de nature, plus conjoncturelles que fondamentales. En ce cas l'étude des rapports entre culture savante et culture populaire ne serait pas différente, elle serait seulement plus malaisée à conduire. Seules des enquêtes poursuivies en d'autres points de l'Algérie, auprès de groupes suffisamment divers, peut apporter une réponse positive. En attendant, l'exemple de la Kabylie semble constituer une bonne approche.

La période choisie pour l'étude est celle qui précède immédiatement la conquête française, parce que la colonisation va introduire des éléments extérieurs de modification (des out-puts), parce qu'on a suffisamment de documents sur la

période, enfin parce qu'en un sens, ainsi qu'on va le voir, elle offre un cas de figure privilégié. Cependant on étendra, encore que brièvement, l'analyse vers l'aval (la période coloniale et post-coloniale) et vers l'amont (la période qui va du 15<sup>e</sup> au 18<sup>e</sup> siècle), dans la mesure où des données relevées pour ces périodes apportent des éléments d'une appréciation plus juste ou plus nuancée de la période considérée.

Au début du 18<sup>e</sup> siècle, le pays kabyle apparaît comme une région fortement personnalisée : par la géographie (un massif malaisément accessible et ses environs), l'histoire (une enclave pratiquement jamais incluse dans le système des différents pouvoirs qui se sont succédés au Maghreb Central), la langue (le kabyle est un dialecte berbère très conservateur sur le plan des structures, quoiqu'il le soit moins sur le plan lexical), un corps cohérent et vivace de coutumes, certaines très anciennes mais visiblement en constante évolution.

Parallèlement les Kabyles sont des musulmans. Comme tels ils se sentent et se définissent comme partie intégrante de la communauté islamique à la fois spatialement, politiquement, idéologiquement. Tous les problèmes posés par la coexistence d'une culture savante et d'une culture populaire au sein du groupe kabyle vont provenir des conditions créées par cette double appartenance. Dans la pratique la situation était vécue comme une donnée excluant le conflit. A aucun moment un Kabyle de 1800 n'était confronté au dilemme d'un choix dramatique. Kabyle et musulman, les deux termes étaient pensés comme consubstantiels (2). Il est permis de se demander cependant si cette attitude n'est pas la traduction idéologique d'une situation dont on occulte les contradictions ou exorcise les tensions. Sans doute est-il possible de déceler par l'analyse la nature réelle des rapports qui liaient entre eux les deux phénomènes.

Un domaine privilégié pour l'étude de ces rapports est celui de la littérature orale. L'Islam en effet est une religion scripturaire. La Révélation s'incarne dans la lettre d'un livre, où à la limite tout savoir et toute vérité, toute sagesse sont impliqués. Le caractère transcendant de la Vérité révélée, caractère commun aux religions abrahamiques (3), du même coup relativise tout savoir proprement humain. Le Verbe Absolu étant celui de la parole divine, tout langage humain ne peut servir que d'instrument d'accès à la Vérité ou de support à des activités ludiques, indifférentes sur le plan de la valeur. Aussi la culture qui s'est développée dès les premiers siècles de l'Islam (et principalement pendant la grande époque du 8<sup>e</sup> au 13<sup>e</sup> siècle) est-elle une culture savante, à qui un arabe littéraire pratiquement immuable dans ses structures servait d'instrument.

En Algérie comme dans l'ensemble du monde islamique deux caractéristiques essentielles accompagnaient l'existence de la culture savante : c'était une culture des cités et, sous des formes diverses et quelquefois équivoques, elle avait partie plus ou moins liée avec une organisation étatique. Lors même qu'elle est diffusée et reproduite dans des zones rurales (en particulier les zaouias), elle va chercher ses sources vives et souvent ses références au sein de cités expressément revêtues de cette fonction dans l'ensemble du domaine islamique, et elles-mêmes presque toujours liées à l'appareil d'un Etat. Or, premier caractère spécifique de la société kabyle, elle ne comporte point d'Etat. Du moins organiquement. Car elle reconnaît l'existence, voire la légitimité (encore que les données soient sur ce

point plus fluides) d'un Etat algérien et, par-delà lui, d'un empire islamique centré sur Istanbul. En second lieu en Kabylie la culture savante est l'apanage quasi exclusif d'une caste : les marabouts, ici tous indistinctement dotés du statut de chorfa, c'est-à-dire de descendants du Prophète.

Quoique le statut maraboutique soit très complexe, les marabouts forment une aristocratie politique et théocratique, dont un des privilèges essentiels est de posséder (et souvent de posséder seuls) la science. La culture savante est donc ici doublement typée : c'est le privilège d'une classe et d'une langue.

Le peuple ne peut avoir qu'un accès indirect et médiat à elle. Pour l'essentiel il reste de culture populaire, en particulier dans sa littérature. La littérature orale des Berbères (4) est le résultat d'ajustements entre éléments originels et éléments extérieurs diversement assimilés. A vrai dire, il faudrait parler des littératures orales. L'étendue considérable du domaine (de Siouah en Egypte aux Zenaga du Sénégal), l'insularité des groupes non seulement dans l'ensemble maghrébin mais aussi les uns par rapport aux autres (sauf à l'extrémité ouest), ont déterminé un développement séparé de chacun d'eux. Néanmoins les éléments de similitude, voire d'identité, quelquefois jusque dans le détail, sont nombreux. Ils peuvent remonter à une époque où l'ensemble du groupe, par ailleurs répandu sans solution de continuité, avait atteint en tous ses points à peu près le même degré d'évolution. Cette unité fondamentale justifie que l'on étudie la littérature orale des Berbères comme un tout, les éléments de diversification introduits par les vicissitudes historiques n'ayant pas déterminé, sauf en un cas (5), de singularité suffisante d'un groupe ou d'un genre. Aussi la présentation du cas kabyle peut-elle être avancée comme pertinente.

C'est par une projection (à mon sens induite) de la situation européenne que la littérature occidentale distingue traditionnellement trois genres dans la production orale des Berbères : les proverbes, les contes et légendes, la poésie. En effet la distinction des genres est le résultat d'une analyse formelle qui remonte probablement aux Grecs. Dans le cas présent la seule distinction qui ne trahisse pas la pratique du groupe serait une distinction des fonctions, deux ou trois genres différents pouvant servir à remplir le même rôle, par exemple d'édification.

En tout état de cause la classification occidentale est réductrice et lacunaire. Elle est fondée sur une définition implicite de la littérature qui, dans le cas ici considéré, en réduit considérablement le domaine et à la limite en trahit la nature. Des éléments importants du discours, qui en d'autres conditions auraient passé pour de la littérature, lui échappent.

D'une façon générale la civilisation berbère est, probablement pour des raisons historiques, une civilisation du verbe.

Il est certain par exemple que les harangues prononcées par certains «maîtres de la parole» (bu wawal) en des circonstances déterminées et en général solennelles sont de la littérature : la forme en est particulièrement soignée, le style soutenu, il y a des règles implicites du genre, un apprentissage souvent long, des maîtres reconnus et dont la renommée outrepassa de beaucoup les limites du groupe ordinairement étroit auquel ils appartiennent. D'un autre côté chaque groupe a sa chronique traditionnelle, transmise de génération en génération, plus

ou moins manipulée, mais dont la fonction idéologique appelle un certain souci de la forme. Beaucoup de familles ont des généalogies. De toutes façons dans une civilisation orale, non seulement il est malaisé de dessiner une frontière linéaire entre ce qui est littérature et ce qui ne l'est pas, mais l'oralité même de tout discours le dote d'une nature et de fonctions quelquefois très différentes de celles de la littérature écrite.

On peut cependant, pour les commodités de l'exposition, admettre la distinction classique en genres, étant entendu que la méthode de présentation ne préjuge en rien de la nature même des réalités.

Le corpus de contes berbères, encore qu'il soit loin d'être exhaustif, est désormais suffisamment ample et divers (6) pour qu'il permette de distinguer trois variétés : des contes d'animaux, des contes merveilleux autochtones, qui par certains éléments (en particulier les personnages classiques de l'ogre, le petit poucet, la marâtre — ou les situations, voire des séquences de thèmes) se rattachent à des productions semblables du bassin méditerranéen — un troisième lot, d'origine probablement orientale, en général fortement nationalisé. Ces divers éléments, plus ou moins artificiellement distingués par l'analyse, sont en réalité fondus dans un ensemble de forme et de fonction homogènes.

Hors l'étude consacrée par C. Lacoste-Dujardin au corpus de contes kabyles recueillis par Mouliéras à la fin du 19<sup>e</sup> siècle (7), je ne sais pas qu'on ait appliqué au conte berbère une quelconque grille d'analyse thématique, que ce soit celle d'Aarne Thompson adaptée ou une autre.

Le fait par exemple que l'on retrouve dans le conte kabyle des éléments divers, certains attestés dans la mythologie grecque comme le Cyclope, Psyché (8) ou dans d'autres domaines européens comme Le Petit Poucet, le cycle du roman de Renard, d'autres orientaux, conservés par exemple dans les Mille et Une Nuits, d'autres enfin apparemment originaux (le personnage très important et très personnalisé de l'ogresse), tendrait à suggérer que le conte, tel qu'on le trouve aujourd'hui, est une réalité complexe, souvent composite, dans laquelle ont sédimenté des apports d'origine et de dates diverses, qu'il est sans doute possible de distinguer un jour par l'analyse. Mais cela ne saurait préjuger du fait que, sous sa forme actuelle, le conte constitue un mode d'expression très intégré, cohérent, donc justiciable aussi d'un type d'analyse autre qu'historique.

Les proverbes ont été comparativement beaucoup moins recueillis et étudiés. Ils sont pourtant très nombreux et encore très vivants. Tant par leurs formes que par leurs fonctions, qui en réalité outrepassent l'illustration un peu superfétatoire du discours auquel les réduit l'anthropologie classique, ils méritent une étude poussée, dans la mesure où ils sont à la fois véhicules d'idéologie (y compris d'idéologies contradictoires), procédé d'expression lié à un niveau de développement social, à une structure spécifique de la langue, voire aux règles d'une prosodie que l'on retrouve par exemple en poésie.

Mais c'est surtout la poésie qui a donné lieu aux études les plus nombreuses (9). Cette prédilection est en partie basée sur une mal interprétation. Se fondant sur des critères uniquement formels, la littérature classique appelle poésie tout ce qui dans les productions orales a une forme rythmée, souvent rimée. C'est méconnaître

une fonction particulière du vers dans les sociétés sans écriture. En effet sa relative fixité fait qu'on en use souvent comme d'un procédé plus aisé de mémorisation, une sorte d'écriture orale (si l'on peut risquer cette contradiction dans les termes). Tout événement mémorable (en particulier ceux qui intéressaient le groupe tout entier) donnait lieu à traitement versifié, sans que le vers eût d'autre rôle que de fixer un souvenir. En ce cas l'événement plus que la compétence ou l'inspiration est à l'origine du fait de poésie et n'importe qui, homme, femme, poète professionnel ou simple particulier, peut s'y adonner. Dès lors le problème demeure du statut qu'il faut accorder à ces productions et s'il faut les mettre sur le même plan que les créations véritables.

Enfin une partie importante de la poésie orale existante est si intimement liée au chant et à la danse qu'on ne peut qu'abusivement les en séparer et parler en ce cas d'un genre poétique : il faudrait au contraire étudier le phénomène comme une forme d'expression totale, intégrant intimement trois modes d'expression dont peut-être la distinction n'est que le résultat d'une évolution historique particulière.

Quoi qu'il en soit, c'est dans le domaine de la poésie que les interférences entre culture savante et culture populaire se perçoivent le mieux.

Pour mieux élucider ce point il semble indispensable de faire intervenir ce que l'on sait de l'histoire maghrébine des derniers siècles. De récentes études ont proposé une réinterprétation de l'histoire de l'Afrique du Nord-Ouest, en particulier de la dichotomie makhzen-siba, apostasiée par les chercheurs coloniaux, puis violemment contestée, voire niée, par les historiens maghrébins actuels. Mais le caractère idéologique des deux attitudes extrêmes est évident, l'affirmation de la dichotomie antagoniste étant une forme de justification de l'ordre colonial, et sa négation (ou sa réintégration) fondant au contraire en raison l'état de choses anté-colonial, globalement réhabilité (10).

La thèse des historiens maghrébins actuels est connue : l'Etat maghrébin traditionnel était fondé sur le consentement de la communauté, qui, à chaque instant, pouvait l'accorder (beïa) ou le refuser et entrer ainsi en dissidence (siba). L'existence, patente ou latente, du choix entre ces deux termes définit en quelque sorte la règle du jeu de l'histoire maghrébine ; il est toujours proposé aux individus et plus encore aux groupes. La distribution dans l'espace et la chronologie entre les deux modes est en grande partie fonction de la conjoncture, ou bien le résultat de conditions objectives qui restent à analyser.

Une thèse complémentaire de celle-là fait de la forme de l'Etat islamique et centralisé du Moyen Age non seulement un stade supérieur d'évolution mais surtout le stade dernier. L'autre condition, stigmatisée sous la dénomination plus normative que descriptive de tribalisme, est définie en termes d'hérésie et de régression. Contre l'opinion du grand sociologue musulman Ibn Khaldoun, cette théorie fait de la tribu le pôle de régression de l'histoire maghrébine, la tentation toujours proposée et la retombée toujours néfaste dans le monde enchanté de l'enfance, le passé anté-historique, anhistorique du Maghreb. Une histoire adulte commence par sa réduction (11).

Cette dichotomie historique et sociologique a son répondant dans le domaine de la culture. L'Islam, idéologie unitaire, tend en effet à imposer une

perspective intégriste à tous les autres domaines de la vie sociale. Mais, à partir du moment où il perd l'initiative historique (en gros le 14<sup>e</sup> siècle), il va pendant cinq siècles monnayer les retombées d'un savoir clos (12). La culture savante, privée du stimulant de l'histoire, aurait pu trouver une source de renouvellement dans la sève d'une culture populaire, dont Ibn Khaldoun dit qu'elle était en son temps pleine de vitalité. Mais, étroitement liée au monde de la transcendance, par définition incommensurable à toute création humaine, elle demeurait imperméable à tout apport issu de cette veine.

On assiste dès lors, surtout à partir du 16<sup>e</sup> siècle, à un regain de vitalité de la culture populaire qui, à vrai dire, est plus une restructuration qu'un retour passif au passé, dans la mesure où elle recompose une tradition plus ou moins conservée avec des éléments pseudo-savants, disparates, puisés plus dans les sous-produits du savoir campagnard que dans les œuvres classiques de la grande époque.

Ici le point essentiel est qu'il y a juxtaposition mais non fusion. Le courant d'influence ne passe que dans un sens et sous des formes très adultérées. A la limite on peut risquer l'hypothèse que la rencontre s'opère au prix d'une double amputation : l'existence d'un savoir dit savant et légitime confinant la culture populaire dans les limites étroites de la routine quotidienne, du folklore, du ludique, et en général de l'inessentiel et, parallèlement, l'hétérogénéité reconnue de cette même culture, son caractère marginal, son idiotisme l'empêchant de vivifier un savoir de plus en plus coupé du siècle et de la contingence et qui, dès lors qu'une histoire assoupie ne lui fournit plus d'aliment, tend à se nourrir de lui-même et à dégénérer en scolastique une mutation radicale dans un système qui tendait à se figer. Car le nouvel ordre va substituer de façon brutale une légitimité nouvelle et étrangère à un statut dont la bipolarité ambiguë avait fini par être une donnée constante de la pratique sociale.

Sur ces données de base l'intrusion brutale du pouvoir colonial à partir de 1830 va opérer comme un révélateur. Le caractère dramatique de l'agression, sa nature étrangère vont servir à démasquer la nature vraie d'un rapport de domination occulté par le rythme lent de l'histoire, un équilibre relatif, justement acquis par la dichotomie tant décriée makhzen-siba, qui permettait aux groupes et quelquefois, encore que plus rarement, aux individus, la stratégie d'une alternative toujours ouverte, dès lors que l'on acceptait l'indissoluble jonction des termes deux à deux : la liberté dans la marginalité ou l'ordre dans la soumission (13).

Or, après 132 ans d'histoire coloniale en Algérie, il est possible d'étudier désormais le comportement des deux ordres de culture. Fondant son action sur les canons de l'histoire classique, l'ordre colonial s'attache surtout au démantèlement des corps constitués, à des degrés divers symboles de la souveraineté politique. Le corps administratif turc sombre le premier avec une étonnante facilité. Puis c'est au tour de l'aristocratie politique et guerrière (les djouad) à subir des coups de plus en plus décisifs : le dernier et le plus dramatique étant la répression qui suivra le sursaut national de 1871. Dans le domaine de la culture et de l'enseignement, les zaouias irrédentes, soit parce qu'elles étaient trop liées au régime antérieur, soit par désarroi intellectuel, se sont étioilées avant de disparaître.

Parallèlement le pouvoir ignore, ou bien traite avec un dédain indulgent, le

monde de la culture populaire, non seulement parce qu'il n'en a qu'une connaissance superficielle, mais aussi parce qu'il le juge d'une inefficacité et d'un anachronisme rassurants. Cependant, pour réelles qu'elles soient, ces considérations semblent insuffisantes pour expliquer un phénomène à première vue paradoxal : devant l'agression, les diverses manifestations de la culture populaire résistent mieux que la culture savante.

Il est tentant de trouver l'explication du phénomène dans le fait qu'un groupe, menacé dans son identité même, utilise des activités et des valeurs-refuges qui, pour des raisons diverses, échappent au démantèlement ailleurs largement réalisé.

Ce n'est pas ici le lieu de développer longuement ce point. Il est néanmoins utile de constater que l'agression coloniale non seulement n'a pas tué la poésie populaire kabyle au 19<sup>e</sup> siècle, mais a été la cause déterminante d'une des mutations sans doute les plus importantes qu'elle eût connues depuis longtemps.

Il suffit en effet de comparer les productions antérieures à la conquête française à celles qui, aidées il est vrai par les réalisations géniales de Si Mohand ou Mhand (14), vont intervenir après elle, pour constater l'évolution et, en un sens, la révolution. A l'expression quelquefois stéréotypée de valeurs très spécifiques (la virilité - les solidarités agnatiques - la foi militante, moins proche de Dieu que de ses saints) brusquement va se substituer une vision infiniment plus élargie, plus décantée, plus dramatique aussi de l'existence. L'agression étrangère, brisant les anciens cadres et l'horizon d'une poésie jusque-là partiellement fossilisée, l'inspiration s'étend aux dimensions humaines : elle chantait les victoires de la tribu, elle déplore désormais le destin des hommes. A la fois refuge et forme de protestation, elle tente ainsi, confusément et avec les moyens du bord, de remplir la fonction que la culture savante ne peut pas assurer, privée qu'elle est des structures étatiques sans lesquelles elle perdait la majeure partie de son efficacité et a vrai dire jusqu'à son existence même.

Dominé sur les plans politique et militaire, le peuple algérien continue une résistance plus ou moins efficace sur le plan de la culture, moins strictement soumis à la pression (ou : à la répression) coloniale, et si ce mouvement est, au début et pendant longtemps, d'essence presque exclusivement populaire, c'est parce que c'est la seule forme qui soit, qu'elles qu'en soient par ailleurs les raisons, tolérée. Désordonnée et sporadique, acculée à la semi-clandestinité ou à l'anémie relative, la résistance se traduit dès lors formellement par un attachement indifférencié aux opérations et aux valeurs de la culture traditionnelle, désormais univoque dans la mesure où le savoir savant a lui-même été réduit au statut dévalorisé et non reconnu du savoir commun.

Mieux encore, certaines formes de la culture populaire vont puiser dans les contraintes mêmes et les déchirures de l'ordre nouveau une cause de renouvellement.

Ce n'est pas ici le lieu de développer longuement ce point. J'ai tenté ailleurs (15) de montrer comment les années qui suivent la défaite de 1871 ont été pour les Kabyles une période cruciale. Le système colonial est dans une phase d'expansion : il prend prétexte de ce que la littérature officielle appelle l'insurrection pour

balayer les derniers obstacles qui apportaient des entraves relatives au développement de l'économie coloniale ; déportation, exécutions, démantèlement de ce qui reste de l'appareil politique opèrent surtout sur le plan des symboles et des individus, dans la mesure où de toutes façons la réalité du pouvoir est entre les mains des administrateurs coloniaux. Les mesures essentielles sont ailleurs : impôt de guerre écrasant et surtout confiscation de 650 000 hectares de terres distribuées aux colons, anciens ou nouveaux.

La conséquence en est une société explosée, qui parce qu'elle est violemment arrachée aux régularités et aux certitudes anciennes, est acculée à l'invention pour survivre. On peut étudier en divers domaines ces diverses formes de restructuration. Dans celui de la culture, et plus spécialement de la littérature orale, deux hommes, de par l'étendue de leur génie, ont incarné un phénomène qui naturellement était dû à des conditions objectives qui dépassaient de beaucoup l'action de deux individus, quelle que fût par ailleurs leur valeur. Mais ils lui ont donné forme et, comme tels, ils aident à le mieux appréhender. Si Mohand-ou-Mhand brise les canons, tant formels que sémantiques, sur lesquels vivait depuis sans doute très longtemps la poésie lyrique traditionnelle. Le cheikh Mohand-ou-Elhocine, rompant avec le formalisme des pratiques (et d'un verbe) orthodoxes, sans doute adaptés aux cadres très structurés et rigides de l'ancienne société, mais devenus tragiquement inopérants, va donner au phénomène prophétique une vitalité et surtout une dimension qui, comparées à l'ordre ancien, constituent de véritables mutations (16).

Tout se passe comme si le statut dévalorisé, imposé par la colonisation à l'ancienne culture savante, libérait du même coup la culture populaire de quelques-uns des tabous anciens, qui en entravaient le développement, la dotant du même coup, au moins dans le principe et aussi quelquefois dans les faits, comme nous venons de le voir, d'une dimension inconnue jusque-là (17).

Cet état de fait semble jeter les prémices à l'établissement d'un rapport nouveau entre culture savante et culture populaire, que l'accession des Etats du Maghreb à l'indépendance aurait dû parfaire. Dans la réalité la situation nouvelle reconduit la dichotomie précoloniale.

En effet, par un phénomène très largement constaté par ailleurs, les Etats nouveaux tendent à reproduire (par défaut d'analyse, par souci de plus urgentes priorités), certains des principes qui fondaient l'ordre ancien. La tradition jacobine française est de ceux-là.

Le problème à vrai dire n'est pas particulier au Maghreb. Depuis la liquidation des empires coloniaux il est devenu universel. Il est probable que des analyses poursuivies en différents endroits d'Asie et d'Afrique (sans doute plus que d'Amérique latine) apporteront des éléments décisifs à une juste position du problème, dans la mesure où, derrière les spécificités inévitables, se dégageraient des régularités remarquables. Il est certain cependant qu'aussi longtemps que prévaudront des définitions de la culture populaire basées sur des expériences européennes, elles comporteront toujours une connotation spécifique, plus préjudiciable qu'utile à une explication pertinente. Celles-ci impliquent en effet que la culture populaire est une pré-culture, ou bien une forme résiduelle et déficiente.

Ce que l'exemple ici rapporté veut suggérer, c'est qu'il existe d'autres réalisations, plus positives, où la culture populaire ne mène pas seulement une existence-reflet, de tous les côtés relative, mais présente aussi la même vocation intégrative et globalisante qu'une culture savante.

### *P E S U M E*

La culture kabyle est ici étudiée sous l'angle particulier des rapports qui existent entre une culture légitime savante et une culture populaire vécue. Le clivage entre les deux formes semble pouvoir trouver une explication dans l'histoire. A la période créatrice des premiers siècles de la période islamique (en gros du 7<sup>e</sup> au 14<sup>e</sup> siècle) ont succédé les siècles de l'histoire moderne caractérisés par le déclin des états et une floraison concomitante des formes d'organisation (et donc d'expression) tribales. L'opposition reconduite sous d'autres formes à la période coloniale a révélé la plus grande résistance des formes d'expression populaire à l'imposition d'une culture allogène. En tout état de cause le cas algérien peut aider à poser un problème commun à beaucoup de pays du Tiers-Monde.

### *S U M M A R Y*

In this study kabyle culture is analysed in such a way as to bring forward the relations existing between a legitimate «high» culture and a «folk» culture (in closer contact with everyday life).

The cleavage between the two forms seems to find an explanation in History. The creative period of the first centuries of the Islamic era (7<sup>th</sup> to 14<sup>th</sup> a. d.) has been succeeded by the centuries of modern History, characterised by the desintegration of the states and, at the same time, by flourishing forms of tribal modes of expression. The opposition between the forms, followed up in other ways during the colonial period, has revealed the greater resistance of the popular forms of expression, confronted with the introduction of a foreign culture. Anyway, the Algerian case may help to clarify a problem common to many countries of the Third World.

- (1) Ce texte a été présenté sous forme d'exposé au VI<sup>e</sup> Congress of the International Society for Folk Narrative Research, Helsinki, 1974.
- (2) A Abou - Bekr qui lui demande si les Musulmans, malgré leur insuffisance numérique, doivent intervenir pour défendre un chameau qui s'est réfugié auprès d'eux contre des Chrétiens qui le poursuivent, le Prophète répond par l'affirmative, car dit-il : « l'honneur kabyle exige plus encore » ( poème inédit ).
- (3) Dans le Koran, Juifs et Chrétiens sont englobés dans la même dénomination « ahl alkitab » : les gens du livre.
- (4) Cf. Basset (H.). — La littérature des Berbères. Alger, 1920. Dépassé mais non remplacé.
- (5) La littérature orale du Gourara qui, ainsi que sa musique très spécifique, doit faire l'objet d'une publication prochaine.
- (6) Entre autres : RIVIERE (J.). — Contes populaires de la Kabylie du Djurdjura. Paris, 1882.  
 BASSET (R.). — Contes populaires berbères. Paris, 1887.  
 BASSET (R.). — Nouveaux contes berbères. Paris, 1897.  
 LEBLANC de PREBOIS (P.). — Essai de contes kabyles. Batna, 1891.  
 MOULIERAS (A.). — Légendes et contes merveilleux de la Grande-Kabylie. Paris, 1893-1898.  
 YABES (B.). — Récits et légendes de la Grande-Kabylie. Alger, 1894.  
 FROBENIUS (L.). — Volksmarchen der kabylen. Iéna, 1922.  
 DERMENGHEM (E.). — Contes kabyles. Alger, 1945.  
 Fichier de documentation (Larba-Nath-Iraten, ex-Fort-National) :  
 ZELLAL (B.). — Le roman de chacal: 1964.
- (7) LACOSTE-DUJARDIN (C.). — Le conte kabyle (étude ethnologique). Paris, Maspéro, 1970.
- (8) DERMENGHEM (E.). — Le mythe de Psyché dans le folklore nord-africain. Revue Africaine, 1945, tome LXXXIX.
- (9) Entre autres : HANOTEAU (A.). — Poésies populaires de la Kabylie au Djurdjura. Paris, 1867.  
 LUCIANI (D.). — Chansons kabyles de Ismaïl Azikiou. Alger, 1899.  
 BOULIFA (Si Saïd.). — Recueil de poésies kabyles. Alger, 1900.  
 AMROUCHE (J.). — Poèmes berbères de Kabylie. Paris, 1939.  
 FERAOUN (M.). — Les poèmes de Si Mohand. Paris, Editions de Minuit, 1960.  
 SAVIGNAC (P.). — Poésie populaire des Kabyles. Paris, Maspéro, 1964.  
 MAMMERI (M.). — Les Isefra de Si Mohand. Paris, Maspéro, 1969.
- (10) LAROUÏ (A.). — Histoire du Maghreb. Paris, Maspéro, 1973.
- (11) Il n'est pas impossible que les auteurs de cette théorie, issus de la petite-bourgeoisie des cités traditionnelles, en particulier marocaines, aient involontairement apostasié un Etat islamique dont ils sont le produit. Cf. en regard la position de M.C Sahli qui revendique pour l'histoire maghrébine une décolonisation de principe, apparemment plus générale. SAHLI (M.C.). — Décoloniser l'histoire, réédition, Maspéro, 1965.
- (12) La fameuse « porte fermée de la recherche personnelle » ( ijtihad ).
- (13) L'idéologie commence à partir du moment où l'on affirme l'existence, non seulement théoriquement possible, mais aussi historiquement réalisée, d'un troisième terme qui alliait la liberté à l'ordre étatique, ce qui, à ma connaissance, ne s'est jamais présenté dans l'histoire du Maghreb, y compris sous les Almohades.
- (14) MAMMERI (M.). — Les Isefra de Si Mohand. Paris, Maspéro, 1969.
- (15) Ibid. (introduction).
- (16) Je compte développer plus longuement ce point dans une prochaine publication sur le Cheikh.
- (17) Ce que les idéologues légitimistes ont retraduit en laissant entendre et quelquefois en disant explicitement, que la culture populaire est sinon dans sa réalité, du moins dans la valeur nouvelle qu'elle a prise, un legs empoisonné du colonialisme.

in *Libyca*, tome XXIII ( 1975 ), Alger.

## LA LITTÉRATURE BERBERE ORALE

La contradiction (dans littérature il y a lettre) n'est pas seulement dans le terme ; elle est dans le fondement même de la civilisation d'Occident, profondément désemparé devant l'expression orale, parce qu'il y a plus de deux mille ans les Grecs lui ont imposé l'écrit comme instrument de communication (plus que de communion).

En terre de Berbérie justement, les deux traditions ont conflué pendant des siècles dans la pratique quotidienne : à côté de la tradition islamique, par essence scripturaire (l'Islam est une religion du livre), une longue tradition d'oralité, commune à l'ensemble du domaine, mais plus prononcée dans les zones berbérophones parce que, exception faite des régions sahariennes, le berbère a cessé d'être une langue écrite dès l'antiquité.

Autant que les documents existants permettent de le déduire, la plus grande partie de la Berbérie a vécu dans la tradition orale depuis les temps les plus reculés. Il faut insister sur le fait que les groupes intéressés n'avaient nullement l'impression de vivre en situation marginale ou déficiente, comme tendrait à le faire croire une vision « européo-centriste », qui ne conçoit de culture populaire que sous l'aspect péjoratif du folklore. C'est un aspect de cette expérience insolite dans le contexte de la civilisation occidentale (celui de la poésie kabyle) que l'on se propose d'exposer brièvement ici, étant entendu que l'on peut étendre à l'ensemble du système la plupart des conclusions qui pourront résulter de l'étude d'une de ses parties.

La poésie orale en Kabylie est un phénomène encore très vivant. Elle échappé en partie à la malédiction inhérente à toute littérature orale : son instantanéité. Le premier recueil de poésies kabyles<sup>1</sup> remonte, en effet, à 1867. Mais la tradition a gardé le souvenir de pièces plus anciennes : Youssef-Oukaci, un des grands noms de la poésie kabyle, vivait vers le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle. Certains documents permettent de faire remonter d'autres poèmes jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle, voire à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. Au-delà les indices manquent et certaines pièces, par l'extrême généralité du thème et le caractère commun de la langue, sont proprement indatables. Il reste que trois siècles sont une durée relativement longue en matière de tradition orale, assez en tout cas pour qu'on y décèle une évolution caractéristique et qui sans doute peut aider à résoudre le paradoxe d'une littérature qui, contre toute attente, non seulement est perdurable mais se développe.

Pour les besoins de l'exposé, et donc très schématiquement, on peut distinguer trois périodes dans l'histoire de la poésie kabyle :

— La première, celle d'avant le traumatisme de la conquête coloniale, en gros, prend fin après la défaite de 1871<sup>2</sup> ;

— La seconde couvre pratiquement la période coloniale et s'étend jusqu'à

l'avènement de l'indépendance algérienne (1962) ;

— La troisième est la période actuelle.

Pendant tout ce temps la littérature orale est, ainsi que l'on s'y attendait, étroitement liée à l'histoire du peuple qui la produit. La notion du présent enchanté dans lequel se dérouleraient les faits et gestes des sociétés traditionnelles, donc aussi leurs formes d'expression, est une invention « européo-centriste » qui ne résiste pas à l'analyse. La littérature orale est, beaucoup plus que ne l'est la littérature écrite, par définition médiate, branchée sur l'événement et la vie. Ses utilisateurs sont des hommes présents en chair et en os à l'occasion de toute performance. Pour que le poète capte leur disponibilité, il doit leur présenter l'image de leurs préoccupations vraies et de toute façon sa sanction immédiate : il ne peut pas attendre le jugement réparateur d'une postérité plus avertie, pour la simple raison qu'il n'y parviendra que si d'abord ses contemporains l'ont admis et, quelquefois mais plus rarement, élu.

A la veille de 1830, le pays kabyle constitue une mosaïque de tribus, petites républiques indépendantes les unes des autres et aussi du pouvoir turc, à qui elles reconnaissent une espèce d'autorité symbolique, dans le même temps qu'elles le méconnaissent et, au besoin, le combattent.

Point de pouvoir constitué. Une démocratie anarchisante. Une foi plus militante qu'orthodoxe. Le primat des valeurs viriles.

La poésie est à l'image de cette société. Des poèmes à sujets religieux à la limite de l'épopée et de l'hagiographie : Abraham, Moïse, Joseph, Ali au moins autant que Mohamed lui-même et puis la cohorte variée des saints locaux en sont les héros légendaires et édifiants. Production ambiguë, puisqu'elle est à la fois récréation — le genre *taqsit* est par excellence le domaine du merveilleux — et instrument de fuite et de sublimation : les exploits passés des héros de l'Islam<sup>3</sup> compensant dans l'imaginaire l'abaissement présent de la vraie foi. D'autant que, même dans ce genre qui eut dû être de tous le plus intemporel, la réalité revient s'inscrire dans le choix des thèmes. Celui qui ici impose sa présence opaque, oppressante, est, plus encore que l'exploit héroïque, le thème de la mort, la plus charnelle, la moins résignée :

*Le jour où on creusera ma tombe,  
Avec un pic où on façonnera les parois  
Où on en bâtira les rebords  
Avec plein de boue  
On t'emportera, ma tête aimée :  
Tu dormiras contre terre et tu y pourras*

Mais, plus représentative de cette époque, est la poésie guerrière et civique (l'accolement n'est pas fortuit, il est dans les faits : pour ces Méditerranéens la guerre, relativement peu meurtrière, c'est une façon, seulement plus exaltante, de continuer les jeux de la cité). Le type le plus exemplaire du genre est Youssef-Oukaci, aède illettré et génial.

Ici le poète est roi ; il est la voix du groupe, tour à tour et de façon souvent ambiguë, le guidant ou le suivant. Il a conscience de remplir une fonction prestigieuse :

*Je compose des apologues avec art,  
J'éveille le peuple.*

Il n'est pas seulement engagé, il est partisan. Il manie sans scrupule l'éloge hyperbolique ; parlant de la tribu à laquelle il a lié son sort, Youssef dit :

*Ils sont tels  
Les Turcs qui hantent les mers  
Nous devons les célébrer  
Jusqu'à notre entrée dans la tombe*

Il console dans l'adversité. Il admoneste, encourage et toujours magnifie par le vers les gestes, surtout s'ils sont exemplaires. Le verbe est ici d'une efficacité parfois cruelle. Un guerrier, vêtu d'un manteau bleu, combat d'un endroit prudemment défilé.

Au retour de l'engagement le poète le rappelle à l'ordre :

*De loin visible avec son manteau bleu  
Il était embusqué au fond d'un ravin  
A-t-il peur ? Je le tais  
Et que la fois prochaine il combatte.  
Mais s'il est impudent, je le décrirai  
En des vers bien agencés.*

Ces six vers ont suffi pour que la fois suivante l'homme au manteau bleu affichât en des endroits exposés... et n'en revint pas.

De poésie personnelle point. Aucun étalage, ni même simple exposé de sentiments. Les maximes frappées en médailles et à valeur gnomique émaillent une poésie faite pour mouvoir plus que pour émouvoir :

*Celui que le plomb des balles ne sauve pas  
Quel sera son salut ?  
A l'instant décisif, quoi, dites-moi, le sauvera ?  
Les suppliques, les flatteries ne te seront d'aucun secours,  
Pauvre de toi, qui n'as point ceint tes armes !*

Il est probable que ce genre a duré sans trop de changements pendant des siècles, en tout cas les trois derniers qui ont précédé la conquête coloniale. Cette période semble en effet avoir marqué une étape importante dans le développement de la société algérienne. C'est la période de l'histoire moderne, celle qui voit le

déclin généralisé d'un monde islamique qui, après les découvertes de l'Amérique et de la route des Indes par le sud de l'Afrique, perd l'initiative historique qu'il avait eue pendant tout le Moyen Age. En Algérie, le dernier Etat unitaire, celui des Hamadites de Bougie, s'est effiloché en principautés secondaires au courant du XV<sup>e</sup> siècle. La loi d'oscillation bipolaire entre la civilisation des villes et la vitalité anarchisante des tribus, mise en relief par le célèbre Ibn Khaldoun, joue une fois de plus et on assiste, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle (et malgré le placage plus ou moins artificiel de l'administration turque), à un regain de l'organisation tribale et de ses valeurs. En face d'un Islam unitaire, universaliste, étatique et citadin se dressent (ou se «re-dressent») les structures ancestrales du pays profond. C'est l'époque des tribus, des saints locaux et de la poésie orale.

De celle-ci, on constate le regain à partir du XV<sup>e</sup> siècle et bientôt la suprématie. On n'a pas de vestiges réellement décisifs d'une grande poésie antérieure à cette date. Ceci probablement pour une raison que l'histoire suggère. Un certain nombre de documents montrent qu'aux siècles fastes du Moyen Age la culture lettrée (dont le moyen d'expression était exclusivement l'arabe classique) était suffisamment vivante et répandue pour acculer la ou les cultures populaires (celles-là exprimées en langues vernaculaires : berbère ou arabe algérien) à des fonctions secondaires ou marginales. Mais dans le monde islamique la culture lettrée est souvent intimement liée au système d'un Etat (et souvent étroitement dépendante de lui).

Cette manichéenne dichotomie a bien sûr besoin d'être nuancée dans les faits. En particulier la réalité (ou la fiction) d'un Etat turc qui hérite, au moins en principe, des prérogatives des empires médiévaux permet de maintenir en face de la culture tribale des formes plus ou moins adultérées de la culture savante. Le code des valeurs en tout cas est inchangé, qui privilégie l'image, même frelatée, de celle-ci sur la foisonnante réalité de celle-là. La culture légitime, la seule reconnue et favorisée, est celle des livres, des clercs et des villes. L'autre est tolérée ou plus simplement ignorée. Entre les deux il est peu de rapports réels, sinon épisodiques. Dans le cas des zones berbères de relativement forte densité le clivage est aggravé par la coupure linguistique. Mais il faut ajouter, et ceci est une proposition décisive, que cette dichotomie, que l'analyse décèle, était du tout ignorée des sujets : eux-mêmes pour qui — illusion idéologique ou usage d'un appareil conceptuel différent? — les deux cultures apparaissaient comme deux versants accolés d'une même vérité profonde.

Dans ce monde équilibré, où les tensions mêmes étaient résolues selon des procédures codifiées, la conquête de 1830 va opérer un total bouleversement. En pays kabyle, il faudra quarante ans pour que les effets s'en inscrivent de façon traumatisante à la fois dans les faits et dans les consciences. A réalité insolite il fallait une neuve expression. Ce fut le génie de deux esprits, par ailleurs très différents : Mohand-Ou-Mhand et Mohand-Ou-Elhocine, de l'avoir inventée dans le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle.

Ils sont nés tous les deux vers 1840-1850, c'est-à-dire à un moment où les cartes d'état-major de l'armée française portent encore pour désigner la région

montagneuse à l'est d'Alger : « Kabylie indépendante ». Quand, en 1871, cent mille combattants se lèvent, risquent tout et, en l'espace de quelques mois, perdent tout, les deux Mohand sont déjà formés, ils sont assez adultes pour mesurer à son juste poids le prix des valeurs perdues, mais encore assez jeunes pour subir toutes les étapes de la lente mais implacable imposition de l'ordre nouveau.

Si bien que, lors même que par la forme et quelques autres aspects extérieurs leurs vers paraissent rester dans le droit fil de la poésie ancienne, dans le fond même, il est clair qu'ils sont nés dans un monde nouveau et qu'ils signifient pour lui et par lui.

Rien de plus décidément personnel en effet que la poésie de Mohand-Ou-Mhand. Il n'y a plus de tribus dans les vers de Mohand, à croire qu'elles ont miraculeusement disparu. Ce qu'il dit, c'est sa tragédie à lui, ses fureurs, ses espoirs toujours déçus, sa misère toujours renaissante. A lui, Mohand, qui, jadis riche et formé pour devenir clerc, a vu en quelques mois

*Le monde s'effondrer sur ses fondations .*

Son père a été exécuté sur la place de Larbaa - Nath-Iraten, son oncle a été déporté, ses frères ont fui en Tunisie et lui-même n'a eu la vie sauve que parce qu'un officier le trouvait trop jeune pour avoir participé de façon très efficace à l'insurrection. Ses terres, bien sûr, ont été confisquées.

Oui. Lui, Mohand, mais selon l'adage scolaire, quand Mohand se dit il dit les autres, et c'est ce qui, son génie aidant, a fait sa renommée et la ferveur intacte dont encore aujourd'hui on l'entoure. Car seulement vingt ans auparavant, les accents de Mohand étaient tout simplement inconcevables.

Le premier poème qu'il composât jamais s'adresse aux filles autant et plus qu'à Dieu :

*De grâce, mon Dieu, guide-les, (les filles)  
A toi j'en appelle  
Qu'elles aillent loin de moi... désargenté*

Le grand, presque l'unique sujet des innombrables neuvains qu'il va composer durant quarante ans ce sera lui, les filles qu'il a aimées, les drogues dont il finit par abuser : alcools, haschisch et autres, les errances qui l'ont mené d'un bout à l'autre de l'Algérie et un jour jusqu'à Tunis et retour ... à pied. Le siècle, on ne le voit plus qu'à travers ses colères et ses blasphèmes :

*Je jure que de Tizi-Ouzou  
A l'Akfadou  
Nul d'eux ne me donnera d'ordre  
Plutôt rompre que plier,  
Plutôt être maudit  
En ce pays où les chefs sont des maquereaux !*

*Et si l'exil m'est prédestiné  
Alors vienne l'exil  
Mais pas la loi des pourceaux.*

Dans un domaine et sur un ton tout à fait différents, l'autre Mohand opère lui aussi une véritable révolution dans l'expression poétique. Lui aussi a reçu une éducation exceptionnelle conforme à l'ordre ancien, encore que ce soit dans un domaine hors de l'ordre commun. Car Mohand-Ou-Elhocine s'est d'abord entraîné à la sainteté par l'ascèse. A force de privations, de vertus, d'exercices et de méditations, il devient chef de confrérie, à une époque où la foi, jusque-là installée dans l'ordre des certitudes incontestées, est soumise à rude épreuve. Son chef spirituel, le cheikh Aheddad, entre dans la révolte de 1871, apportant au mouvement aristocratique et minoritaire de Mokrani l'appoint plébéien de cent mille combattants de la guerre sainte. Lui sent la partie d'avance perdue. Il transcende les conditions épisodiques du conflit en le replaçant sur le plan supérieur de la justice. Pour mieux sauver l'esprit, il rompt avec les formes de l'ordre, dont il fut d'abord un prestigieux et fervent adepte, et un jour, à son père qui lui reprochait de trop diverses fréquentations, il lance :

*Je jure par Dieu qu'un jour  
Tu diras : est-ce là un nouveau Prophète ?*

Mohand-Ou-Elhocine rompt dès lors toutes les barrières où les pratiques anciennes enfermaient l'esprit vivace de la foi. Il prophétise, mais dans le monde; on vient lui soumettre tous les humains problèmes, toutes les peines humaines que son Verbe miraculeusement guérit ou amadou. Le petit hameau d'Ait Ahmed, dans la région de Ain El Hamam, où il vit, draine des foules entières, auxquelles ses vers cassés mais denses rendent l'harmonie d'un monde volé en éclats toujours coupants. La défaite a emporté le vieux cheikh Aheddad, mort cinq jours après sa condamnation par un tribunal militaire, mais le verbe de Mohand non seulement survit au désastre, mais y trouve les conditions d'un élargissement, d'une épuration, d'une croyance réduites à un code de pratiques formelles, car :

*Le Verbe  
Ne peut résulter en Bien  
Que quand l'âme a connu l'épreuve.*

A un adepte, qui croit lui être agréable en lui donnant cette définition versifiée de la sainteté classique :

*Où trouver les saints ?  
Dans les monts qu'ils gardent comme des sentinelles.  
Leur regard parcourt le pa. s,  
Sans que leur pieds le foulent.  
Ils font se dissiper la brume.*

Loin des cœurs qu'elle a recouverts le cheikh Mohand répond (sur les mêmes rimes) par cette conception révolutionnaire, inattendue dans la bouche d'un hiérarque de confrérie, mais bien plus proche de la vie réelle des croyants :

*Où trouver les saints ?  
 Dans leurs foyers  
 Où ils luttent pour que leurs familiers  
 Aient la viande et le pain  
 Et qui, en cœurs compatissants,  
 Prodiguent tous les biens.*

A une société en complète décomposition et qui le sait, qui le vit quotidiennement, les deux Mohand sont donc venus à point nommé apporter au code de l'expression symbolique l'essentielle mutation qui permettra aux hommes de survivre. Phénomène d'autant plus admirable que dans le même temps la culture savante avait presque complètement sombré au vent de l'agression coloniale ; la facilité et l'ampleur avec lesquelles la culture des clercs disparaît en l'espace des quelques années qui ont suivi la conquête a rempli les historiens d'une admiration, selon les cas, satisfaite ou consternée.

Il semble qu'on puisse en trouver l'explication dans la dichotomie culturelle des siècles précédents. La culture classique, devenue un système de valeurs intemporel, désincarné, élitaire et autoproducteur, est trop dépendante des structures de l'Etat « deylical » pour lui survivre : la chute des janissaires entraîne celle des enfants légitimes irrémédiablement. Mais pour la culture populaire le statut marginal et quasi clandestin n'est pas une réalité nouvelle. Au contraire, elle est depuis des siècles rompue à l'ambiguïté, à la contrainte et à l'adaptation. La violence coloniale n'est que le paroxysme et comme un nouvel avatar de la condition sujette et frustrée qui était la sienne déjà dans l'ordre ancien. Là où la culture savante et légitime meurt d'asphyxie, non seulement elle survit, mais elle trouve les conditions d'une décisive mutation.

Pendant près d'un siècle tout le monde ou presque, avec des fortunes diverses, il est vrai, fait du Si Mohand. La forme du neuvain qu'il a imposée envahit la poésie, aussi les sentiments de dérélition, l'idéologie de la révolte et du refus viscéral. L'autre veine, celle de Mohand-Ou-Elhocine, est moins partagée : n'est pas prophète qui veut, encore qu'elle ait donné lieu à la fortune considérable des sizains gnomiques, actuellement en vogue dans certains milieux. Mais à tout prendre, la poésie orale a survécu dans des conditions particulièrement délétères et une société d'abord bloquée (voire condamnée) par la défaite a su sécréter les deux noms symboliques qui lui ont procuré les moyens de transcender dans le verbe et par lui les contradictions, à terme fatales, dans lesquelles elle se débattait.

Car les deux Mohand font école. Des poètes secondaires mais talentueux vont monnayer ce qui fut leur géniale invention ; Youcef Oulefki, Bachir Amellah sont les plus connus, mais il y a toute une foule de compositeurs locaux de moindre envergure mais efficaces par leur densité même. Il n'en reste pas moins que le

développement relatif de l'instruction en français, la perte prolongée de l'initiative politique, les conditions économiques précaires et les contraintes (forte émigration) dans lesquelles vit la société kabyle toute entière entraînent la détérioration progressive de la poésie orale et à terme sa condamnation prévisible.

Vint l'indépendance... et c'est l'inverse qui a lieu. La période qui commence en 1962 est trop courte pour qu'on puisse en pronostiquer tous les développements. Il n'en reste pas moins que l'on assiste depuis cette date non seulement à une floraison de poètes, mais à une nouvelle mutation de la poésie. La vieille inspiration mohandienne continue bien sûr de prospérer, mais les créateurs les plus jeunes (qui sont aussi souvent les plus doués) tentent des voies inconnues jusqu'ici dans la poésie kabyle. Il y a là certainement une part d'imitation des grandes littératures écrites ; le vers libre ou « cassé », les thèmes politiques ou sociaux sont le fait d'intellectuels qui par ailleurs traduisent Brecht en berbère et le jouent.

Mais c'est là l'aspect le plus superficiel du phénomène. Car cette littérature qui eût pu être de chapelle (lettrée) est justement celle qui trouve auprès du public l'accueil le plus fervent. Une fois de plus les créations nouvelles répondent à une attente, presque à un appel de la société. D'autant que, cette fois encore et paradoxalement, dans le système algérien actuel d'idéologie progressiste, voire populiste, la poésie orale a été maintenue dans la situation qui a été la sienne depuis des siècles. La dichotomie n'est pas seulement reconduite. Elle est affirmée et les cultures (donc les langues) populaires sont de nouveau contraintes au statut d'expressions réelles mais non légitimes. L'idéologie officielle, prolongeant les deux pratiques en cela concourantes de l'intégrisme islamique et du jacobinisme français, les accule comme jadis à la marginalité. En cette malédiction, devenue pour elle endémique, la culture populaire a une fois de plus été contrainte à l'invention. Les formes que celle-ci a prises dans le domaine particulier de la poésie peuvent être du tout imprévues, mais elles continuent de remplir la même fonction que jadis. Il suffit pour s'en convaincre d'assister à un spectacle de Idir, qui a réactualisé de vieux thèmes de la musique kabyle en leur donnant forme et surtout esprit nouveaux. Les milliers de spectateurs de toutes conditions qui écoutent dans la ferveur (et pour quelques-uns dans l'exaltation) les poèmes de Ben Mohamed, chantés par lui, sont la marque de l'incroyable vitalité d'une tradition orale que tout, dans une Algérie pressée d'épouser le cycle du développement technocratique, semblait condamner.

Il est possible qu'à ce point de son développement la poésie orale connaisse son étape dernière : celle où elle va se fondre dans la littérature écrite. Tout l'y pousse. Le genre de contact qu'assure un spectacle ou une émission radiophonique est tout de même d'une autre nature que celui des performances anciennes : il est à sens unique, l'auditoire est une masse anonyme, le caractère programmé de l'opération lui enlève une part de son authenticité. Dès lors peut-être la lettre est-elle l'aboutissement obligé du dire<sup>4</sup>.

Même si cela était, il faut admirer, je pense, la somme d'ingéniosité, d'intelligence et d'invention qu'il a fallu à une société dans l'ensemble illétrée pour opérer en l'espace d'un siècle les deux mutations qui lui ont permis de passer des mythes et de l'horizon (étroit même quand il est prestigieux) de la poésie tribale

à l'expression de préoccupations universelles. Où les administrateurs ont buté, entraînant dans leur chute la caste vaine des mandarins, le peuple a réussi à trouver en lui les instruments de la libération, car comme dit justement Ben Mohamed en des accents manifestement modernes :

*Dussé-je aller au bout du monde  
Et dussent se taire tous les textes  
Dussé-je subir les embuscades  
Et dût le sang se dessécher  
Dussé-je pousser comme méchant bois  
Et ne consulter aucun sage  
Dût ma poudre être trempée  
Et la trace de mes pas se perdre  
Dût le soleil d'hiver brûler  
Sans personne à réchauffer  
Dussé-je oublier la bouillie d'herbe  
Et me rendre aux mots...  
Je n'oublierai pas ma génitrice  
Ni le chant qui m'a bercé.*

1. A. Hanoteau, *Poésies populaires de la Kabylie du Djurdjura*, Paris, 1867.

2. La prise d'Alger est de 1830. La première conquête de la Kabylie de 1857, mais, comme toujours en ce cas, les structures et, sans doute plus encore, les superstructures résistent et sont en retard sur l'événement : la poésie kabyle à la veille de la révolte de 1871 est pratiquement semblable à celle d'avant 1830.

3. Les héros bibliques (Abraham, Joseph, Moïse) sont récupérés et toujours présentés comme des représentants exemplaires de l'unique religion, celle qui, initiée par Abraham, se parachève avec Mohamed.

4. Pierre Bourdieu m'a signalé que le même passage s'est opéré une fois et de façon exemplaire dans la Grèce antique.

*Mutatis mutandis* il n'est pas impossible de déceler des points communs entre deux phénomènes réalisés dans des sociétés méditerranéennes où par ailleurs on peut constater d'autres convergences.

## PROBLEMES DE PROSODIE BERBERE

1. La prosodie berbère n'a pas donné lieu jusqu'à présent à étude exhaustive: on trouve à peine quelques présentations partielles, en général très rapides, dans des ouvrages de langue.

2. Jusqu'ici cinq systèmes prosodiques ont été repérés, sinon toujours expliqués :

- a. le touareg à base apparemment métrique
- b. le beraber du Moyen-Atlas
- c. le zénète du Gourara
- d. le kabyle
- e. le chleuh

Les études ne sont pas encore suffisamment pertinentes ou poussées pour conclure à la communauté ou au contraire à la diversité de ces types. On va tenter ici une analyse du système kabyle.

3. Etat originel ou acquis, la prosodie kabyle est actuellement fondée sur deux éléments :

- a. Le nombre des syllabes.
- b. la rime (ou éventuellement : l'assonance)

4. Sauf exception rare (en général dans des genres résiduels) le vers comporte un nombre impair de syllabes.

Le vers " d'or ", celui qui sert de base à toute réalisation poétique, et pratiquement indispensable dans toutes les formes, est l'heptasyllabe.

Beaucoup moins fréquent, mais encore vivant, le pentasyllabe.

Très rare et probablement archaïque, le tétrasyllabe (le seul parisyllabique).

Épisodique : le trisyllabe.

Les trois derniers intervenant presque toujours dans des combinaisons avec le vers fondamental qu'est l'heptasyllabe.

Il n'y a pas d'autre mesure connue. Si l'on prend la série décroissante : 7 -5-4-3 on constate que statistiquement la fréquence de type de vers est proportionnelle à sa longueur, avec un hiatus marqué entre le premier et la série des trois autres.

5. En fait le vers isolé n'a pas d'existence indépendante : c'est un élément de composition.

Les plus petites unités réellement existantes sont des ensembles soit de deux soit de trois vers.

Dans l'un comme dans l'autre on trouve un vers de base heptasyllabe, auquel se joignent dans le distique un vers complémentaire (plus souvent de sept que de cinq syllabes) et dans le tercet deux vers, le premier toujours de cinq et le second toujours de sept syllabes.

Il est pratiquement exclu que les deux vers du distique riment entre eux. Le tercet oppose la rime commune des deux premiers à celle du troisième, toujours différente.

On a donc pour les deux unités le schéma suivant :

Distique	7 a	ou	7 a	Tercet	7 a
	7 b		5 b		7 b

6. Ces unités élémentaires sont diversement combinées, pour former le poème. Il est de deux types de composition possible :

a.) un, cumulatif (type dit *taqsit* au sens large... et lâche) — où le poème se présente comme une suite indéfinie de distiques dont les vers pairs toujours et les impairs souvent riment entre eux.

b.) un, structuré (type dit *asefrou* au sens large) où les vers sont soit des poèmes indépendants, soit des unités constitutives d'un poème plus long, et qui peuvent être en nombre variable : de deux à une quarantaine.

7. Un poème monostrophique à forme fixe est normalement constitué de trois des unités définies au § 5, trois distiques formant un *izli* (sizain) et trois tercets un *asefrou* au sens restreint (neuvain).

8. Dans le neuvain les derniers vers de chaque tercet d'une part et tous les autres vers de l'autre riment entre eux, selon le schéma suivant :

a a b	a a b	a a b
7 5 7	7 5 7	7 5 7

9. L'existence de quelques formes mixtes ou rares ne change rien au schéma fondamental. On peut citer les suivantes (sans que la liste soit exhaustive) :

a. Sizain mixte du type :

ab	cb	db
75	75	75 (ou 77)

b. Sizain mixte (inverse du précédent) du type :

ab	ab	ab
57	57	57 (ou 77)

c. Sizain mixte du type :

ab	ab	ab
74	74	74 (ou 77)

d. Sizain mixte (inverse du précédent) du type :

ab	ab	ab
47	47	47

e. Forme combinée tercet-distique du type :

aab	ab	ab
757	77	77

f. Forme combinée distique-tercet (inverse de la précédente) du type :

ab	ab	aab
77	77	757

g. Forme archaïque du type :

ab	cb
44	44

## h. Formes uniques (probablement personnelles)

Exemples : abc    abc    abc  
               773    773    773  
 ou : ab    ab    ab  
        74    74    74

10. Il n'y a pas de forme composée supérieure au neuvain. Au-delà on a affaire au long poème dit *taqsit*, fait de l'addition de ces unités de base (sizains ou neuvains) en nombre variable.

11. Ces formes ne constituent pas un simple système de combinaisons formelles. Dans la réalité elles mettent en jeu tout un système de rapports ouverts ou couverts, de dynamiques internes, certaines très subtiles et obéissant à des lois d'ordre esthétique ou expressif (ou les deux) non encore entièrement élucidées, mais dont on peut tenter une première analyse.

12. Il est remarquable que, distique ou tercet, la plus petite unité existante soit déjà composée. C'est la raison pour laquelle les vers d'une unité ne riment jamais entre eux, ce qui leur donnerait une certaine autonomie. L'absence de rime au contraire les soude comme si la phrase (musicale et sémantique) n'était achevée qu'après le dernier vers.

13. Le tercet offre un système de concordances encore plus élaboré. En effet les vers de chaque unité concordent par un des deux éléments qui définissent la poésie (rythme ou rime) et diffèrent par l'autre : 1 et 3 ont même longueur et rime différente, 1 et 2 ont même rime et longueur différente.

La figure est répétée trois fois. Formellement ce qui soude les 3 éléments du sizain ou du neuvain, c'est la rime finale de chaque élément, toujours identique.

14. Mais la distribution prosodique n'est en réalité que le support d'une distribution sémantique concomitante.

Le principe de composition commun aux deux genres est qu'ils sont ordonnés tous les deux ascensionnellement, les deux premières unités servant essentiellement à la mise en évidence d'un effet tout entier contenu dans la dernière. La plupart du temps la strophe finale contient le sens vrai du poème, les précédentes n'en étant que la préparation.

L'ordre de composition est donc l'inverse de l'ordre de l'invention et de la hiérarchie des sens.

15. Mais là encore le neuvain constitue une réalisation plus élaborée que celle du sizain. En effet l'ordre du sizain est pour ainsi dire cumulatif : les trois distiques, même compte tenu du point d'orgue de la fin, se placent en quelque sorte au même niveau sémantique ; la composition est pour ainsi dire rhétorique et procède par étalement d'un sens, par ailleurs unique.

16. La composition du neuvain est plus musicale. Déjà à l'intérieur du tercet se décèle un ordre qui établit entre sens et mètre une exacte correspondance. En effet prosodiquement le vers médian du tercet (un pentasyllabe) apparaît comme écrasé entre les deux vers longs (des heptasyllabes) ; il est le temps faible qui établit un pont ou ménage une pause entre deux temps forts. De la même façon la distribution sémantique, constituant en cela une réplique de la distribution for-

melle, attribuée au pentasyllabe un rôle secondaire, en la faisant intervenir souvent comme un simple développement de l'heptasyllabe précédent, voire comme une incise non absolument indispensable à la compréhension du sens, quelquefois, chez les plus mauvais poètes, nettement comme une cheville.

De la même façon les trois strophes du neuvain sont ordonnées de façon à réaliser une structure dont les trois temps sont simultanément complémentaires et de valeur inégale.

Le premier en effet introduit une constatation, un fait. Le deuxième en général le spécifie, l'illustre : c'est le temps faible de l'ensemble, dans la mesure où le deuxième tercet en général n'apporte pas d'élément nouveau. Au contraire le troisième constitue le point fort : un élargissement du sujet, un contraste inattendu, dans tous les cas un " effet ". Ici l'effet final, seulement commun ou attendu dans le sizain, est la règle.

A la limite on pourrait composer (et en tout cas comprendre) le poème en supprimant le vers médian de chaque tercet, ce qui en quelque sorte ramènerait le neuvain à la forme du sizain classique. Mais si le sens continuait d'être satisfaisant, l'effet serait à coup sûr différent. En rompant la monotonie de six heptasyllabes réguliers et pleins, en introduisant un élément non seulement de variété prosodique mais de pause, en apportant aussi à l'occasion nuance, spécification ou incise, le pentasyllabe permet d'étoffer l'*asefrou*, de lui donner en même temps plus d'épaisseur et plus de souplesse. Le sizain peut n'être qu'une sentence développée, l'*asefrou* est une composition.

17. Cette différence d'agencement à l'intérieur des deux genres classiques explique une particularité du sizain. On peut en effet avoir des schémas opératoires de sizains, des espèces de matrices sur lesquelles on peut construire une série de poèmes, en gardant un cadre stable (constitué en particulier par les vers impairs) et en faisant varier au contraire les spécifications (qui sont en général contenues dans les vers pairs, quelquefois aussi dans le vers 5).

Ce procédé n'est possible que parce que la composition additive des trois distiques du sizain lui confère une structure pour ainsi dire mécanique, aux éléments à la limite interchangeables. Cette pratique est naturellement difficile (et dans la pratique introuvable) dans le cas de la composition plus complexe de l'*asefrou*.

18. La coutume est que le distique constitue une unité sentenciale, c'est-à-dire en même temps qu'une unité prosodique une unité grammaticale et une unité sémantique.

Formellement le distique contient une phrase. Quand il y en a deux, elles sont presque toujours étroitement reliées entre elles. Il est rare qu'une phrase enjambe d'un distique sur l'autre.

A l'intérieur même du distique chacun des vers doit présenter une certaine cohésion qui le rend intelligible, même isolé de l'autre. Les cas où cette règle est violée sont rares.

Dans le neuvain pratiquement chaque vers est fait d'une phrase, à tout le moins d'un membre de phrase formant unité expressive. Les enjambements ici aussi sont rares.

## Sizain

## Neuvain (type unique)



Ce procédé est d'autant plus répandu que la langue kabyle le plus souvent juxtapose là où des langues de tradition grécolatine (le français par exemple) ou germanique (l'allemand) auraient tendance à subordonner, en particulier par un jeu appuyé de conjonctifs qui matérialisent en les soulignant les liens des propositions entre elles.

Il convient d'ajouter cependant un point essentiel : le rôle que dans le discours jouent les conjonctions et les relatifs est ici plus subtilement mais non moins effectivement dévolu à la distribution prosodique. En particulier le fait remarquable, que l'agencement métrique du tercet reflète la distribution du sens.

19. Historiquement il est difficile de déterminer l'origine ou la formation du système, la quasi-totalité des pièces anciennes étant non datées. On peut cependant de certains indices inférer un ordre relatif d'apparition qui serait le suivant : vers de quatre syllabes, divers groupements d'heptasyllabes qui aboutissent à la forme devenue classique et prépondérante du sizain, le neuvain et enfin, ces toutes dernières années, divers essais de vers libres.

20. Ici la comparaison avec les prosodies des autres parlers berbères peut apporter des éléments importants à la solution du problème. Le fait que les structures de la langue sont remarquablement homogènes sur l'ensemble du domaine berbère peut suggérer l'hypothèse d'une concordance concomitante des prosodies. Cependant les études en ce domaine sont ou insuffisamment fondées ou frustes, voire du tout inexistantes. Les conclusions que l'on peut tirer du petit nombre d'analyses déjà faites semblent jusqu'à présent peu décisives.

L'étude la plus élaborée est celle faite par De Foucauld sur la poésie touareg, présentée comme fondée sur le principe d'une succession déterminée de longues et de brèves, un peu selon les règles familières aux poésies grecque, latine, arabe. Cette constatation, si elle était vérifiée, ferait de la prosodie touareg une structure particulière, différente de toutes celles actuellement connues dans les autres parlers berbères.

L'analyse des prosodies chleuh, beraber, et zénète d'Algérie fait ressortir les rapports souvent étroits qui les lient avec la musique (vocale) qui presque toujours les accompagne. Mais il est difficile de déterminer la nature du rapport causal ou même si les deux phénomènes ne sont pas deux effets parallèles d'une

même cause plus profonde, qui résiderait par exemple dans le système phonétique de la langue, voire ses structures grammaticales. Le coefficient d'indécision est encore accru par le fait que la rime, de règle dans la poésie touareg et kabyle, par ailleurs prosodiquement différentes, est courante mais non obligatoire dans la prosodie chleuh, occasionnelle ou inexistante chez les Beraber et les Zénètes d'Algérie.

21. Curieusement c'est d'un autre domaine, celui-là plus largement méditerranéen, que l'on peut tirer quelques rapprochements suggestifs : celui de l'Europe occidentale médiévale et singulièrement de la péninsule hispanique. Le problème de l'origine des poèmes médiévaux à forme fixe en Europe occidentale, qu'ils fussent en arabe ou dans les langues romanes, n'a pas, à ma connaissance, trouvé de réponse définitive. Peut-être même la question n'admet-elle pas une réponse abrupte et unilatérale, mais une solution plus nuancée où les interférences seraient multiples et les influences réciproques.

22. Entre le *zağal* andalou et l'*asefrou* on peut constater en effet un certain nombre de similitudes tant thématiques que formelles. Les deux genres en effet sont composés surtout pour être chantés, ils comportent les deux rimes et la disposition strophique, cette dernière étrangère à la lyrique arabe classique. Mais les métriques de l'une et de l'autre reposent sur des bases différentes : en effet, parallèlement à son caractère populaire le genre *muwaššah* utilise des mesures diverses mais classiques. Le rythme en particulier est déterminé par une succession déterminée de temps forts (*dihat*) de temps faibles (*ta'at*) et de silences, dont certains sont obligatoires, parce que de leur position dépendent les césures caractéristiques de chaque rythme.

23. Parallèlement, on trouve avec les habitudes de la poésie médiévale dans les différentes langues romanes de curieuses correspondances, cette fois étendues jusqu'aux règles de la prosodie. D'une part en effet la rime (cet élément fût-il secondaire) semble avoir suivi une évolution semblable. La vieille tradition de la poésie romane est l'assonance. En Espagne l'assonance va régner sur la poésie du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle à peu près sans conteste. En France l'assonance est la règle jusqu'au milieu du XII<sup>e</sup> ; pendant le siècle suivant les poèmes consonants se répandent jusqu'au milieu du XIV<sup>e</sup>, où la rime définitivement triomphe.

24. La distribution strophique dépend sans doute trop soit de la conjoncture historique soit de contraintes linguistiques propres à chaque langue pour que des rapprochements autres que généraux puissent être faits entre d'une part le *zağal* espagnol tant maure que chrétien ou juif (du type : bbba ccca ddda), la pastourelle provençale, l'aubade, la serranilla, ou les types plus élaborés du lai : du virelai, de la ballade, du rondeau, et d'autre part l'*izli* ou l'*asefrou*. Encore qu'on ait souvent fait ressortir les ressemblances qui ne sont pas seulement superficielles que l'on peut constater entre le sonnet et l'*asefrou* (longueurs semblables : 9 et 14 vers, recherche de l'effet final, voire mesure de base de 12 syllabes).

En effet, phénomène plus inattendu, un certain nombre de correspondances métriques que le caractère différent des systèmes linguistiques ne semble pas appeler. Il semble qu'ici aussi les systèmes espagnol, portugais, italien et anglo-

normand soient plus archaïques que la règle française plus élaborée. Celle-ci est isosyllabique là où les autres présentent des vers dont le nombre des syllabes peut varier.

Mais, ce qui est important, c'est que dans toutes ces prosodies non seulement la mesure de sept syllabes mais surtout et plus significativement encore l'unité métrique 7 + 5 syllabes jouent un rôle privilégié. Du début à la fin le vers de l'épopée française offre au départ un grand nombre de mesures 7 + 5, il devient par la suite isosyllabique sans pour cela réussir à imposer la césure médiévale aux autres prosodies européennes, même quand celles-ci l'imitent. Du reste dès la fin du Xe siècle le *boeci* provençal se présentait sous la forme 7 + 5 étendue à l'ensemble du poème. Enfin il est remarquable qu'encore à l'époque actuelle la *peleja* brésilienne, genre populaire portugais, garde cet ensemble dodécasyllabique partagé en deux moitiés inégales.

25. Faute de documents, il est à peu près impossible de donner de ces coïncidences une explication historique. Il n'est pas impossible que celles-ci soient liées à des lois musicales ou plus généralement physiologiques, donc en partie indépendantes de l'instrument linguistique ; ceci dépasse à la fois ma compétence et l'objet de ce bref exposé. Il faudrait là-dessus réunir un grand nombre de documents. On peut épisodiquement signaler qu'en un point aussi éloigné de la Kabylie que le Touat-Gourara la mesure du genre *tbol* est elle aussi à base 7 + 5, ainsi qu'un des types chorégraphiques chleuh. L'étude en ce domaine reste (à ma connaissance) toute entière à faire.

26. Tous ces essais d'explication ou d'éclairage par des causes extérieures paraissent par trop partielles ou en-deçà ; on peut proposer une tentative d'approche endogène qui, à défaut d'être pleinement explicative, peut mettre sur la voie d'une analyse plus proche de la structure que de l'événement. Si l'on songe que, des vers isolés à l'*asefrou*, les unités prosodiques des genres à forme fixe s'étagent en des groupes de plus en plus étendus par juxtaposition des unités inférieures dans l'ensemble immédiatement supérieur (vers distique — tercet — *izli* — *asefrou* — *taqsit*), la considération d'un ordre de génération semblable en un autre domaine s'impose pour ainsi dire d'elle-même. Dans cet emboîtement en table-gigogne (naturellement schématique) on retrouve la réplique presque parfaite de l'organisation dite segmentaire de la société berbère.

27. On peut schématiser le système des correspondances ainsi :

Prosodie		Organisation sociale	
Vers	<i>afir</i>	<i>argaz</i>	individu
Distique	<i>anzi</i>	<i>tigemmi</i>	"gens" (latin)
Sizain	<i>izli</i>	<i>afus</i>	fraction
Neuvain	<i>asefrou</i>	<i>taqbilt</i>	tribu
Poème	<i>taqsit</i>	<i>amqon</i>	confédération

Le problème est de savoir si cette correspondance, ici formelle, ne repose pas sur une base objective qui reste à définir. L'essentiel ici est impulsé par un moteur identique.

28. Le principe est plus visible aux deux bouts de la chaîne : à la base le vers isolé (comme l'individu) est un atome, dans la mesure où il a l'individualité mais pas encore d'existence indépendante. Celle-ci appartient à l'unité immédiatement supérieure, distique ou tercet, qui constitue la vraie cellule.

29. Mais c'est surtout à l'autre bout de la chaîne que l'on peut déceler une analogie plus profonde et qui, par delà la forme, informe, intéresse l'essence même de la réalité prosodique ou sociale. En effet la *taqsit* (comme la confédération) est bivalente.

Il y a formellement deux types de *taqsit* : l'une, constituée par l'addition d'un certain nombre de sizains ou de neuvains, apparaît comme l'étape dernière et la plus étendue de la série de formes fixes. Mais il existe un autre type de *taqsit*, constituée par une suite indéfinie de distiques (quelquefois mais rarement mêlés de tercets) sans autre ordre de groupement que celui imposé par la matière du récit ou l'inspiration du poète. En réalité, malgré l'identité des propositions et les ressemblances extérieures, il s'agit là de deux procédés de composition d'esprit tout à fait différents.

De la même façon la confédération peut avoir (et a eu historiquement) une double origine et donc ressortir à un double type. Elle peut se présenter en effet comme le point d'orgue de l'organisation segmentaire et grouper sous un même éponyme un certain nombre de tribus qui lui imposent plus ou moins complètement non seulement leur forme d'organisation mais aussi l'esprit qui meut l'ensemble et son système de valeurs particulier (type du *tamyfz* almohadien calqué sur l'organisation chleuh traditionnelle, ou celui qu'implique, autant qu'on en puisse juger par la terminologie, l'appellation si suggestive de Quinquegentiens).

Mais la confédération peut être aussi le rassemblement invoqué et plus ou moins conjoncturel de masses d'hommes autour d'un projet commun (groupement du type almoravide).

30. Au-delà de la *taqsit* il n'y a rien, comme il n'y a rien au-delà de la confédération. Ou bien plutôt on change entièrement de domaine tant dans l'ordre de l'histoire que dans celui de l'expression poétique. Ici les coïncidences entre histoire et structure sont aisées à constater, plus malaisées à expliquer.

31. Dans l'ordre de l'événement dès l'aube des temps historiques, la culture berbère a été confrontée pratiquement sans interruption à l'existence de grandes langues de civilisation dans son domaine — ce qui l'a condamnée au statut éminent de l'expression d'un ordre que l'on peut abusivement mais commodément appeler tribal. Quand un groupe berbère traditionnel accédait à l'histoire, il changeait en quelque sorte de statut (cas des Almoravides, Almohades, Zirides, Ketama, Zeyanides, Mérinides, etc...) passant de l'ordre de la segmentation tribale à celui de l'intégration étatique.

Parallèlement au-delà d'un certain degré d'expression idiotique, en particulier chaque fois qu'il s'agissait de traduire un certain nombre de notions abstraites,

universalistes ou simplement scientifiques, les Berbères eux-mêmes ont eu recours au cours des siècles aux différentes langues en Afrique mineure, comme si, en changeant de pratique politique et donc de système théorique sous-jacent, s'imposait à eux la nécessité concomitante de changer de mode d'expression.

32. Ce sont là uniquement des directions de recherche possible. En tout état de cause l'étude de la prosodie berbère et de ses rapports, fondamentaux ou fortuits, avec des phénomènes semblables en d'autres langues de la Méditerranée occidentale peut être un moyen de connaissance supplémentaire de l'histoire et des civilisations de cette région.

\* in Actes du deuxième Congrès international d'étude des cultures de la Méditerranée occidentale. (tome II) SNED, 1978, Alger.

## DIALOGUE SUR LA POÉSIE ORALE EN KABYLIE

« Donner un sens plus pur aux mots de la tribu »  
Mallarmé

*Tikkelt-a ad heggij asefru  
ar Lleh ad ilhu  
ar-d inadi deg lweqyat*

Cette fois enfin, je vais entamer le poème  
Peut-être sera-t-il bon  
Et parcourra-t-il les plaines

*Win t-issnen ard a-t-yaru  
ur as iberru  
w'llan d lfahem yezra-t...  
Si Muhend- u-Mhend*

Quiconque l'entendra l'écrira  
Et ne l'oubliera plus.  
L'esprit sagace en comprendra-t-il le sens...  
Si Mohand-Ou-Mhand  
(2ème moitié du 19ème siècle)

*Aaniy d bab ' i-y-idaan  
iffy -ed felll lehdit llil*

Est-ce la malédiction paternelle  
Qui m'a condamné aux discours nocturnes?

*Ibbwq-ed yid medden akw tsen  
ger w' idlen d w' ur-endil*

Quand vient la nuit, tous dorment,  
Qu'ils aient couverture ou en soient démunis.

*Ar nek imi d bu inezman  
armi-d iy ' dabban s ' Imil  
Lhağ Lmexjar At-Sâid*

Hors moi qui vais, couvert d'inquiétudes  
Et pliant sous la charge.  
Hadj Mokhtar Ait-Saïd  
(1ère moitié du 19ème siècle)

Pierre Bourdieu — « La poésie orale et plus généralement ce que l'on appelle parfois, par une étrange alliance de mots, la 'littérature orale', place la recherche devant un paradoxe apparent qui est sans doute produit, pour une grande part, par les catégories de perception à travers lesquelles la pensée européenne, dominée depuis longtemps, jusque dans les formes dites 'populaires', par la ville, l'écriture et l'école, appréhende les productions orales et les sociétés qui les produisent : comment une poésie à la fois orale et savante, comme celles des aèdes kabyles ou

d'Homère, est-elle possible ? On sait l'antinomie dans laquelle la recherche homérique s'est enfermée dès l'origine : ou la poésie homérique est savante, et elle ne peut pas être orale ; ou elle est orale et elle n'est pas savante. En effet, lorsqu'on admet qu'elle est orale, comme c'est le cas avec la théorie dite de Lord et Parry, les préjugés concernant le 'primitif' et le 'populaire' empêchent de lui accorder les propriétés que l'on accorde à la poésie écrite. On ne peut pas concevoir que des poésies *orales* et *populaires* puissent être le produit d'une recherche savante, tant dans leur forme que dans leur contenu. On ne peut pas admettre qu'elles puissent être faites pour être dites devant un public et un public d'hommes ordinaires, et enfermer un sens ésotérique, donc être destinées à être méditées et commentées. Inutile de dire qu'on exclut la possibilité que l'œuvre soit le produit d'une recherche consciente, utilisant au *second degré* les procédés, codifiés et objectivés, qui sont les plus caractéristiques de l'improvisation orale comme l'itération. Mais peut-être faut-il commencer par situer votre relation propre à la *tamusni*, la 'philosophie' berbère, et rappeler comment vous l'avez 'apprise' et surtout 'reprise' et comprise.»

Mouloud Mammeri. — « Dans la lignée de la *tamusni*, je pense que mon père a été l'avant- dernier. Il a eu un disciple qui est mort aussi et après eux c'est quelque chose d'autre qui commençait : ceci est reconnu par tout le groupe, ce n'est pas une vision personnelle. Les gens disent : 'il y a eu un tel et un tel' ; ils citent toute la généalogie des *imusnawen* (*amusnaw*, pluriel *imusnawen*, le sage, le poète) qui se transmettent la *tamusni*. Puis quand est mort le dernier, celui qui s'appelait Sidi Louenas, ç'a été fini... Après lui, cette forme de *tamusni* est morte et on passe à autre chose. Même si extérieurement, on en a gardé quelques formes superficielles, en réalité tout le monde sait que cette façon de concevoir et de dire les choses est morte avec cet homme. D'ailleurs, ça a été vraiment un drame collectif : quand il est mort, on savait que quelque chose était définitivement mort avec lui. Je ne suis donc pas le fils du dernier mais de l'avant- dernier et je pense que ça m'a servi dans la mesure où ça m'a beaucoup sensibilisé à ce genre de choses. Moi-même, je ne pouvais pas être le successeur de mon père du fait que je n'ai pas du tout mené la même vie : j'étais à l'université, j'avais donc déjà d'autres points de référence. Mais il n'en reste pas moins qu'il a eu toute sa vie le souci de m'initier le plus qu'il pouvait. Je suis même en train de me demander si ce goût que j'ai eu très tôt pour la littérature ne m'est pas venu de cette ambiance dans laquelle je baignais sans même y penser, étant enfant. Alors qu'il négligeait de m'apprendre les choses pratiques de la vie dont j'aurais eu grand besoin, chaque fois qu'il recevait des gens avec lesquels il savait qu'il allait avoir un échange non trivial, mon père me faisait chercher partout. J'étais tout enfant et il savait très bien que les trois quarts des choses qui se diraient resteraient incomprises de moi. Il me baignait tout de même dans cette atmosphère- là...

Adolescent, j'avoue que j'ai aimé cela passionnément : ce n'était plus lui qui me faisait chercher au village ; c'est moi qui cherchais à savoir avec qui il allait être ...»

P.B. — « Vous avez ainsi cumulé la formation du ' lettré ' et la formation systématique et invisible qui est celle de l'*amusnaw* ? »

M.M. — « J'ai commencé à transcrire des poèmes kabyles très tôt. »

P.B. — « Et votre père le savait ? »

M.M. — « Il devait s'en douter. J'ai retrouvé dans ses propres papiers (il était un peu instruit : il était allé à l'école jusqu'au Certificat, c'était la toute première génération d'Algériens qui avaient été à l'école de la 3<sup>ème</sup> République) des poèmes transcrits que je l'avais entendu réciter oralement. Par ailleurs, j'ai eu un grand-oncle qui a lui-même établi un recueil de poèmes kabyles (lui avait été au lycée). Ceci dit, mon père m'a fait connaître beaucoup de ses 'pairs' non seulement à l'intérieur de la tribu des Aït Yenni dont je suis, mais aussi à l'extérieur, parce que ces *imusnawen* se rendent visite d'une tribu à l'autre. Lorsque j'étais encore enfant, mon père me menait systématiquement dans les marchés parce que les marchés sont un lieu de rencontre privilégié. Le marché de mon père durait une demi-heure et tout le reste du temps, il le consacrait à rencontrer des gens et rester avec eux ; eux en faisaient autant. Il y avait là une espèce de formation sur le tas, à la fois consciente et diffuse.

### *Un art et un art de vivre*

L'apprentissage était un apprentissage par la praxis. Ce n'était pas un apprentissage abstrait. Il fallait aussi agir conformément à un certain nombre de préceptes, de valeurs, sans quoi la *tamusni* n'est rien. Une *tamusni* qu'on n'assume pas, qu'on ne vit pas, n'est qu'un code. La *tamusni* est un art, et un art de vivre, c'est-à-dire une pratique qui s'apprend par la pratique et qui a des fonctions pratiques. Les productions qu'elle permet, poèmes, sentences ne sont pas de l'art pour l'art, même si leur forme, quelquefois très recherchée, très raffinée, peut le faire croire...

P.B. — « Mais peut-être serait-il bon de préciser un peu ce qui faisait la particularité de la tribu des Aït Yenni et la situation particulière de votre famille dans cette tribu ? »

M.M. — « Nous sommes artisans, je ne sais pas depuis combien de siècles : armuriers, occasionnellement bijoutiers, mais surtout armuriers. C'est une fonction qui se prête très bien à la *tamusni* parce que l'artisan a des loisirs, des libertés, des conditions de travail qui sont infiniment plus propices que celles d'un paysan. Le paysan, quand il est dans son champ, est seul avec ses bêtes, avec la terre. Dans l'échoppe d'un armurier, beaucoup d'hommes passent : pas seulement les gens qui viennent faire arranger leur fusil, mais aussi

ceux qui viennent pour parler : c'est un lieu de rencontre. En particulier l'hiver, lorsqu'il fait froid et qu'on est beaucoup mieux dans une échoppe d'armurier que sur la place de l'assemblée. Des tas de gens défilaient dans la boutique de mon père. Mon grand-père a passé délibérément tout ce qu'il savait de *tamusni* à mon père ; c'était conscient, parce que c'était lui qui la détenait dans sa génération. Il y avait là une espèce d'héritage qui est arrivé à mon grand-père qui l'a passé à mon père et mon père à un marabout de notre village. Mais, c'était comme ça non seulement dans notre famille mais dans beaucoup d'autres, et ceci sans aucun doute à cause de la densité de l'artisanat à l'intérieur de la tribu. Les tribus kabyles, en général, sont paysannes ; la nôtre comportait des paysans bien sûr mais il y avait une densité artisanale supérieure à ce qu'il y avait ailleurs. D'abord, on venait de très loin pour y chercher les choses dont on avait besoin : armes, bijoux, objets en fer. »

P.B. — « Vous savez que chez Homère le poète est désigné quelque part, dans l'*Odyssée*, par le mot *demiérgos*, c'est-à-dire *demiurgos*, que l'on traduit par artisan et qu'il faudrait sans doute traduire par 'initié' ; et nombre d'indices suggèrent que c'est un spécialiste, parfois étranger. Par ailleurs, dans le chapitre consacré aux communautés religieuses, Max Weber évoque le statut particulier de l'artisan, indiquant qu'il est 'enchevêtré dans les filets de la magie', du fait que tout art de caractère extra-quotidien, ésotérique, est considéré comme un don, un charisme magique, don personnel et en général héréditaire qui sépare du commun des hommes, c'est-à-dire des paysans. L'*amusnaw* n'est-il pas un *sophos*, le maître d'une technique très pratique par opposition à une sagesse abstraite et gratuite ? »

M. M. — « *Tamusni*, c'est simplement le nom d'action correspondant au verbe *issin*, savoir, mais savoir d'un savoir d'abord pratique, technique. L'*amusnaw*, c'est donc exactement le *sophos* originel. »

P. B. — « N'arrive-t-il pas parfois qu'on attende de l'*amusnaw* des connaissances et des compétences pratiques, par exemple médicales ? »

M. M. — « Cela arrive mais, s'il ne donne pas de recettes ou de soins, il reste malgré tout un *amusnaw*. »

P. B. — « Est-ce qu'il n'exerce pas son expertise en matière de limite des champs, de calendrier agricole, etc. ? »

M. M. — « Absolument : il était censé connaître tout cela mieux que les autres ; il savait comment les travaux étaient distribués pendant les douze mois de l'année, ce qu'il fallait faire passer avant, après, comment on faisait les greffes, etc. Le dernier en date d'entre eux était très réputé pour sa connaissance d'une foule de recettes médicales : telle plante guérit telle maladie ... »

### *Le statut particulier de l'artisan*

P.B. — « Est-ce que n'importe qui venait dans l'atelier ? Est-ce que d'autres spécialistes pouvaient venir et que se passait-il alors ? »

M.M. — « Les gens qui venaient étaient de statut social différent. Ils venaient parce qu'ils savaient que c'était un lieu privilégié pour ce genre d'échanges. Il pouvait aussi arriver que viennent des gens qui étaient capables de dispenser cette *tamusni*, et dans ce cas-là, c'était entre eux un échange à armes égales. »

P.B. — « Une joute ? »

M.M. — « Pas exactement. Il y a une expression courante qui dit : "Chacun apprend chez l'autre" (*Wa iħeffeđ yef-fa*). Il y avait échange de proverbes, de paraboles que les *imusnawen* se renvoyaient, chacun tâchant de se distinguer. D'autres étaient là en spectateurs, en apprentis en quelque sorte. Ils venaient chercher la sagesse. Sans quoi ce n'était pas à proprement parler un lieu de plaisir, tout juste de divertissement, mais d'un divertissement choisi, relevé. L'avantage, c'est que ça peut continuer toute l'année puisque l'artisan travaille tout le temps, toute la journée et toute l'année, sans interruption ; tandis que le paysan est tenu par les saisons et aux champs, il est seul. »

P.B. — « Une autre propriété de ces groupes d'artisans, c'est qu'ils se déplaçaient soit pour vendre, soit pour acheter. Ils étaient plus en contact que les autres avec la ville, avec le monde extérieur. »

M.M. — « Absolument et on en a des exemples précis. En général, dans la littérature ethnologique, on dit que, avant la conquête française, les tribus kabyles étaient coupées les unes des autres, qu'elles n'avaient de rapports entre elles que d'hostilité, qu'il fallait l'*anaya* pour aller de l'une à l'autre. Il y a une part de vrai là-dedans mais en fait, il y avait une grande mobilité : par les colporteurs, les poètes, les femmes, les *imusnawen*, les *marabouts*, les simples gens. Il y avait un code de l'amitié qui vous reliait à des amis extérieurs à la tribu, vous y alliez comme ça tout simplement.

Dans ma propre famille, un des ancêtres armuriers, qui vivait dans la deuxième moitié du 18<sup>ème</sup> siècle allait normalement vendre sur la côte kabyle les produits de son artisanat. Quand on pense aux conditions dans lesquelles les voyages se faisaient à ce moment — il n'y avait pas de routes, il y avait peut-être même une certaine insécurité — c'était remarquable : car il était obligé de traverser je ne sais pas combien de groupes, de tribus, de villages. De l'autre côté, la tradition familiale raconte qu'il avait reçu un Turc, qui avait dû partir d'Alger parce qu'il avait tué et que la justice le recherchait. Si ce Turc est venu jusque-là, c'est qu'il savait qu'il y serait accueilli... Donc

l'isolement est tout à fait relatif et les artisans étaient certainement plus ouverts vers l'extérieur que ne pouvait l'être un paysan qui pouvait passer toute sa vie à l'intérieur de son village. »

P.B. — « Ils étaient prédisposés à remplir une fonction d'ambassadeurs, de médiateurs, d'intermédiaires... »

M.M. — « Des ambassadeurs, je n'irai pas jusque- là... »

P.B. — « Des porteurs de nouvelles, d'idées... »

M.M. — « C'est sûr. Ils étaient par vocation les hommes du discours en tant que porteurs de nouvelles. En tout cas, ils avaient intérêt à être les hommes du discours. Celui dont je vous parle était renommé pour ça. On raconte là-dessus des tas d'anecdotes : comment il s'est tiré de situations difficiles, précisément par le discours, parce que le discours était vraiment une arme entre ses mains. »

P.B. — « Est-ce qu'ils allaient vendre eux-mêmes leurs produits ? »

M.M. — « En général, on venait les leur acheter. »

P.B. — « C'est aussi une occasion de contact avec le monde extérieur... »

M.M. — « C'est sûr, on vient vous trouver de partout, vous êtes obligé d'avoir un certain nombre de rapports trans-villageois, trans-tribaux. »

### *L'apprentissage informel et l'initiation*

P.B. — « Pour revenir un moment en arrière, il y avait un apprentissage informel, analogue à celui que vous avez vous-même reçu. Mais est-ce qu'il n'existait pas des formes plus explicites, plus spécifiques d'apprentissage ? »

M.M. — « Je crois qu'il y avait deux choses. Il y avait d'abord cet apprentissage informel. Un rôle important y revenait à l'assemblée du village qui se tenait à intervalles réguliers — par exemple, un jeudi sur deux de chaque mois — et où on réglait toutes les affaires passées ou à venir du village. Ces assemblées étaient de véritables écoles de *tamasni* parce que ceux qui s'y produisaient le plus étaient évidemment les gens les plus éloquents, les plus maîtres du dire. Mais n'importe qui pouvait s'y rendre, même les enfants. Personnellement, j'ai assisté tout enfant à un grand nombre d'assemblées du village et je me rappelle très bien comment ça se passait. Donc, il y avait déjà cette espèce d'école régulière. Mais, il y avait aussi les marchés, les pèlerinages

qui sont des occasions particulièrement importantes parce qu'elles provoquent des rassemblements considérables, par le nombre et par la diversité de provenance des participants. Maintenant, en dehors de cet apprentissage qui se fait presque tout seul, il y a l'initiation proprement dite qui, elle, est consciente, voulue par un maître et qui ne s'adresse qu'à deux genres d'hommes : le poète et l'*amusnaw*, le premier encore plus nettement que le second qui a au moins la faculté d'apprendre aussi la *tamusni* de façon informelle (bien que, à un certain degré d'initiation, il soit obligé d'avoir recours à la fréquentation des 'initiés' qui l'ont précédé et cela d'une façon volontaire). Mais, pour le poète, c'est presque une nécessité. »

P.B. — « Autrement dit, les *imusnawen* se sélectionnent dans une certaine mesure en allant se vouer à un maître qui, de son côté, les choisit. C'est un peu l'élection mutuelle de deux charismes. »

M.M. — « Oui, les candidats demandent à être initiés et, parmi tous ceux qui le fréquentent, le maître juge ceux qu'il estime doués et qui méritent de poursuivre. »

### *La fonction du poète*

P.B. — « Pouvez-vous préciser la distinction que vous faites entre l'*amusnaw* et le poète ? »

M.M. — « D'abord, un *amusnaw* peut à la rigueur ne jamais composer de vers, il peut ne pas être doué pour la poésie, tout en étant doué pour le discours, le discours en prose. C'est déjà une première distinction. Parmi les poètes, il y avait ceux qui assuraient la transmission mécanique, qui récitaient des poèmes qu'ils n'avaient pas faits. »

P.B. — « C'étaient des professionnels ; est-ce qu'on donnait un nom spécial à ces espèces de récitants qui allaient de village en village pour les opposer aux véritables 'créateurs' ? Quelque chose comme l'opposition entre le *rhapsode* qui récite et l'*aède* qui compose ou entre le *joglar* exécutant et le *trobador* auteur ? »

M.M. — « En réalité, il y avait deux termes dans l'usage des initiés : *ameddah* et *afsih*, l'*afsih* est celui qui est capable non seulement de réciter mais aussi de créer et qui est *amusnaw* presque par définition. »

P.B. — « Alors que l'*ameddah* n'est qu'un récitant... »

M.M. — « L'*ameddah* peut très bien connaître des milliers de vers et les réciter, sans être personnellement autrement doué pour ça ; il a de la mémoire.

Mais il remplit néanmoins une fonction qui est indispensable dans le milieu de littérature orale. »

P.B. — « Il servait un peu de bibliothèque, de conservatoire : il savait des choses que tout le monde savait un peu mais il savait plus que les autres. »

M.M. — « Il les savait mieux et il en savait un plus grand nombre. En général, les autres savaient par bribes, par segments. »

P.B. — « Est-ce qu'il arrivait à vivre de cette compétence ? »

M.M. — « Absolument. C'était un professionnel et il ne faisait que ça. Il allait de village en village, de marché en marché, en particulier à l'époque des récoltes soit d'huile, soit de figues, soit de grains et pratiquement toute l'année. »

P.B. — « Et dans les fêtes ? »

M.M. — « Non, dans les fêtes moins. Dans les fêtes, c'est tout le monde qui peut réciter. »

P.B. — « Et l'*afṣiḥ*, au contraire, ce n'est pas du tout la même chose ? »

M.M. — « Non, il ne se produit pas comme ça. C'est lui qui choisit son moment. Quand il vient, c'est un événement... Ce n'est pas parce que la récolte d'huile est bonne qu'il passe. »

P.B. — « Et de la même façon, il n'est pas question de le 'payer' directement, ouvertement... »

M.M. — « Bien sûr. Celui qui a été notre poète national, si j'ose dire, au XVIII<sup>e</sup> siècle, s'appelle Yusef u Kaci, c'est vraiment un très grand poète dans le genre ancien. On lui donnait de l'huile, mais en quantité considérable, et ce n'était pas parce qu'il était venu, c'était une espèce de tribut. On disait : ' Tel jour, il faut ramasser l'huile pour Yusef u Kaci '. Tous les gens venaient avec la quantité qu'ils voulaient donner et on allait la lui porter jusque chez lui. »

P.B. — « Et il ne travaillait pas. »

M.M. — « Non, il ne travaillait pas. C'était sa fonction. Du reste il n'était pas de notre tribu, mais d'une tribu éloignée de la nôtre, les At Djenad, au bord de la mer. C'était une espèce d'élection qui s'était faite comme ça. Je n'ai pas très bien pu savoir comment, venant d'At Djenad, il était devenu notre poète, au point que maintenant nous savons tous des vers de lui alors qu'à At Djenad

on ne les connaît pas très bien, bien que les gens l'y tiennent aussi pour un grand homme. Ils étaient à la limite du pays kabyle indépendant, c'est-à-dire non soumis au Dey, et du pays soumis directement au Dey. Cette situation entraînait des frictions, des guerres avec les troupes du Dey et c'était toujours lui qu'on envoyait pour négocier avec le Khalifat. »

P.B. — « Là, il remplissait un rôle d'ambassadeur. »

M.M. — « Oui, là il avait vraiment un rôle d'ambassadeur, un rôle politique, il prenait des décisions. Par exemple, au cours d'une affaire entre Turcs et At Djenad, il demanda aux At Djenad ' qu'est-ce que je vais dire au caïd Turc ? ' Les gens lui dirent ' dis ce que tu veux, nous sommes derrière toi '. Donc il est investi d'une espèce d'autorité. C'est vraiment un rôle politique. »

### *Discours ésotérique et discours exotérique*

P.B. — « C'est bien dans la logique de ce que vous disiez tout à l'heure, lorsque vous disiez que pour votre père la parole poétique avait toujours une fonction pratique, éthique. Autrement dit, quels que soient les usages de cette compétence, ils étaient toujours pratiques... »

M.M. — « En tout cas, elle est toujours pratique, en prise sur la vie, sans pour autant être utilitaire. Je ne dis pas que les imusnawen entre eux ne faisaient pas ce genre d'exercices gratuits qui évoquent la poésie pure. Oui mais entre eux : ' Maintenant que nous sommes entre connaisseurs donnons-nous en à cœur joie ' . »

P.B. — « Dans ces cas-là, ils faisaient des discours plus ésotériques ? »

M.M. — « Oui, un peu des discours pour initiés. Ils se comprenaient très bien entre eux. Il y avait même des étapes, des thèmes, une ritualisation. Je me rappelle très bien vers la fin de sa vie, quand mon père se rencontrait avec son disciple, — là c'était même un peu dramatique dans la mesure où ils étaient réduits, isolés... la fin de quelque chose, et ils le savaient... Quel feu d'artifice ! C'était très beau, mais j'avais l'impression que c'était fini. Personne ne pouvait suivre, et ils ne se seraient pas permis un exercice de virtuosité pareil devant les autres parce qu'ils savaient très bien que ça ne passerait pas. Donc, ils se réservaient ça. Il y avait un langage spécial (je ne pouvais pas les arrêter pour leur dire ' Ah oui, mais ça qu'est-ce que ça veut dire ? ' ) . Mais ils se comprenaient. »

P.B. — « Cette espèce de culture ésotérique, elle était élaborée précisément dans ces rencontres entre les ' initiés ' par le travail du poète. »

M.M. — « Je ne saurais pas dire, mais je crois qu'elle se développait comme ça. J'ai l'impression que chacun en avait un lot. »

P.B. — « Est-ce qu'il n'y avait pas à chaque moment une hiérarchie parmi les virtuoses eux-mêmes, en plus de la hiérarchie que vous avez établie entre les poètes et les simples récitants ? »

M.M. — « Oui, je crois que c'était une hiérarchie fondée sur la valeur sinon absolue, du moins reconnue par les autres. On disait ' Un tel est à tel niveau dans la *tamusni* ; il est au sommet de l'échelle ; tel autre approche un peu, mais ce n'est pas tout à fait ça... ; tel autre apprend... ' Comme il y avait les occasions de rencontre, de performance, l'*amusnaw* était pratiquement toute sa vie à l'épreuve et tout le temps : on ne pouvait pas se tromper. »

P.B. — « C'était un jugement du peuple mais aussi des initiés. »

M.M. — « Oui, mais l'un passant dans l'autre. Le jugement des initiés pouvait ne pas coïncider exactement avec celui du peuple, dans la mesure où le faux-semblant peut jouer plus avec le peuple qu'avec des professionnels. Entre 'initiés', on ne peut pas se regarder sans rire ; si quelqu'un bluffe, les autres le savent. Du reste, on peut bluffer aux yeux du peuple, mais pas longtemps. »

### *L'excellence*

P.B. — « Si je comprends bien, la *tamusni* était une sorte de sagesse qui ne pouvait s'exprimer dans le discours que si elle s'exprimait aussi dans la pratique. »

M.M. — « Les gens admettent les transgressions mais à certaines conditions. Ils disent ' si tel *amusnaw* fait telle chose, il peut se le permettre mais moi je ne peux pas. Transgresser la *taqbaylit*, le code de l'honneur, moi je ne peux pas me le permettre, je ne peux que m'y conformer. Lui peut transgresser : il est au-delà. Moi, si je la transgresse, c'est par défaut, c'est que je ne suis pas à la hauteur des sacrifices que la *taqbaylit* exige. Lui, s'il le fait, alors qu'il pourrait exceller, c'est qu'il voit plus loin '. Ils savaient aussi très bien qu'un homme est un homme et qu'un *amusnaw* peut tomber dans un certain nombre de travers parce qu'il est homme. Le groupe consent à ce qu'il ait un travers. »

P.B. — « Ils sont au-delà des règles, mais ils les accomplissent tout en étant au-delà ; en tant que réalisation suprême de l'excellence kabyle. »

M.M. — « Je crois que c'est ça. On dit ' c'est très bien. Il transgresse mais c'est dans le bon sens ', c'est-à-dire vers le haut, pas vers le bas. »

P.B. — « Il est celui qui exprime la vérité du jeu en jouant avec la règle du jeu au lieu de jouer simplement selon les règles. »

M.M. — « Le kabyle comprend cela ' Il a bien joué, il a posé le problème en termes qui lui permettent d'agir ainsi ; moi je suis obligé de me conformer strictement à la règle ; elle est pour le commun, mais il est au-delà. ' La tasmuni, au sens le plus étroit, c'est la connaissance d'un corpus de recettes, de valeurs, etc. Mais il y a quelque chose qui dépasse ça. Un poète a répondu un jour par un poème qui commence comme ça : ' La compréhension des choses est supérieure à la tasmuni ' ( 'Leshem yeyleb tasmuni ' Si Mohand). Ce n'est pas une contradiction. En fait, cela veut dire que si vous traitez la tasmuni comme une simple somme mécanique de préceptes, vous pouvez l'apprendre, il vous suffit d'aller chez un amusnaw qui vous transmet toutes les recettes. Mais si vous voulez être un véritable amusnaw, alors il y a un au-delà des règles qui les transgresse ou mieux qui les transcende. »

### *Le cursus initiatique*

P.B. — « Dans le prolongement de ce que vous disiez sur la formation des professionnels, on peut supposer que dès qu'il y a des degrés d'initiation, il y a des chances pour qu'il y ait une espèce de cursus initiatique, des épreuves successives? »

M.M. — « Je crois qu'il y a une espèce d'apprentissage en deux étapes. Le premier se fait dans les mêmes conditions que pour la tasmusni : un premier apprentissage de la poésie se fait en assistant à toutes les réunions ordinaires où la poésie est constamment invoquée, pour illustrer un propos, éclairer une situation concrète (la langue berbère ordinaire manque d'un certain nombre de termes abstraits ; mais ces notions abstraites peuvent être rendues même dans le langage de tous les jours, et les procédés pour rendre ces abstractions étaient soit la poésie, soit les paraboles). C'est pour cela que dans la société kabyle, tout le monde peut être poète à un moment ou un autre de son existence, parce qu'il a ressenti un sentiment plus intense que de coutume. Le professionnel, c'est celui dont on attend ça tout le temps. S'il arrive qu'un autre fasse une trouvaille à propos d'un événement, elle peut être intégrée dans le corpus. La différence avec le professionnel étant que lui est capable d'en faire tout le temps. Pour accéder à cette espèce de maîtrise, il faut passer par la deuxième étape de l'apprentissage, qui est beaucoup plus formalisée, institutionnalisée. On suit un poète pendant longtemps, qui vous apprend les différents procédés. Il y avait même un genre d'examen où le professeur donnait l'autorisation (issaden), donnait licence. Cela consistait à créer soi-même un poème d'un certain nombre de vers, cent vers. Cent vers, c'est beaucoup pour une production orale. On disait ' il a composé jusqu'à (issefra-...)... ' et on donnait le chiffre, généralement cent. Un exemple : le

poète, qui était en quelque sorte le professeur de tous les autres, Mohammed Saïd Amlikec a eu pas mal de disciples, c'était lui qui donnait cette investiture. A l'un de ses disciples, El Hadj Rabah, il avait dit un jour ' Si tu veux que je te donne licence d'être poète, fais un poème de cent vers '. Le prétendant dit: ' cent vers ce n'est rien ... '. Il en fait cent cinquante, donc beaucoup plus que prévu, et on raconte qu'à un moment donné, il ne trouvait plus le mot qui pouvait rimer avec le vers précédent. Il dit ' ici, je m'excuse, je ne trouve pas la rime ' (dag' ur as ufiy ara lemğaz is ') et il a continué. Mais le maître lui a dit ' C'est très bien. Tu as dépassé les cent vers de beaucoup ' et lui a donné licence de faire des vers. En revanche le ' licencié ' devait, chaque fois qu'il se produisait quelque part, commencer par une prière en vers qui avait été faite par son maître ; il commençait par : comme l'a dit mon maître Mohammed Saïd... ! ' ( ' akken i-s inna wemyar Si Muhend Ssaïd... ' ). Façon de rendre hommage, de faire référence : ' comme a dit mon maître... ', cela ne voulait pas dire qu'il était incapable de faire lui-même quelques vers de prière. Non, simplement c'était la contrepartie, l'hommage rendu au maître en poésie. Jusqu'au jour où El Hadj Rabah, pris de démesure, a jugé qu'il était désormais aussi compétent que son maître et même peut-être davantage. Il va se produire quelque part et dit : ' ... Comme l'a dit l'enfant El Hadj Rabah... ' ( akken i-s inna weqcic Lħağ Rabeh... ' ). Et il dit la prière, qui était belle, aussi belle que celle du maître. Mais les gens ont été scandalisés : ' Comment! il ose produire sa propre prière, c'est un usurpateur ! c'est un sacrilège !'. Et la légende ajoute qu'à partir de ce moment son inspiration a été tarie, parce qu'il a transgressé la règle du jeu. En quelque sorte, il a trahi. Il a brisé la chaîne. Il a continué à faire des vers mais personne ne l'écoutait plus, son charisme avait disparu. »

P.B. — « Ceci tend à confirmer que, comme dit Weber, l'art du poète est conçu comme un charisme magique dont l'acquisition et la conservation sont garanties magiquement. Mais est-ce cela seulement ? Il y a aussi tout un aspect technique, des règles de composition, des procédés, etc. »

M.M. — « Il y avait des règles très précises. C'est en fonction de ces règles que l'on pouvait déterminer si un poète était plus ou moins expert. Le poète dont je vous parlais, Yusef u Kaci, le plus grand poète d'avant l'occupation française, composait conformément à un certain nombre de canons. Je me rappelle une anecdote : un jour un homme des Ait Yenni est venu le trouver. Il venait donc d'assez loin pour demander au maître de l'aider à perfectionner son art de faire des vers. Il arrive, voit le poète et s'adresse à lui en vers :

A dadda Yusef ay ungal  
ay ixf l-lehl is  
Tecbiđ ttaleb l-lersal  
iyran di Wedris  
Ul-iw fellak d amaâlal  
awi-k isân d ccix is.  
Muħ At-Lemsaoud

' Dada Youssef, mon grand frère,  
maître de tous tes pareils,  
tu es semblable au grand taleb  
qui récite les textes sacrés  
à l'école de Oudriss,  
mon cœur pour toi est malade,  
Il aurait voulu t'avoir pour maître '.

La rime est en ' is, al '. Yusef u Kaci répond du tac au tac, en six vers de même forme, en employant les mêmes rimes :

Cebbay w ' ur nekkat uzzal  
icmet wagus is  
Am-min irefden uffal  
d win i d leslah is  
Ney afsih deg lmital  
ur nessefruy seg-gixf is.  
Yusef-u-Qasi

'Je dis de quelqu'un qui n'est pas courageux  
que sont laides ses armes  
Il est comme qui brandit une fêrûle  
Et s'en fait une arme  
Tel le poète qui ne tire pas  
de lui même ses vers '

Ce qui veut dire : ' il y a des choses que je peux t'apprendre, mais ce qui s'apprend, n'importe qui pourra te l'enseigner. Ce n'est pas la peine de venir me voir '.

Quoi qu'en dise le maître, il y avait une technique, des canons ; mais il y avait en plus, une sagesse. C'est ce que dit le maître par sa réponse : 'Tu veux de la technique ? Soit, je te réponds sur le même rythme et les mêmes rimes, mais avec en plus un enseignement, une sagesse '.

*« Donner un sens plus pur aux mots de la tribu »*

P.B. — « C'est là ce qui fait que la poésie berbère n'est pas un art ' pur ', dans la tradition de ' l'art pour l'art ' : elle fournit des moyens d'exprimer et de penser les situations et les expériences difficiles. »

M.M. — « C'est exactement la fonction de la métaphore ou de la parabole : condenser dans un petit nombre de mots qui contrastent, frappants, donc faciles à mémoriser, un enseignement ultime. Et les vers, de ce point de vue, c'est merveilleux, premièrement, on les retient et deuxièmement, lorsque le poète est doué, il arrive par un certain nombre de rapprochements, de procédés de style, à dire des choses que la prose ordinaire ne dit pas. »

P.B. — « Il y a aussi la licence de forcer la langue qu'accorde la poésie. »

M.M. — « Oui, cela fait partie des procédés : le contraste, le fait de faire signifier à un mot un peu autre chose que ce qu'il veut dire dans la langue courante, un léger déplacement qui permet de lui faire dire quelque chose qu'il n'aurait pu dire normalement. »

P.B. — « Cet usage intensif de la langue ordinaire permet de faire ' rendre ' la langue au maximum, de ' donner un sens pur aux mots de la tribu '. »

M.M. — « Oui. Et c'est plus facile en vers qu'en prose. En prose, il y a les limites de l'intelligibilité. Il m'a fallu des années pour comprendre certains vers que je connaissais depuis longtemps. Un jour, j'ai dit : ' mais oui, c'est vrai '. Quelque chose se faisait en moi. »

P.B. — « Cette illumination rétrospective justifie le vieux précepte de la plupart des enseignements traditionnels, fondés sur la mémorisation ' apprendre d'abord, comprendre ensuite '... Il y a comme l'idée que ce sens condensé, intensifié, mettra longtemps à s'exprimer, à se manifester et demandera la méditation, résistera au déchiffrement. »

M.M. — « En tout cas, en poésie, le sens profond peut n'être pas apparent à première vue. En prose au contraire, l'interlocuteur doit comprendre. »

### *La dégradation du sens*

P.B. — « La recherche de cette intensification du langage implique un progrès vers l'obscurité : la recherche de l'assonance, de l'allitération, les déplacements de sens des mots, tout cela fait que ce langage devient obscur. »

M.M. — « C'est sûr, mais il y a une espèce de contrepartie à ce que vous dites en ce moment. Par exemple, j'avais transcrit un poème, que mon père récitait. Longtemps après, j'ai retrouvé chez un marabout, qui est mort maintenant, le texte du même poème... Je lui avais demandé s'il n'avait pas des manuscrits: il m'a apporté quelques feuilles. Je vois des lignes qui ne vont pas jusqu'au bout de la ligne. J'ai pensé que cela pouvait être des vers : c'étaient des vers en effet, transcrits en lettres arabes. C'était le poème que mon père disait oralement, mais plus long, mais même pour la partie commune aux deux versions, la langue était plus difficile, il y avait aussi des mots qui avaient été remplacés.

P.B. — « Le remplacement ne se fait pas au hasard ; il se fait vers le sens ordinaire? »

M.M. — « Oui, vers le sens ordinaire. C'est une déperdition et pas du tout un enrichissement. Ainsi de la version orale du poème en question. On en connaissait en réalité deux. On remarque une symétrie visible (mais introduite après coup) entre les deux poèmes : sizains classiques à rimes croisées faits de trois distiques dont le dernier (comme toujours en ce cas) comporte deux heptasyllabes, les deux autres variant. Les rimes ont dans les deux poèmes "i" comme voyelle d'appui aux vers impairs et une voyelle différente aux vers pairs. Le premier vers a de surcroît la même forme dans les deux poèmes avec la simple et subtile variante du jour (mardi, jeudi) et surtout de l'heure (le soir de l'échec et le matin de la victoire).

**1 er poème : version orale**

Win ur neħdir ass-n- tɣlata tamedit  
mi-d tɣuddu

Ah ! n'avoir pas assisté mardi soir  
à l'engagement !

Kul azniq la-d iṭteggir kul tiyilt  
la-d tɣfurnu

Chaque venelle vomissait (des guerriers)  
Chaque colline en grouillait

I tin ur ibyi Reħbi  
ħaddik m' atnegħeħ azru

Mais, si Dieu ne le veut pas,  
peux-tu ébranler le rocher ?

**2 ème poème : version orale**

Win ur neħdir ass l-lexmis taṣebħit  
mi tembweṭtaj

Ah ! n'avoir pas assisté jeudi matin  
à (l'orage) flamboyant !

Ibda lbaħud l-lexzin  
la yettentaj

La vieille poudre  
Crépétait

xemsa-u-sebāin ay geɣlin  
ɣas ɣef Tewrirt l-Lħeħħaħ

Soixante-quinze (guerriers) sont tombés  
Pour le seul Taourirt- El hadjadj  
( village que se disputaient les deux  
adversaires)

**Le poème écrit est plus long. Je ne l'ai pas en ce moment. Mais je peux essayer de me le rappeler. Il me revient à l'esprit 12 vers (si je me souviens bien, le poème en a 35 en tout). Après tout, il m'arrive exactement, ce qui a dû arriver tout au long des siècles aux traducteurs de tradition orale, alors à tout hasard, voici les vers dont je me souviens :**

A tṭir yufgen iħalla  
ifer huzz-it

Oiseau envolé vers les hauteurs,  
Laisse planer tes ailes.

ħebsen leħwad la ħadla  
ħed ma nzerr-it

Les nobles (guerriers) sans trêve se sont  
enfermés :  
nul n'était plus visible.

Tlatin ħesbey kamla  
ssarden semmdit

Trente en ai-je vus, bien comptés,  
qui, lavés et refroidis,

ay geɣlin deg tṭwila  
ɣef teqbaylit

Sont tombés avec leurs longs fusils  
pour l'honneur kabyle

Kra bbwi ihuz hed lyila  
içça ten ttrad msakit !

A ttr azegza yemrin  
ddu deg llyag

yer tâassast ggaren aâwin  
kulyum d asrag

Ulac tifrat, yiwen dдин  
yas ma texla ney atteggağ

Ass l-lexmis may sen zzin  
ikker waâjaj

ibda lbarud l-lexzin  
la yettentaj

Xemsa-u-sebâin ay geylin  
yas yef Tewrit l-Lheggağ

Tous ceux que l'instant critique saisissait,  
la guerre les mangeait, pauvres d'eux !

Oiseau bleu lustré,  
dans les airs va

Vers ceux qui prennent provision pour  
aller monter la garde  
chaque jour sellant (leurs montures)

Car point de trêve, une seule issue :  
ou l'anéantissement, ou l'exil !

Jeudi, quand ils ont dressé le siège  
dans la poussière,

la vieille poudre  
s'est mise à crépiter

Soixante quinze guerriers sont tombés  
pour le seul Taourirt El Hadjadj.

**Yousef-Ou-Kaci**  
(2ème moitié du 18 ème siècle).

Voici le texte intégral du poème  
tel que le donne le manuscrit :

Belleh a ttr ma d w' iserrun  
ddu deg llyag  
At Yanni laaz n tudrin  
Sellem at wagus mehrag  
Ass l-exmis mi yasen zzin  
ikker waâjaj

Ibda lbarud l-lexzin  
la yettentaj  
Xemsa-u-sebâin ayg-geylin  
yas yef Tewrit l-lheggağ  
Ar ida mazal-ten din  
i tembwettağ

yer tâassast ggaren aâwin  
kulyum d asrag  
Ulac tifrat yiwen dдин  
yas ma texla ney atteggağ

Voici la traduction des vers nouveaux :

3 à 6 : Chez les Ait-Yenni, honneur des villages:  
porte mon salut aux hommes à la ceinture  
garnie de poudre.  
Quand ils ont monté le siège jeudi  
La poussière s'est levée.  
11 et 12 : ils y sont encore cette nuit  
au milieu des coups de feu.  
21 et 22 : Ce jour fut néfaste  
Où ils se sont faits une guerre funeste.  
29 à la fin : Unique, sans second, je t'implore,  
Dieu inaccessible au sommeil  
Je t'invoque par les célèbres Compagnons du  
Prophète

Par Ali et ses pères  
Au Paradis fais-nous place  
Tous, tant que nous sommes ici à écouter.

A t̄t̄r yufgen iāalla  
ifer huzz-it  
Ĥebesen legwad lemdilla  
ĥed ma rzeṭt-it  
Assen ur irbiḥ sslam  
mi myugen t̄trad n-twayit.

Tlatin ĥesbey kamla  
ssarden ṣemmdit  
ay-d iqqimen deg t̄twila  
yef teqbaylit  
Kra bbwī yettef ĥed l-lyila  
iĉĉa-ten t̄trad msakit

T̄t̄rey -k a waḥed lewhid  
a Lleh ur net̄tis  
dāay-k s-eṣṣhaba laāyan  
Aali d irfiqn-is  
Tegd ay deg lġennet amkan  
jmāa akka-d neṥṥessis

En définitive, il n'y a pas si grande différence : la dernière strophe de six vers (29-34) est l' 'envoi ' obligé dans ce genre de poème. C'est un stéréotype passe-partout (on peut l'adapter à n'importe quel poème : une marque en est ici le changement de rime). En réalité, je soupçonne la première partie du poème (1-16) de manquer d'un distique, car l'ensemble est fait classiquement d'une série de sizains (1 pour la dernière partie, 2 pour la seconde et normalement 3 pour la première) ; ce qui voudrait dire que déjà au stade de la première transcription, une première déperdition était intervenue. »

Lettre de M. Mammeri à P. Bourdieu du 22 avril 1978

P.B. — « Vous connaissez d'autres cas semblables de réduction du langage extraordinaire au langage ordinaire ? »

M.M. — « Certainement, mais celui-là est assez significatif. Il s'agit d'un combat entre deux tribus. Il s'agissait en fait de deux attaques, l'une conduite un mardi avait échoué et l'autre, deux jours plus tard, le jeudi, avait réussi. Le premier poème (six vers) avait été improvisé sur le champ : les guerriers revenaient mais n'avaient pas pris le village, ils avaient été battus... Le lendemain, on décide l'attaque pour le jeudi. Le poète fait un autre poème, la tradition orale dit : de six vers aussi. Il dit simplement que l'attaque, cette fois a réussi, que l'on a pris le village, etc. La version écrite du second poème est plus longue et tout à fait différente de forme. Or, il existe sur le même sujet un autre poème de six vers que mon père m'avait dit et qui a été refait sur le modèle du premier poème de six vers. Qu'est-ce qui s'est passé? Six vers, c'est

facile à retenir. On a réduit le deuxième poème à la forme du premier en le remodelant complètement, pour en faire le pendant du premier : c'est une attaque qui d'abord échoue, puis réussit. Il y a donc eu tout un travail de restructuration, mais au détriment non seulement de la longueur mais du sens et de la portée : la version écrite est plus étoffée, plus humaine. Le poème primitif, que j'ai retrouvé par écrit, j'ai eu beaucoup de peine à le décrypter. Je ne suis même pas sûr que, dans deux passages au moins, j'ai très bien compris, alors que l'autre, celui qu'on m'a dicté, est compréhensible et très bien balancé par rapport au premier. Ce n'est pas tout à fait du langage courant mais c'est aisément compréhensible. Il est donc probable que l'évolution, lorsqu'elle a lieu, se fait dans le sens de la 'vulgarisation'. Mon père m'a récité un certain nombre de vers que j'ai transcrits et dont j'ai retrouvé ensuite chez d'autres des versions affadies. Affadies, parce qu'il y avait des choses qui leur échappaient et qu'ils préféraient les dire dans le langage courant. »

P.B. — « Oui, ce qui disparaît sans doute en premier lieu, ce sont les jeux avec le sens ordinaire, les déplacements de sens, les archaïsmes, les formes extraordinaires de vocabulaire et même de syntaxe. Mais, est-ce que les gens ne se livrent pas aussi à un travail d'exégèse semblable à celui que vous avez dû faire vous-même pour découvrir le sens des poèmes anciens ? Est-ce qu'il n'y a pas une lutte à propos du sens des mots, par laquelle on vise à s'approprier l'autorité enfermée dans un dicton, un proverbe ou un vers passé en proverbe ? Est-ce qu'une des dimensions de la licence accordée au poète n'est pas, précisément, de jouer avec les mots de la tribu? »

M.M. — « Je crois que si. Il y a une espèce de consommation courante ; mais il y a aussi des degrés d'initiation supérieurs où les gens analysent le sens profond. Et puis les 'sages' ne donnent pas, quand ils sont entre eux, la même valeur aux mêmes exemples. »

P.B. — « Ils produisent, à partir du sens ordinaire, un sens ésotérique, que l'apparente banalité exotérique dissimule aux simples profanes. Ne s'ensuit-il pas que, même en présence d'un public profane, ils peuvent tenir un langage à double fin, à double sens, à *double entente* ; n'y a-t-il pas nécessairement plusieurs *niveaux d'interprétation* comme il y a plusieurs *niveaux d'expression* ? »

M.M. — « Ceci me rappelle une expérience. Dans un village, à un moment donné, il y avait deux imusnawen, qui étaient les porte-parole des deux soffs ("partis", "ligues") opposés. Ils avaient été adolescents ensemble, ils avaient appris la tamusni ensemble. Et puis, les vicissitudes politiques les ont divisés. Ils sont restés des années séparés, chacun à la tête d'un des deux soffs. J'ai assisté à la réunification du village. Le premier, qui avait plus de "tablature", prend la parole. L'autre répond. J'ai assisté alors à un extraordinaire chant amoebée. Les gens écoutaient, ils avaient l'impression de très bien

comprendre ce qui se disait. Mais ce n'était pas le cas. Ce qui leur parvenait, c'était le sens évident, le sens apparent de ce discours, mais tout le reste leur échappait. Les deux maîtres se faisaient un plaisir visiblement grand. Enfin pouvoir parler à quelqu'un qui vous comprend, et qui peut vous répondre dans les mêmes termes... Ça devenait presque un échange de spécialistes. »

P.B. — « Une des capacités spécifiques de ces " initiés " devait être la connaissance des références, la capacité de dire " comme a dit un tel " ... »

M.M. — « Absolument. Il y a un corps et un corpus de la tamusni. Là c'était conscient ; on disait : " je vais apprendre chez un tel ". Il y avait des écoles, qui avaient leurs paraboles, leurs vers, leurs procédés, leur style et surtout tout un ensemble de valeurs, de références qu'il fallait savoir, posséder. Et plus on en possédait, plus on était avancé dans la tamusni. Cet apprentissage, les imusnawen le faisaient consciemment : ils allaient d'une tribu à l'autre. Ils allaient simplement voir un tel, passaient toute la nuit avec lui, pour apprendre de lui. »

P.B. — « Est-ce que les grands imusnawen transtribaux n'étaient pas ceux qui cumulaient l'ensemble de ces différents corpus ? »

### *Le "sens" de la situation*

M.M. — « Il y en avait un qui était extraordinaire en cela. On s'adressait à lui pour résoudre des tas de problèmes, des problèmes difficiles, des cas critiques. Il avait une certaine autorité... Selon les tribus, selon les endroits où il allait, il savait adapter son discours : " les un tel, il faut leur dire telle ou telle chose, il faut agir de telle ou telle manière avec eux ". Il avait le "sens" de son public. Ce n'est pas de l'opportunisme. Mais on ne dit pas n'importe quoi à n'importe qui. Si tu veux que ta tamusni soit efficace dans ce cas particulier, il faut que tu l'ajustes à ton public. »

P.B. — « C'est sans doute une des propriétés les plus importantes du discours oral que d'avoir à s'ajuster à une situation, un public, une occasion. La vraie science du discours oral est aussi une science du moment opportun, du *kairos*. Le *kairos*, c'est chez les Sophistes le moment opportun, celui qu'il faut saisir pour parler à propos, et donner toute son efficacité à la parole ; mais le mot signifie à l'origine, comme le montre Jean Bollack, le blanc de la cible, et celui qui a le sens du *kairos* est celui qui fait mouche... »

M.M. — Je pense que ce n'est pas par hasard que les expressions grecque et kabyle se rejoignent. Dans le langage de la tamusni, quand, dans une réunion, on cherche la solution d'un problème, on dit : " La décision juste, c'est comme

la cible, tu ne sais pas qui fera mouche..." (ɣray am lyerd, ur tezriɖ w'aa-t ihazen). Cela pour encourager celui qui hésite à parler dans l'assemblée, pour souligner combien toute performance est nécessairement relative. Pour illustrer ce "sens" de la situation, le même amusnaw m'a raconté l'histoire de deux villages d'une autre tribu, qui étaient en conflit. On l'appelle pour résoudre l'affaire. En arrivant dans un des villages, il ne va pas trouver les auteurs du conflit, mais les marabouts du village. Et il leur dit : " vous allez venir avec moi ; je viens vous demander d'intervenir auprès des vôtres et de leur dire telle et telle chose, mais c'est à vous de le leur dire, à votre manière ". Les marabouts ont accepté, parce qu'ils savaient qu'ils avaient affaire à un amusnaw remarquable. Ils ont parlé jusqu'à minuit. Quand il a pris la parole après eux, il ne s'est arrêté que vers trois heures du matin : il les a tous éblouis. Il aurait agi autrement ailleurs, en sachant bien que les valeurs qu'il allait défendre étaient les mêmes, mais qu'il fallait chaque fois adapter la forme à l'auditoire.»

### *Le pouvoir des mots*

P.B. — « En fait, le fondement même de l'autorité qu'il exerce réside dans sa maîtrise exceptionnelle du langage. »

M.M. — « Oui. Le fait que les imusnawen disposent presque d'une langue propre, ésotérique, à tout le moins d'un usage particulier, plus profond, de la langue, se comprend dans cette logique. J'ai à l'esprit un exemple qui m'a frappé : c'était avant l'occupation française, à un moment où les imusnawen intervenaient de façon réelle, efficace, où ils détenaient un pouvoir effectif. C'est une histoire tout à fait commune. Il s'agissait d'un homme qui avait épousé une femme d'une tribu voisine et qui avait été obligé, chose rare à ce moment-là, de quitter sa propre tribu. Il était parti on ne savait où ; il n'avait jamais plus donné signe de vie. Cela faisait presque sept années qu'il était parti. Un jour les parents de la femme viennent trouver les parents du mari parti pour leur dire : " Notre fille a attendu assez longtemps : bientôt sept ans. Vous avouerez vous-mêmes que cette situation a assez duré. Alors, ou bien, vous êtes sûrs que cet homme va revenir bientôt, et sa femme va rester. Ou bien, il ne donne pas signe de vie, et nous reprenons notre fille ". Les autres répondent que l'homme est peut-être vivant quelque part... Il y eut de nombreuses rencontres. La femme étant d'une autre tribu, le problème ne pouvait pas se régler simplement. A une des réunions, un représentant de la tribu de la femme, très éloquent — c'était un grand amusnaw —, accula les autres par une série d'arguments apparemment irréfutables. Il dit à la fin : " si vous êtes d'accord, concluons. Cette femme va revenir chez nous ". Mais un des autres qui savait qu'un de leurs porte-parole les plus remarquables était absent,

répliqua que rien ne pressait, que l'on se réunirait dans une semaine une fois de plus pour réciter la fatiha (la prière). On se sépare. Puis on se réunit la semaine suivante: avec cette fois la présence de l'autre amusnaw. A peine arrivé, le porte-parole du groupe de la femme dit : " L'affaire étant réglée, récitons la prière et disons: Dieu fasse que la malédiction ne nous suive pas " (Awer nawi daüssu). L'autre répond : " Nous allons réciter la prière, mais je propose que nous priions plutôt pour que nous ne nous écartions point de la voie de Dieu " (Awer necceḍ deg-gwebriḍ r-Ḥebbi). Le premier dit alors : "Levez-vous. Rien n'est conclu, nous partons ". Au retour, les siens lui demandent : "Qu'est-ce que cela veut dire ? " et il leur explique : Quand j'ai dit : " Que la malédiction ne nous suive pas ", cela voulait dire qu'un homme qui abandonne sa femme si longtemps, est maudit s'il ne revient pas à elle. Quand l'autre m'a répondu : " Dieu fasse que nous ne écartions pas de la voie de Dieu ", de la règle, du droit de Dieu, cela voulait dire : le droit de Dieu c'est sept ans, et les sept ans ne sont pas encore écoulés ; quand il a dit sa phrase, j'ai très bien compris ce qu'il voulait dire : vous n'avez pas le droit de prendre cette femme tant que les sept ans ne sont pas écoulés ". Même si c'est un exemple limite, il est intéressant dans la mesure où cet échange à propos d'un petit incident pouvait se produire à propos d'événements plus importants. »

### *Les antinomies ultimes de l'existence*

P.B. — « L'histoire que vous racontez représente la forme suprême de rapports qui se réalisaient aussi entre hommes ordinaires, à l'occasion des négociations de mariage par exemple qui, à un degré de raffinement inférieur, donnaient lieu à des joutes de même sorte. »

M.M. — « Sans doute. Mais je crois qu'il y a une différence presque de nature, pas seulement de degré. »

P.B. — « Celui qui gagne, est celui qui a la culture "avec soi", celui qui maîtrise mieux que l'autre des règles sur lesquelles tout le monde est d'accord... »

M.M. — « Oui. Mais là le mot est inséparable de la chose, la manière de dire de ce qui est dit. Dans le cas du mariage que vous évoquez, les gens "parlent" la culture en termes tels qu'elle est compréhensible pour les deux parties. Dans l'autre cas, on change de niveau d'interprétation : c'est Antigone et Créon. L'autre aurait pu invoquer, contre la lettre de la loi, le droit humain de la femme abandonnée, mais à condition de trouver l'expression choisie, juste, linguistiquement exemplaire. C'est un problème ultime qui était posé entre eux, tandis que pour les autres, il s'agissait d'une simple joute oratoire. A la faveur d'une confrontation de deux formules, les imusnawen avaient mis le

doigt sur un problème qui est un problème humain. Qu'est-ce qui est primordial : la loi écrite ou le droit "humain", etc. ? Je suis sûr que, sans avoir lu Sophocle ou les philosophes, de cette simple anecdote, ils auraient fait surgir la question des antinomies ultimes de l'existence humaine. »

P.B. — « Et c'est au nom de l'intuition que l'on avait de leur capacité de se situer à ce niveau ultime qu'on leur donnait le droit d'être au-delà des règles de la morale et du langage ordinaires. »

M.M. — « Je crois que c'est au nom de cela qu'on leur donnait le droit de transgresser au moins extérieurement le code. Je me rappelle un fait très ancien, antérieur à la conquête, d'un amusnaw connu. Sa tribu, en guerre contre une tribu adverse, s'adresse à une troisième : les Ait Yenni pour l'aider contre la première. Selon la règle du *nif* (point d'honneur), il n'y a pas à savoir si les demandeurs ont tort ou raison. Ils ont demandé assistance : c'est faillir gravement que de ne pas la leur accorder. Quelqu'un va trouver l'amusnaw du premier groupe et lui dit : " Voilà, nous n'avons pas seulement la tribu voisine contre nous. Les Ait Yenni viennent à leur rescousse. Il faut donc partager nos forces en deux, et envoyer la moitié de nos hommes contre les Ait Yenni ". L'amusnaw répond : Non, ignorez les Ait Yenni. S'ils viennent avec les autres, on sera obligé de les combattre ; mais surtout ne les attaquez pas ! ". On lui rétorque ' Comment ! Nous allons passer pour des lâches ! ' L'amusnaw explique : " Si vous sentez que vous êtes en situation d'infériorité, le *nif* ne vous oblige pas à courir à votre perte ". Et ses vers sont passés en proverbe :

De grâce, puissances grandes  
Et sacrées des Zouaoua (confédération),  
Je fais serment par Jeddi Manguellet (saint)  
Et les saints qui l'entourent  
Puisque nous avons Tamejjout (l'ennemi),  
Nous n'allons pas nous attirer nouvel encombre.

*Trey at tezmert meqqwret  
d şşalhin Igawawen  
Uḥeq Jeddi Mangellat  
lawleyya widen i-s innden  
Imi d Amejjud nsaâ-t  
ur-d nerni lhem iden.  
Laarbi At Bjaaud ( 18 è siècle)*

Avancée par un autre, cette proposition aurait paru scandaleuse, au nom du principe : " Tu seras peut-être battu, mais tu dois combattre ". Un proverbe connu dit : " Quand tu tombes, tombe la honte " ( *Mi teyliḍ iyli lâar* ). Mais lui en tant qu'amusnaw, jouissait d'une espèce de franchise qui était refusée aux autres. »

***Le poète, le lettré et le paysan***

**P.B.** — « Mais l'histoire que vous rapportiez tout à l'heure, de l'*amusnaw* qui va chercher les marabouts, leur dicte ce qu'ils ont à faire et impose la solution en se servant de leur autorité, pose la question des rapports entre la *tamusni* et la tradition coranique, pourvue de l'autorité de l'écriture et du sacré. Comment décrire cette sorte de triangle formé de l'*amusnaw*, dépositaire exemplaire de l'excellence kabyle, *taqbaylit*, du marabout, lettré investi de l'autorité religieuse, et du simple paysan, qui reconnaît, sans doute différemment et à des titres différents, l'un et l'autre ? Comment s'organise la concurrence ? On peut imaginer qu'elle a des effets aussi bien sur le contenu de la *tamusni* que sur le contenu du message coranique tel qu'il est réellement véhiculé par les marabouts. Comment ces deux "pouvoirs", fondés sur des principes très différents, parviennent-ils à s'accorder ? N'est-ce pas qu'au fond la concurrence est à la fois inévitable et inavouable, impensable, donc toujours masquée et refoulée d'un commun accord ? »

**M.M.** — « J'ai beau savoir que ce genre de regret est superflu, je n'en ai pas moins souvent regretté que l'évolution de la *tamusni* berbère n'ait pas pu prendre, comme ça a été le cas en Grèce, la forme d'une évolution autonome et progressive, sans traumatisme, sans imposition d'autorité extérieure. J'ai souvent regretté que les *imusnawen* n'aient pas eu la possibilité d'opérer le passage à l'écrit sans avoir à compter avec une espèce de concurrence ou de domination venue du dehors. La culture islamique, avec toutes ses qualités, est très intégriste ; elle n'admet pas de variante ; elle a pour elle l'autorité de Dieu, elle a été révélée ; elle est dans le texte du Coran. C'est fini : il n'y a rien d'autre à faire que de la commenter. »

**P.B.** — « Dans plusieurs des exemples que vous avez cités, on voit le laïc, l'*amusnaw*, invoquer la parole de Dieu, la norme religieuse : du point de vue d'un sacerdoce, c'est un peu une usurpation. Comment se pose concrètement le problème de la relation entre la sagesse profane, *tamusni*, expression profonde de la culture nationale, des valeurs propres, et de la culture religieuse, à prétention universelle, révélée et pourvue de l'autorité de l'écriture ? »

**M.M.** — « Je crois que les rapports n'ont pas cessé, pendant des siècles, d'être vécus comme ambigus, même si personne ne le disait parce que cela aurait été scandaleux, impensable. On voulait à tout prix penser que c'était la même chose. La volonté de Dieu et le texte de la loi divine ne peuvent pas être contraires à la *tamusni* et, réciproquement, la *tamusni* ne peut être que dans le droit fil de la vérité révélée. Il n'en reste pas moins que dans la pratique, il y avait des cas de concurrence effective, même si elle n'était ni voulue ni à plus forte raison revendiquée. Je crois qu'on admettait le primat de la vérité religieuse : le Coran, c'est le Coran, personne ne peut contester la parole de Dieu.

La *tamusni* sécularise la vérité du Coran, ou bien la prolonge dans la pratique, dans la réalité, dans la vie quotidienne. Il reste qu'il pouvait y avoir des contradictions entre l'une et l'autre. Le plus souvent, on les ignorait : les marabouts, les seuls à être instruits de la loi coranique, étaient contraints par leur situation même à un certain nombre de compromis, ils transigeaient, ils ne pouvaient dire du Coran que ce qui était compatible avec les normes de la société, sans quoi ils se condamnaient eux-mêmes. Ils avaient un "truc" : ils disaient que le droit appuie la coutume, ce qui, je pense, n'est pas toujours vrai : quand les Kabyles ont déshérité les femmes, ils allaient à l'encontre de la loi religieuse... Il y avait donc des contradictions réelles. L'*amusnaw* était celui qui les vivait le plus intensément et qui en souffrait le plus parce qu'il fréquentait beaucoup les marabouts capables de voir dans les livres des choses auxquelles lui ne pouvait pas avoir accès.»

P.B. — « La meilleure preuve en est la masse des textes de poèmes berbères que vous avez retrouvés chez les marabouts. »

M.M. — « Oui, il est probable que le lettré avait cette valeur purement instrumentale de détenteur d'une technique de conservation. Mais, en outre, l'*amusnaw* savait que, dans les livres, il y avait une autre sagesse que lui-même ne possédait pas. Les *imusnawen* fréquentaient beaucoup les marabouts. Mais, en même temps, ils vivaient avec tout le monde. Donc, ils étaient comme au point d'intersection des deux choses. Comme les marabouts et autrement : parce que le marabout est aussi au point d'intersection des deux mondes, mais du côté de la loi religieuse, tandis que l'*amusnaw* est du côté laïc. Il est d'abord un représentant de la *taqbaylit* portée au degré supérieur que constitue la *tamusni*. »

P.B. — « L'*amusnaw* est un spécialiste dans l'élaboration des valeurs propres. C'est une sorte d'expert en *taqbaylit*, en kabylité. »

M.M. — « Un expert en kabylité, mais dans tous les aspects de la vie : sociale, morale, psychologique. Le marabout, lui, est d'abord l'interprète du Coran et des commentaires du Coran, du droit coranique. Le marabout est marabout de naissance ; l'*amusnaw* est *amusnaw* d'élection ; il est obligé d'assumer un certain nombre de valeurs, de techniques pour devenir *amusnaw*. Le marabout n'a pas le choix ; il est le fils de son père, il doit simplement dire le droit. Il peut cumuler les deux : on connaît beaucoup de marabouts qui sont *imusnawen*. Il est rare qu'un *amusnaw* ait fait des études en arabe ; ce n'est pas la même logique et puis cela ne se faisait pas. »

*La censure du discours dominant*

Donc, c'est sûr, il y a là un problème et je dirai que les conséquences sont plutôt néfastes pour la tamusni. Sans doute, la tamusni peut-elle bénéficier d'un certain nombre de choses qui sont dans les livres, d'emprunts, qu'elle sécularise. Mais je crois que, sur un plan plus général, l'évolution qui s'est réalisée dans le cas de la société grecque ne se serait jamais produite pour la société kabyle parce que, lorsqu'elle avait à dire certaines choses, lorsqu'elle avait à passer à un autre registre (par exemple celui de la cosmologie), elle se heurtait à quelque chose qui existait déjà et qui exerçait de ce fait un effet de censure, en empêchant les Kabyles de tirer des réponses de leur propre fonds, de leur tamusni même. Une des grandes différences entre la civilisation grecque et la civilisation kabyle réside sans doute dans le fait que la tamusni berbère s'est développée dans un environnement défavorable : c'est une culture contrainte. L'Islam jouit d'une sorte de privilège symbolique, que l'autre lui reconnaît ; du seul fait de l'existence de cette culture dominante, la tamusni touche tout de suite ses limites. Ibn Khaldoun dit que les Berbères disaient tant de poèmes que, si l'on devait les écrire, ils rempliraient des bibliothèques. On est donc fondé à penser qu'il a existé une période faste où cette culture orale était beaucoup plus développée ; cela, avant l'invasion de la Kabylie, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, par les marabouts, c'est-à-dire par des hommes qui apportent une civilisation sacrée, internationale, urbaine, scripturaire, liée à l'Etat.. »

P.B. — « L'existence d'une culture savante, lettrée, fait que, s'agissant de certaines formes de culture, la place est déjà occupée. »

M.M. — « Cette confrontation d'une culture savante et d'une culture populaire est un fait très ancien de la culture berbère. »

P.B. — « Mais c'est tout le problème de la culture berbère... »

M.M. — « Oui, et ce problème a été vécu sans trêve, et tout particulièrement sur le terrain du droit, parce que là, la contradiction et la concurrence sont évidentes. Je crois que dans le texte de 1748 qui exhérède les femmes, il y a un préambule ou une conclusion, je ne sais plus, qui dit " les Marabouts et les imusnawen s'étant réunis et ayant jugé que la situation était ceci et cela, ont décidé... et Dieu punira quiconque ira contre la décision " ... Les gens n'étaient pas idiots ; ils savaient que cela allait contre la loi religieuse, et pourtant ils ont pris cette décision qui est anticléricale, si j'ose dire, en invoquant non seulement la caution mais l'assistance de Dieu. C'est dit en toutes lettres dans le texte. »

*Le dedans et le dehors*

P.B. — « Dans l'expérience ordinaire, le paysan a un rapport très ambigu au marabout qui est à la fois reconnu et rejeté (je pense aux proverbes sur les marabouts qui, comme les fleuves, grossissent quand il y a de l'orage, en cas de conflit). Si le marabout n'était pas cette sorte de pouvoir à la fois transcendant et extérieur, — et non une expression vraiment profonde de la culture —, la *tamusni* n'aurait pas disposé de cette espèce de franchise qui lui est laissée en tant que sagesse laïque, ésotérique mais laïque. Je veux dire que si le rapport au marabout avait été simple, moins ambivalent, la *tamusni* aurait été invivable. »

M.M. — « Je pense que c'est cela. Le marabout n'est pas un *amusnaw*. Il est en partie extérieur à la société. »

P.B. — « Les marabouts se marient entre eux, ils ne travaillent pas de leurs mains, ils n'ont pas à pratiquer les valeurs kabyles ; ils en sont exempts. »

M.M. — « Il est extérieur, ce qui permet de l'éjecter, et c'est cette extériorité même qui fait qu'il est utile, qu'il peut servir de médiateur. »

P.B. — « Malgré tout, il reste le besoin de celui qui étant dedans, peut réconcilier le groupe avec lui-même, pas seulement avec les autres groupes. »

M.M. — « Et celui qui est dedans, c'est l'*amusnaw*. »

P.B. — « Et c'est sans doute pour ça qu'il y a des cas où ils doivent se rencontrer, comme dans le cas que vous citiez tout à l'heure, où ils sont obligés de se liquer en quelque sorte. Mais la plupart du temps, leurs sphères d'action étaient indépendantes. »

M.M. — « L'essentiel, c'est qu'il y a une certaine indépendance. On ne pouvait pas éviter les interférences, bien sûr ; elles étaient même nombreuses. Mais je crois qu'en réalité, ils travaillaient dans deux domaines différents. On leur demandait des choses différentes. Un *amusnaw* pouvait très bien servir d'intermédiaire. Mais cette fonction ne lui incombait pas par délégation, par élection divine, en tant que descendant du prophète, comme c'est le cas du marabout même quand il est intellectuellement très moyen. L'*amusnaw*, lui, doit payer de sa personne. »

P.B. — « Le rôle d'*amusnaw* a quelque chose de prophétique. Il repose sur l'élection les gens, alors que le marabout, on ne l'a pas choisi. »

M.M. — « A l'intérieur du groupe religieux aussi il peut y avoir des personnages prophétiques : je pense par exemple au Cheikh Mohand qui a rompu avec le grand Cheikh dont il était le second en lui reprochant d'appliquer à la lettre les règles, de sacrifier à un pur ritualisme, sans mener une véritable vie spirituelle. »

**Donc, l'opposition prêtre-prophète existe déjà à l'intérieur même du groupe maraboutique. Il n'en reste pas moins qu'il y a un peu du prophète dans l'amusnaw : il a un style prophétique. »**

P.B. — « C'est l'homme des situations de crise, des situations critiques, celui qui est capable de parler et de dire ce qu'il y a à dire lorsque tout le monde est réduit au silence. »

### *Rénover la tradition pour la conserver*

M.M. — « Il possède la faculté d'invention, soit à la faveur d'une crise, soit en temps ordinaire ; il est celui qui peut faire un pas en avant, un pas sur le côté, à droite ou à gauche, un progrès ou une déviation. Il ne dit pas seulement ce qui est, il dit aussi ce qu'il invente à partir de l'expérience ou de sa propre réflexion. La tamusni n'est pas un corps de connaissances coupées de la vie que l'on transmettrait "pour le plaisir", mais une science pratique, un "art" que la pratique revivifie sans cesse, auquel l'existence lance sans cesse des défis. C'est ce qui fait que l'héritage ne survit qu'en changeant sans cesse ; la transmission remodèle continuellement l'héritage, en l'actualisant : le rôle de l'amusnaw est de faire comprendre la tradition en fonction de la situation actuelle, seule réellement vécue, et de faire comprendre les situations actuelles en fonction de la tradition, de faire passer la tradition dans la praxis du groupe. Il y a les réponses ordinaires de la routine codifiée, le bréviaire des us et des coutumes, des valeurs admises, qui constitue une sorte de savoir inerte. Au-dessus, il y a le niveau de l'invention, qui est le domaine de l'amusnaw, capable non seulement de mettre en pratique le code admis, mais de l'adapter, de le modifier, voire de le "révolutionner" (c'est le cas des deux Mohand), de le briser, de rompre avec lui, cette rupture étant encore dans l'esprit de la tamusni ancestrale, parce que trahir l'apparat apparent de la tamusni, c'est lui être le plus profondément fidèle. Cela ne va pas toujours sans risque et quelquefois sans affres ; un proverbe connu dit " La tamusni est angoisse" ( tamusni d ayilif ). »

P.B. — « Ainsi la tamusni est la capacité de dire au groupe ce qu'il est selon la tradition qu'il s'est donnée, par une sorte de définition par construction de concept qui lui dit à la fois ce qu'il est et ce qu'il a à être pour être vraiment lui-même ; et cela sur l'heure, sur le champ, au moment même où cela s'impose, après une défaite ou avant une bataille, et à tout moment, ce qui fait que l'amusnaw est toujours à l'épreuve, toujours sur la brèche. La tamusni est donc aussi l'art d'improviser, en contact avec la situation ou avec un public. Comment se marquent dans la poésie même ce contact avec le public, ses ripostes, son approbation ? N'est-il pas des cas où tout est à la merci d'un

mot malheureux, et où le poète doit prendre garde à dire le mot qu'il faut, à dire ce qu'il faut ? N'y a-t-il pas aussi une théâtralisation destinée à donner aux mots toute leur force en accentuant le caractère extraordinaire du discours et de celui qui le tient ?»

### *L'universel dans le singulier*

M.M. — « Le rapport au public, dans le cas du poète, est immédiat, sans intermédiaire : le public est là, le poète aussi, en chair et en os, ils sont confrontés. Il y a donc production immédiate et acceptation immédiate. Je crois que cela contribue à empêcher une création pour la création, une recherche autonome et purement formelle. »

P.B. — « Cela signifie que les apparences qui peuvent faire croire à une recherche formelle, les obscurités et les archaïsmes qui évoquent les formes de poésie les plus élaborées, ces apparences sont trompeuses ? Il serait aussi faux de lire cette poésie comme du Mallarmé que de n'y voir qu'une forme "primitive" d'expression poétique. »

M.M. — « On peut revenir à l'exemple que je vous citais tout à l'heure, celui de l'apprenti poète qui va trouver le maître pour lui demander de l'initier. Le poème de six vers que le maître lui adresse, immédiatement, en réponse, est lié à l'occasion purement fortuite d'où il a surgi. Le propre du poète est de donner une réponse exemplaire, c'est-à-dire une réponse universelle à propos d'un cas particulier ; de porter un problème particulier, né d'une situation particulière, à un niveau universel. Mais le fait que cette réponse universelle ait été produite à propos d'un événement très précis lui confère justement une réalité, qui la distingue d'une simple préoccupation intellectuelle, interne à un milieu. »

P.B. — « Le poète est celui qui sait universaliser le particulier, et particulariser l'universel. Il sait répondre à une situation particulière et à un public particulier, et assurer ainsi l'efficacité symbolique de son message. Vous évoquiez tout à l'heure la connaissance préalable que le poète doit avoir de son public pour que sa parole "prenne", pour qu'elle soit *efficace*. »

### *L'énigme du monde*

M.M. — « Le rapport public-poète est tel qu'une performance poétique peut être véritablement une espèce de pièce jouée à deux, le poète et son public. Le poète n'est pas seul à créer. Je crois qu'il est poussé par son public, par une espèce

d'appel de son public, auquel il répond. Un exemple : un jour un poète, celui dont je vous parlais tout à l'heure, Yusef u Kaci, vient dans la tribu, fait l'éloge de trois villages de la tribu, — celle-ci était formée effectivement de trois villages, mais venait d'en conquérir trois autres à la guerre —. Il termine son poème, et les auditeurs sentent que le poème va vers sa conclusion. Quelqu'un s'approche de lui, sortant du cercle qui entoure le poète et lui dit " Dadda Yusef, c'est très bien, mais je crois que tu vas finir ; fais attention : nous ne sommes plus seuls maintenant ; il y a les autres ? ". Le poète était sur une natte, il avait entre les mains un tambourin triangulaire sur lequel il donnait simplement quelques touches, il fait le tour de la natte, et il enchaîne, il fait l'éloge des trois autres villages, en improvisant. Les auditeurs ont admiré. Dans ce cas, on peut dire que la moitié du poème de Yusef lui a été dictée par son auditoire. Une autre fois, un autre poète va dans un village et il s'aperçoit que, pendant qu'il est en train de réciter, les auditeurs sont distraits, ils chuchotent ; il s'arrête et leur dit un poème *ad hoc*, dont la conclusion est passée en proverbe : " je chante et la rivière emporte ". (kkatey iteddem wasif) Aali Aamruc, ( 1ère moitié du 19<sup>e</sup> siècle). Là encore, d'un petit fait, le poète a tiré quelque chose d'universel. »

P.B. — « Même lorsqu'il n'invente pas complètement comme dans les cas que vous avez cités, l'*amusnaw* fait toujours le travail d'invention nécessaire pour adapter le poème à la situation. En fait, la création étant la mise en œuvre unique des schèmes générateurs traditionnels donc communs, chaque production est à la fois traditionnelle (au niveau génératif) et unique (au niveau de la performance). A la limite, aussi longtemps qu'il n'y a pas de texte, de discours fixe et fixé une fois pour toutes, il y a autant de variantes qu'il y a de situations différentes de production, donc d'ajustements à la situation et au public. »

M.M. — « A propos d'ajustement au public, j'ai transcrit un long poème qui date des débuts de l'occupation française, c'est-à-dire des années 1856-1857, juste avant l'entrée des Français en Kabylie : les Kabyles avaient mené une première attaque mais qui n'avait pas été suffisamment bien préparée et qui s'acheva de façon indécise du côté de Drâa-el-Mizan. Devant les combattants qui venaient de revenir, un poète (celui dont je vous parlais tout à l'heure, et qui passait pour le maître des poètes), improvise un court poème qui a plu et qu'il a développé par la suite. Il citait des noms de tribus, de villages, d'hommes qui s'étaient particulièrement distingués dans le combat. Cela intéressait les tribus qui avaient effectivement participé à la bataille. Mais le poète allait se produire en différents endroits. Et j'ai retrouvé trois versions du même poème, où les noms de tribus, de villages, ou de personnages avaient changé. »

P.B. — « Vous les avez recueillis oralement ? »

M.M. — « J'en ai recueilli une par écrit et deux oralement. Celle que j'ai recueillie par écrit, était dans un cahier où un instituteur qui l'avait entendue oralement l'avait recopiée. Les accommodations intéressaient le détail : par exemple, il y avait un village qui n'avait pas voulu participer à cette guerre qu'il considérait comme perdue d'avance. Il était difficile de transposer un fait aussi particulier, mais le poète s'était débrouillé pour trouver... des arrangements... »

P.B. — « Mais c'était ce poète lui-même qui avait inventé les variantes, ou les gens qui avaient fait eux-mêmes le travail pour se l'approprier ? »

M.M. — « Je suis incapable de le dire. Mais je pense que c'est lui ou peut-être les deux à la fois. Mais il a dû opérer au moins une des deux modifications : je sais que l'une des variantes a été recueillie de la bouche même du poète. L'autre peut être une recreation des gens de l'endroit qui trouvaient que les vers étaient beaux et qui les ont arrangés pour pouvoir se les appliquer. »

P.B. — « Mais ces adaptations et ces accommodations sont favorisées par la polysémie du poème qui fait que le même discours à double (ou triple) entente peut être entendu de façons différentes selon l'auditoire. On en a vu l'exemple tout à l'heure quand les deux *imusnawen* parlaient en quelque sorte par-dessus la tête de leur auditoire. »

M.M. — « Un des noms de la poésie en kabyle (dans les autres dialectes berbères, c'est un peu différent), est *asefru* (pluriel, *isefra*) qui vient de *fru* élucider, éclairer quelque chose qui est obscur. C'est, je pense, une très vieille acception. En latin, le poème est *carmen*, qui je crois, voulait dire : le sortilège, la formule efficace, celle qui ouvre les portes. C'est le même sens de *asefru*, et peut-être cette rencontre n'est-elle pas pur accident, chez ces Méditerranéens pour qui le verbe est d'abord un instrument d'élucidation, celui qui rend les choses perméables à notre raison. »

P.B. — « *Fru* c'est aussi trier le grain ? Le poète serait ainsi celui qui sait distinguer et rendre distinct : celui qui, par son discernement, opère une *diacrisis*, sépare les choses ordinairement confondues ? »

M.M. — « Celui qui élucide les choses obscures. Un poème de Yusef u Kaci commence ainsi :

*Bismilleh annebdu lhasun*  
*a lhadeq fhessis*  
*kkatey lmaani s-errzun,*  
*ssakwayey lgis — (Yusef- u-Qasi)*

"Au nom de Dieu, je vais commencer,  
Hommes avisés, écoutez-moi.  
Je chante les paraboles, avec art,  
j'éveille le peuple'.

Je donne les exemples et je les éclaire,  
je tiens un discours qui enferme une leçon et  
j'éveille le peuple ; on pourrait dire : je mobilise le  
peuple (*djis* c'est l'armée, les gens qui combattent).  
Le poète est celui qui mobilise le peuple ; il est  
celui qui l'éclaire.

*Ad awen-d berrzey lumur  
am-midrimen di sselfa ,*

disait le plus prestigieux d'entre eux :

"Je vais vous rendre les choses aussi distinctes  
Que les pièces de monnaie dans une bourse ". »

## " L'HELLIL DU GOURARA "

N'ayant pas trouvé de grille de décodage concernant l'*ahellil*, je m'en tiendrai dans cet exposé à une description empiriste et je confondrai délibérément diachronie et synchronie, considérant que pour entreprendre l'étude de ce genre, il est difficile de se placer sur un seul de ces deux points de vue.

N'étant ni anthropologue ni linguiste, je vais tenter des hypothèses qui paraîtront peut-être farfelues, quitte ensuite à ce que celles-ci soient étayées ou infirmées par des arguments plus solides venus de spécialistes.

Il se trouve que ce genre, contrairement à d'autres au Maghreb a été ignoré jusqu'ici à ma connaissance, aucune étude littéraire ou anthropologique n'a été entreprise à ce sujet à part un article paru dans *Le journal asiatique* en 1964, documenté mais fragmentaire, son auteur étant resté fort peu de temps au Gourara (en 1957). On ne trouve d'ailleurs rien non plus sur la langue du Gourara, le zénète, à part quelques notes de René Basset qui remontent à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Les causes de ce silence sont claires. Comme chacun sait, la littérature ethnologique de l'époque coloniale s'intéressait surtout aux populations qui offraient une certaine résistance à la conquête (Kabylie, Aurès etc.). Or les habitants du Gourara sont tellement démunis sur le plan économique qu'ils n'ont pas fait obstacle à la pénétration française.

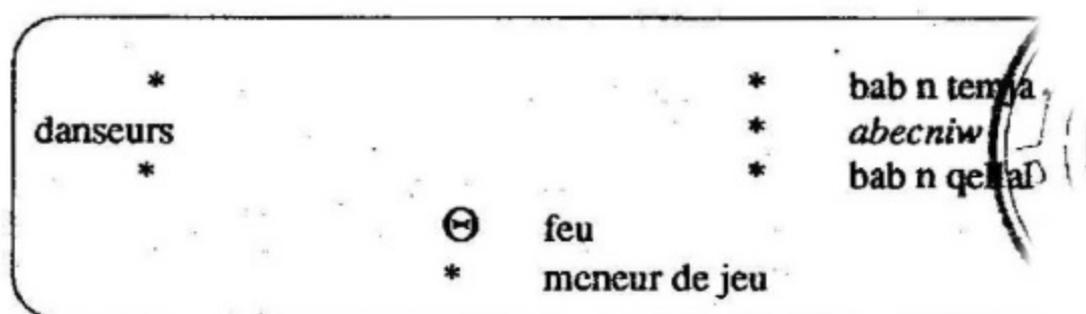
La description que je ferai de l'*ahellil* ainsi que l'exposé des problèmes rencontrés au cours de mon étude seront schématiquement regroupés autour de trois pôles :

- 1 — la nature de l'*ahellil*
- 2 — son origine
- 3 — sa fonction

Le terme même d'*ahellil* est intraduisible. Il ne s'agit ni de musique, ni de littérature, ni de ballet, ni de fête, mais de tout cela à la fois. C'est une espèce d'art complet et c'est pourquoi la meilleure façon de le désigner est de lui garder son terme zénète originel : l'*ahellil*. Il s'agit d'une cérémonie à la fois chantée et dansée, à la fois domestique et publique et qui a lieu à l'occasion de fêtes religieuses ou familiales.

L'*ahellil* est une cérémonie nocturne et surtout masculine à l'époque actuelle (on y rencontre parfois des femmes d'un certain âge). Elle dure à peu près de onze heures du soir jusqu'à l'aube. Les hommes, debout, épaule contre épaule, forment un cercle élastique à l'intérieur duquel évoluent quelques protagonistes, en particulier un groupe de trois personnes : l'*abecniw*, personnage central et principal (c'est le poète qui récite les vers d'*ahellil*), un flûtiste, *bab n temja*, et un percussionniste jouant d'une grosse derbouka, *bab n qellal*. En plus de ces trois personnages, on trouve à l'intérieur du cercle un meneur de jeu qui indique aux choreutes les figures qu'ils doivent exécuter

(comme par exemple un mouvement de génuflexion vers l'avant puis de retour vers l'arrière : l'*arezzi*). En face de lui, des danseurs solistes évoluent dans le même sens que le cercle des choreutes (le sens contraire des aiguilles d'une montre) mais à reculons.



Cette cérémonie est en fait composée d'une succession d'*ahellil* de quelques minutes chacun et portant chacun un titre. Les connaisseurs divisent la nuit en trois parties :

- 1 — les premiers *ahellil* appelés *lemserreh* (terme arabe qui veut dire débridé, relâché)
- 2 — *awgrut* (terme zénète)
- 3 — *ttra* (terme zénète)

La première est ouverte à tout le monde, le véritable *ahellil* commence à *awgrut* tandis que *ttra* est réservée aux connaisseurs.

L'ouverture de l'*ahellil* est donnée par un instrumentiste, flûtiste ou joueur de *bengri*. Il donne une espèce d'indicatif qui permet à tout le monde de reconnaître de quel *ahellil* il s'agit. Le chœur répond alors en donnant le titre de l'*ahellil* et son refrain. C'est à ce moment qu'intervient l'*abecniw* qui chante une strophe. Puis le chœur reprend le refrain mais avant que le poète n'ait terminé sa strophe, ce qui occasionne pendant quelques secondes un effet de polyphonie. Cet ensemble qui dure quelques minutes s'achève par une note aigüe chantée par l'*abecniw* : c'est le signal indiquant la fin de l'*ahellil*. Le chœur se livre alors à la répétition d'une même phrase musicale et littéraire assez courte. — L'*abecniw* pousse encore un cri aig  et le chœur s'arrête net. Cette dernière partie qui clôture l'*ahellil* s'appelle *tandiht* ; c'est une sorte de *coda*.

Quelque temps après, on reprend un nouvel *ahellil*, les connaisseurs savent dans quel ordre ils doivent se succéder. Il paraît même qu'à chaque partie de la nuit correspond un certain nombre d'*ahellils* bien définis.

La langue dans laquelle se dit cette poésie est le zénète, mais on y trouve des passages entiers en arabe : l'arabe pseudo-classique des zaouias ou l'arabe parlé bédouin du sud oranais.

On retrouve trois grands thèmes dans ces *ahellils* : la religion (surtout le maraboutisme), l'amour et la vie quotidienne. Le plus souvent, on les rencontre mêlés à l'intérieur d'un même *ahellil* : le poète commence à parler de Dieu, du prophète Mohammed et des saints puis il passe sans aucune transition à la description d'une

beauté féminine etc. Il s'agit donc d'une inspiration composite. L'étude de ces textes soulève un certain nombre de problèmes en même temps qu'elle fournit des arguments pour ou contre les différentes hypothèses.

## I — La nature de l'ahellil

1— Il apparaît à la fois comme genre profane et sacré et comme genre populaire et savant.

1-1- En ce qui concerne le premier aspect, il semble, en se fondant sur les textes eux-mêmes et sur la pratique des gouraris, que l'ahellil soit plutôt un genre sacré : les circonstances dans lesquelles il est pratiqué sont principalement des fêtes religieuses (fêtes des innombrables saints du Gourara); les strophes à thèmes religieux figurent toujours en très grand nombre dans l'ahellil ; de plus, son cadre formel est indiscutablement à caractère sacré, puisqu'il commence et s'achève obligatoirement avec des formules religieuses en arabe ; le déroulement de la cérémonie est très rituel : la division de la nuit en trois parties, une tenue très recherchée et identique pour tous les choreutes, la personnalité de l'abecniw et la véritable initiation par laquelle il acquiert ce titre.

1-2- Par contre, certains aspects de l'ahellil tendent à fonder son caractère profane : les ~~choufa~~ et les marabouts ne doivent en principe pas assister à un ahellil ; les gens qui s'amendent et reviennent à la religion ne doivent plus y participer, ni même en dire des vers ; la cérémonie est entourée d'autres pratiques peu conformes à la stricte orthodoxie (par exemple la consommation de kif); de plus elle était mixte il n'y a pas très longtemps.

Le caractère profane de l'ahellil se rencontre surtout dans un genre voisin, la tagerrabt. On peut noter quelques différences fondamentales entre les deux : le premier se pratique debout, à l'extérieur ; c'est une cérémonie essentiellement masculine et à caractère plutôt sérieux. Dans le second les gens sont assis, ils sont dans les maisons ; c'est une fête mixte, domestique et donc à caractère profane. Mais souvent les airs et les mélodies sont les mêmes. Il y a donc malgré tout une unité fondamentale des deux genres.

## 2 — L'ahellil est-il d'essence populaire ou d'essence savante ?

### 2-1- Aspect populaire :

Un certain nombre de thèmes ont trait à la vie quotidienne : on y trouve par exemple des strophes décrivant différentes variétés de dattes, donnant des conseils pour la culture de telle ou telle variété. On y rencontre aussi des proverbes etc.

### 2-2- Aspect savant :

Pierre Augier qui a étudié la musique du Gourara en est arrivé à la conclusion que celle-ci est extrêmement élaborée et unique dans le Maghreb parce qu'elle est polyphonique. Ce que j'ai pu constater sur le plan poétique tend à corroborer cette conclusion musicologique. Du point de vue linguistique, on peut remarquer que

tous les termes désignant les instruments, les instrumentistes, les différentes phases de l'*ahellil* etc. sont des termes zénètes qui constituent une terminologie très précise. Par exemple, les noms des différents genres d'*ahellil* : *tahuli*, *lahla*, *tezru*, sont des termes berbères, *bacciao* vient probablement d'Afrique Noire.

Toujours à propos de la musique et en se tournant vers d'autres régions du Sahara, on peut remarquer que la musique touarègue et la musique des maures de Mauritanie sont aussi des musiques élaborées (les maures sont en majorité arabophones — ils parlent le *hasania* — mais les noms de leurs instruments, de leurs modes musicaux etc. sont d'origine berbère). Il semble ainsi qu'il y ait dans le sud-ouest maghrébin une vaste zone dans laquelle la culture musicale était très riche et très répandue.

Un autre argument confirmant le caractère savant de l'*ahellil* est celui du long apprentissage que doivent subir l'*abecniw* et les instrumentistes. Le seul flûtiste que nous ayons rencontré au Gourara nous a un peu parlé de son art qu'il a mis très longtemps à apprendre. Il affirme, avec d'autres, qu'il est beaucoup plus difficile d'apprendre à jouer de la flûte zénète que de la flûte bédouine à cause de la complexité des règles à acquérir.

Par ailleurs, il est assez surprenant de trouver dans ces textes d'*ahellil* un nombre important de références savantes de genre pseudo-classique des zaouïa comme ces allusions à des théologiens (Bnu Âcir, El Baydadi) et à des poètes de genre andalou (Hadj Emsaieb, Sidi Budjemaâ Tlemsani). Ce qui me fait penser qu'il s'agit plutôt d'un genre pseudo-classique que classique, c'est par exemple certains passages assez caractéristiques qui sont un pur jeu de l'esprit. Exemple : De quoi y a-t-il un ? deux ? trois ? etc... douze ? Ainsi, malgré une situation économique difficile et un mode de transmission uniquement oral, cette littérature, pratiquée par la masse des gens du Gourara contient certains éléments de musique savante quelle qu'en soit l'origine.

## II. Origine et évolution éventuelle de l'*Ahellil*

Pour tenter de déterminer l'origine de l'*ahellil*, je n'ai pu me fonder que sur les traditions orales ou les textes eux-mêmes. Mais il me semble que les traditions, telles qu'elles m'ont été rapportées par les informateurs, sont refabriquées, réélaborées par eux comme s'ils voulaient refaire une histoire de l'*ahellil* conforme aux exigences de leur société. D'après eux, ce seraient les chorfa et les marabouts qui auraient composé tous les *ahellils*. Manifestement c'est une thèse insoutenable. Il suffit pour cela de lire quelques textes d'*ahellil* (à part les strophes où il est question de marabouts etc., il en est de très sentimentales qui ne peuvent pas avoir été composées par des chorfa) et de se rappeler que les chorfa s'interdisent d'assister à des *ahellils*. D'autre part, la considération du contenu littéraire indique que certaines strophes sont antérieures à l'entrée des chorfa au Gourara. Le phénomène chérifien dans cette région fut très important, comme au Maroc et peut-être davantage. Il n'est pas de ksar aussi petit soit-il qui n'ait au moins une famille de chorfa, et ceux-ci prospèrent : sur le plan économique, ils ont à peu près toute la terre et une grande quantité des parts d'eau. Par

ailleurs, les gouraris disent que les chorfa possèdent et conservent des corpus d'*ahellil*, principalement dans un ksar appelé Charouïne situé à une soixantaine de kilomètres de Timimoun.

Sur le plan historique, on sait que l'entrée des chorfa au Gourara est relativement récente. Il est probable qu'elle ne remonte pas plus loin que le XV<sup>e</sup> siècle, les généalogies rapportées allant jusqu'à des dates hégiriennes correspondant au début du XVI<sup>e</sup> siècle. Cela voudrait dire que les passages d'inspiration chérifienne et marabou-tique sont postérieurs au XVI<sup>e</sup> siècle. Mais on trouve d'autres traits qui remontent certainement à des origines plus anciennes. Ainsi, des strophes entières d'*ahellil* décrivent ou évoquent une civilisation citadine et marchande extrêmement développée avec des descriptions détaillées de palais magnifiques, de bijoux extraordinaires, de multiple parfums, chacun ayant un nom particulier etc. En faisant le parallèle entre le contenu de ces strophes et la situation actuellement plutôt misérable de la région on est amené à penser que ces textes remontent à une époque qui n'est pas celle de l'actuel Gourara ni des siècles immédiatement précédents. Ces passages relatent donc un état de civilisation beaucoup plus prospère. Or on sait qu'au Moyen-Age, la région du Touat-Gourara était une zone de passage intense et de commerce très florissant entre le nord et les pays noirs du sud. Dans un sens on transportait les esclaves, la poudre d'or etc. et dans l'autre soit des produits d'artisanat, soit des produits européens débarqués dans les ports du Maghreb et qui transitaient par caravanes à travers le Sahara.

Je crois qu'on peut aller encore plus loin dans les hypothèses sur l'origine de l'*ahellil*. En effet, on y trouve d'autres éléments originaux comme des traces manifestes de judaïsme. Par exemple le titre d'un *ahellil*, Salamô. Lorsqu'on demande aux gouraris la signification de ce mot, ils répondent : "salamô, c'est à dire salam, le salut", explication qui paraît peu vraisemblable si l'on considère seulement les deux premiers vers de cet *ahellil* :

" Salamô, sauve-moi  
Sois-moi propice... "

Il existe d'autre part des passages où est évoquée la *tamzgida*, le temple de la prière que les gouraris disent être la Kaâba. Mais la description qui en est faite dans les vers ne correspond pas du tout à la Kaâba. A mon avis elle coïnciderait davantage avec celle du temple de Salomon dans la Bible. On pourrait multiplier les exemples des traces du judaïsme dont sont empreints ces textes. Si l'on se réfère maintenant à l'histoire du sud-ouest algérien, on remarque la présence pendant au moins un millénaire d'une communauté juive très prospère qui, contrairement à celles qui sont installées dans le Nord, a survécu assez longtemps dans une région dont le centre se trouvait à Tamentit dans le Touat. A la fin du XV<sup>e</sup> siècle, en 1492 exactement, année de la chute de Grenade, un réformateur religieux Abdelkrim el Mayili, vient du nord pour rétablir l'orthodoxie islamique. Il extermine la population juive de la région ou la contraint à se convertir. A Timimoun, il y a jusqu'à présent tout un quartier appelé *mhajra* (les émigrés) dont les habitants affirment eux-mêmes descendre de cette population juive convertie à l'Islam. On constate donc que certains passages

remontent à une époque encore plus ancienne que ce Moyen- Age mercantile et prospère, celle où la religion juive s'est répandue de façon assez importante dans les oasis du sud.

Enfin, on peut remonter encore plus loin dans le passé et c'est là que les hypothèses que je tente deviennent vraiment hasardeuses. Ce genre s'appelle *ahellil*. Or ce terme n'est pas isolé géographiquement ou linguistiquement parlant. On le trouve dans plusieurs langues :

1— en berbère :

- il existe dans le sud du Sahara un genre à la fois poétique et musical appelé *ahellel* et plus précisément *ahellel s mess inay* dans le Hoggar.

- dans le Moyen Atlas marocain, un genre poétique nommé aussi *ahellel* se distingue des autres par la longueur de ses textes et son caractère sérieux.

- en kabyle, le terme *ihellalen* désigne les jeunes gens qui pendant le ramadhan, dansent et chantent pour réveiller les gens au moment du *shur*.

2 — en arabe, *tehlil* est le fait de répéter à plusieurs reprises la profession de foi musulmane. Il se peut que cette racine ait préexister à l'islam.

3 — en hébreu, *hallel* est : faire l'éloge de. Il existe plusieurs séries de psaumes appelés *hallel*.

Il est donc probable que la racine HLL soit à la fois hamitique et sémitique et à résonance sacrée.

Toutes ces coïncidences m'ont amené à formuler un ensemble d'hypothèses concernant l'origine de l'*ahellil* au Gourara. Il a dû exister à une époque reculée, dans cette partie du Sahara, un genre à connotation plutôt religieuse déjà appelé *ahellil*. Quand les berbères juifs sont arrivés dans cette région, ils y ont apporté une composante judaïque. Ce genre a ensuite été récupéré par les chorfa après la disparition du judaïsme car, s'étant aperçus de l'importance que revêtait la pratique de l'*ahellil* au sein de la population, ils ont jugé impossible de le supprimer entièrement. Par contre, dans le Touat, l'*ahellil* a disparu en même temps que la langue berbère.

### III — La fonction de l' *Ahellil*

On peut à présent se poser la question de la survivance de ce genre à travers tant de siècles malgré toutes les transformations socio-politiques qu'a connues le Gourara.

La première remarque que l'on puisse faire à ce sujet est l'énorme importance que revêt l'*ahellil* dans la vie quotidienne des gouraris. Il suffit d'un prétexte pour provoquer une cérémonie d'*ahellil*. Il semble que cette pratique soit pour eux un moyen de supporter la misère de leur existence. Toute la journée, ils sont attelés aux travaux de culture dans les jardins ou de construction des foggaras. La nuit, le décor change complètement : c'est la célébration de l'*ahellil*. On est entre soi, tournant le dos au monde extérieur, dans un rond à la fois ouvert et fermé. Par ce cercle sécurisant, on reforme un monde, peut-être imaginaire. L'*ahellil* jouerait ainsi un rôle thérapeutique.

En observant d'autre part l'idéologie véhiculée dans ces textes, on remarque que celle-ci est inégalitaire, privilégiant l'ordre des chorfa, aristocratique et théocratique.

Il y a comme une énorme contradiction entre ce discours et la condition d'opprimés de ceux qui le chantent. On peut quand-même noter à travers quelques vers un faible caractère revendicatif :

- " Bien que tu sois fils d'esclave, tu es une gazelle "
- " Même si on a de l'argent, on n'a qu'un seul amour "
- " Au-dessus de tout cela il y a Dieu et nous sommes tous égaux devant la mort "

Cet ordre des choses n'est toléré, supporté, que parce qu'il est ordonné par Dieu, les gouraris ne faisant aucune distinction entre l'idéologie chérifienne maraboutique et l'idéologie islamique.

L'ahellil a donc aussi une fonction d'acceptation de l'ordre établi, par la récupération renouvelée d'une forme prestigieuse pour sa réadaptation à une condition historique déterminée. Témoin cette strophe où, après les trois premiers vers dans lesquels le poète dit son amour passionné de l'ahellil :

- " Ma tête me fait mal et je ne suis pas rassasié d'ahellil
- Mes mains me font mal et je ne suis pas rassasié d'ahellil
- Mes jambes me font mal et je ne suis pas rassasié d'ahellil "

le quatrième vers propose deux solutions contraires selon la version, l'une originelle disant :

- " Le jour où je te rencontrerai prophète, je ne serai toujours pas rassasié d'ahellil "

l'autre, remaniée par les chorfa, affirment :

- " Le jour où je te rencontrerai prophète, alors seulement je serai rassasié d'ahellil "

\* Transcription des notes par Nadia MECHERI-SAADA.

\* in CRAPE, littérature orale . Actes de la Table Ronde. OPU (1982).

## LE BERBERE A L'UNIVERSITE

### rien de nouveau

A la suite des événements du printemps 1980 et sous la pression de la revendication populaire en faveur de la langue et de la culture berbères, le Ministre de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique a pendant plus d'un an prodigué les engagements verbaux, couronnés par la conférence de presse du 23 septembre 1981, au cours de laquelle il a annoncé l'ouverture d'un Département de «Culture et dialectes populaires» pour février 1982.

Après plus d'un an d'atermoiements, le projet est enfin parvenu à son dénouement. Un dénouement à vrai dire prévisible, et qui est la négation pure et simple dans la pratique du principe avancé de promotion du patrimoine populaire.

La récente mise en place (décembre 1982) a en effet l'avantage de mettre fin à une équivoque longuement et savamment cultivée et de montrer la véritable finalité de l'action, qui était d'une part de réaliser une opération ponctuelle et improvisée dans le but de désarmer le mouvement de revendication des populations berbérophones et, d'autre part, de se procurer un moyen de sauvegarder à l'étranger l'image de marque d'un gouvernement soucieux de la volonté populaire.

Déjà au départ, le projet initial manifestait en réalité la méfiance que ses auteurs nourrissaient à l'égard des langues et cultures populaires. Il cantonnait l'enseignement au niveau nécessairement sélectif et réduit de la post-graduation, en le réservant de surcroît à un nombre limité de filières (trois licences arabisées). Il le limitait à quatre Universités (Alger, Oran, Constantine et Annaba), excluant ainsi paradoxalement les deux centres universitaires des zones berbérophones (Tizi-Ouzou et Batna). Enfin, il le domiciliait au sein des Instituts de Langue et Culture arabes, cadre qui avait montré jusque-là clairement son peu d'empressement à prendre en considération l'enseignement de la langue et de la culture berbères.

Néanmoins, les universitaires berbérisants ont dès l'abord manifesté leur volonté de contribuer à la mise sur pied d'un projet dont ils voyaient pourtant la portée limitée. Ils ont assisté au fil des mois à son effritement progressif et inéluctable.

Les quatre universités initialement prévues ont été finalement réduites à la seule Université d'Alger. La multiplication d'obstacles fallacieux a mené à une formule qui vide ces mesures de toute substance. Enfin, l'enseignement du berbère a été annihilé entre autres par l'exclusion de pratiquement tous les universitaires algériens spécialistes du domaine. (1).

Cette issue tourne le dos à la volonté clairement affirmée de la population berbérophone. Elle montre que l'affirmation du caractère pleinement algérien de la langue et de la culture berbères est la seule base possible de travail efficace. Une fois le principe admis, sa concrétisation devient affaire de spécialistes.

On peut néanmoins d'ores et déjà citer parmi les domaines d'application :

l'enseignement à tous les niveaux, le berbère figurant comme langue fondamentale dans les zones berbérophones et optionnelles partout ailleurs, les émissions télévisuelles, l'édition, la presse, les réalisations cinématographiques et théâtrales, l'administration dans les régions berbérophones, les signalisations...

(1) Les instances "universitaires" chargées de mettre en place ces enseignements se sont catégoriquement opposées à ce que M. MAMMERI et S. CHAKER y interviennent.

\* S. Chaker est co-auteur de cet article.

\* In. Tafsut, ( Etudes et Documents, n° 1 ), 1983. Tizi-Ouzou.

## APRES TROIS ANS

Après trois ans, l'importance du mouvement populaire d'Avril 1980 apparaît clairement.

Et d'abord les faits ont montré que, quoique l'action ait été doublement limitée: géographiquement — parce qu'elle n'a pratiquement intéressé que les deux Kabylies et en partie Alger, thématiquement — parce qu'elle portait essentiellement sur la revendication de la langue et de la culture berbères, en tant que composantes à part entière de l'identité nationale, ses effets ont concerné le peuple algérien tout entier. L'analyse des effets du " Printemps de Tizi " exigerait des développements beaucoup plus amples que les limites de cet article ne le permettent. On peut néanmoins, sans chercher à être exhaustif, en évoquer quelques-uns.

En premier lieu — le Mouvement d'Avril a fait ressortir l'importance que le peuple accorde à la culture et d'abord — il convient de le préciser — à sa culture. Il a ainsi permis par son action de définir cette notion mieux que n'avaient su le faire d'amples et savantes dissertations théoriques. Il a en particulier rejeté deux conceptions erronées, qui malheureusement continuent de sévir encore.

La première est de croire que la culture se décrète. Des expériences, menées à une plus vaste échelle dans d'autres pays que le nôtre, ont montré le caractère illusoire de ce point de vue. On ne crée pas une culture à coups d'ordonnances, on ne l'enferme pas dans une « maison de la culture », ni dans des « programmes » hebdomadaires soigneusement et surtout strictement contrôlés, ni dans la parenthèse vite fermée d'une « semaine culturelle » où on en sert en vrac quelques succédanés. La culture vit de liberté. Elle est l'expression la plus haute et la plus authentique de la vie d'un peuple. Elle fait partie de son existence la plus essentielle, comme l'air qu'il respire, comme le pain et l'eau. Elle émane de sa vie, de ses problèmes, de ses rêves, de ses espoirs et l'y ramène. On n'a pas encore trouvé au monde d'exemple convaincant de culture dictée: Jdanov n'est resté dans l'histoire que comme épithète d'une culture ratée.

C'est pour cela que la revendication de la culture berbère constitue un élément positif primordial du Printemps de Tizi. Il est clair, ce disant, que la culture berbère n'est pas la propriété exclusive des seuls berbérophones. Elle est le bien de tous les Algériens, parce qu'elle a contribué (et continue de le faire) à la constitution de leur identité dans une proportion beaucoup plus grande que beaucoup par ignorance ne le croient.

Entendons nous bien : il ne s'agit pas d'imposer la culture ou la langue berbères à qui que ce soit, mais bien d'en favoriser la libre expression, le libre développement sous toutes ses formes. Il est peu concevable que le berbère ne soit pas enseigné, que des films ne soient pas parlant berbère, qu'il n'y ait pas à la télévision de programme en berbère, qu'une maison d'édition ne publie pas d'œuvres écrites en berbère, que le centre international des études berbères soit Paris et non Alger.

La seconde conception erronée de la culture populaire consiste à la confondre

avec le folklore. Le mot chez nous est d'importation — la chose aussi malheureusement. Le folklore c'est la notion péjorative et méprisante de la culture du peuple, une notion en réalité idéologique (au mauvais sens du terme), dont les effets néfastes ne sont plus à démontrer : en convaincant le peuple (et les autres) que son authenticité gît dans ces sous-produits de la culture, elle a pour conséquence d'en prolonger et peut-être développer l'existence. Les simagrées, auxquelles les usages touristiques et commerciaux l'ont réduit, font que le folklore n'est pas la culture du peuple : il en est dans le meilleur des cas la caricature et dans le pire la négation.

En second lieu le Mouvement d'Avril a posé pour la première fois le problème toujours occulté de la définition de la démocratie, référence désormais obligée d'à peu près tous les régimes dans le monde, mais diversement interprétée. A la question implicitement posée, il est naturel qu'Avril apportât une contribution déterminante. La démocratie constitue en effet un élément fondamental de la société berbère sous toutes ses formes, que celles-ci soient la cité mozabite, le village chaouïa ou kabyle ou la « tribu » touareg. Les décisions concernant la vie de la collectivité se prennent au sein d'assemblées où tous les citoyens sont représentés. Chacun a droit d'y exposer son point de vue, quitte à se conformer par la suite à la décision arrêtée. En beaucoup de cas, le respect des opinions individuelles est poussé à un niveau hyperbolique, faisant de l'unanimité la condition de validité d'un arrêt.

Une expérience millénaire a fait de la pratique démocratique et du respect de l'individu un réflexe profondément intériorisé. C'est dire que le peuple ne peut confondre la démocratie avec ses caricatures ou les manipulations dont elle est l'objet. Une assemblée solidement tenue en laisse et de toutes façons sans pouvoir de décision, peut servir de cadre de défoulement, d'instrument de légitimation intérieure ou de caution de libéralisme à usage extérieur. Elle n'en est pas plus convaincante pour cela. La véritable démocratie, celle dont nous avons hérité la tradition de milliers de générations passées, consiste à faire suffisamment confiance au peuple pour croire qu'il est assez adulte pour prendre les décisions qui intéressent sa vie. Le Printemps de Tizi a montré que le peuple algérien pouvait le faire en toute responsabilité, loin de toute surenchère démagogique, mais avec pleine conscience de ses devoirs et de ses droits.

Troisième effet (mais certainement pas le dernier) du Mouvement d'Avril, il a permis de restituer à l'histoire algérienne sa véritable dimension. La nation algérienne — ou maghrébine d'une façon générale — n'est pas née par génération spontanée, il y a à peine quelques siècles. L'homme de Ternifine, qui en son temps témoigne d'une civilisation avancée, date de 700 000 ans, ceux qui ont construit les milliers de dolmens algériens, ceux qui ont peint les admirables fresques du Tassili, Syphax, Massinissa, Jugurtha, Tacfarinas, Gildon, Firmus, Antalas, Yarbas, le Tombeau dit de la Chrétienne, le Medracen, les djeddars de Tiaret, la Kahéna, Koçeyla ne sont pas seulement des références symboliques, aussitôt oubliées qu'avancées. Avec d'autres composantes, ils nous ont faits ce que nous sommes.

La liste naturellement n'est pas exhaustive. Elle est introduite ici à titre surtout indicatif. Elle permet néanmoins de faire ressortir le sens et l'importance du

Mouvement d'Avril 1980. Le Printemps de Tizi a fait accomplir un progrès décisif à la nation algérienne toute entière. Ainsi que le document élaboré par l'Université d'été de Yakouren, qui s'en est suivi, l'a pleinement démontré, il a permis un double déblocage conceptuel : celui d'une culture jusque-là enfermée dans la stérilité de projets volontaristes déphasés — celui d'une démocratie qu'il n'est plus possible de confondre désormais avec ses imitations dans le phantasme ou le théâtre.

En montrant que le peuple pouvait la prendre en compte, il a fait, au moins virtuellement, échapper la culture au danger — mortel — de l'enlèvement dans le ronron répétitif et creux, d'où il était difficile qu'elle sorte un jour. Il importe bien-sûr, mais en définitive il importe peu, que la leçon n'ait pas été réellement retenue et que pour l'essentiel et dans beaucoup de domaines, on en soit revenu aux errements anciens. Le Printemps de Tizi a montré que la culture algérienne d'une façon générale et la culture berbère d'une façon particulière ne sont pas perdues pour autant : quand un peuple assume sa culture, celle qu'il a héritée des millénaires passés, une mauvaise politique peut en entraver le développement, elle ne peut l'arrêter. Une bonne politique consiste à lui donner les moyens de la promouvoir dans sa plénitude.

## CULTURE DU PEUPLE OU CULTURE POUR LE PEUPLE

D'une façon générale l'acculturation n'a pas bonne presse. Elle est univoque : ce sont toujours les autres pays du monde, en particulier du Tiers Monde, qui doivent se convertir à la culture d'Occident. Cette nécessité est toujours sentie comme une agression : lors même que la culture d'Occident paraît se proposer, elle s'impose. Aux temps de la colonisation le cas de figure était relativement simple : la culture d'Occident venait avec ses canonnières ; c'était un instrument — subsidiaire, mais à la longue plus efficace — de fondement d'un pouvoir. On aurait pu attendre qu'avec les indépendances nouvellement acquises (en particulier par les états africains, dans les années soixante) le phénomène prît fin. Il n'en a rien été, les gouvernements "nationaux" se faisant souvent les fourriers zélés de la culture occidentale auprès de leurs propres peuples, ceci dans le même temps que le discours officiel ou officieux dénonce, en termes quelquefois violents, les intentions et les effets de ce qu'il stigmatise sous le nom de néo-colonialisme.

La raison en est évidente : parce que la science de l'Occident, ses armes et ses techniques (ce qu'on appelait naguère la "civilisation", avec le halo de prestige que le terme impliquait) ont fait sa suprématie, on est contraint de les assimiler, si l'on veut s'opposer efficacement à lui. Mais, si en théorie il peut paraître facile d'emprunter les instruments matériels de l'autre, tout en gardant ses propres valeurs (l'identité, l'authenticité font partie du vocabulaire courant de nombreuses nations issues de la colonisation), dans la réalité l'opération s'avère malaisée, voire simplement impossible. Il y a une cohérence du système, qui fait que l'une de ses pièces ne peut pas fonctionner, du moins au mieux de son rendement, sans l'autre ; les éléments d'un tissu social complexe sont trop intriqués l'un dans l'autre et chacun dans l'ensemble pour qu'on puisse se livrer à une opération de dépeçage plus ou moins arbitraire, par morceaux autonomes. On ne peut échapper à l'emprise de l'Occident qu'en devenant lui. Le cas de figure est classique : on croit ne prendre à l'autre que ses armes et on s'aperçoit qu'on ne peut le faire efficacement qu'en prenant aussi son âme.

Il ne faut pas croire cependant que tous les gouvernements des pays du Tiers Monde sont insensibles à la contradiction. Beaucoup, presque tous, la voient, en tout cas la vivent, clairement. Simplement ils ne trouvent pas de moyen fiable de la résoudre, parce que, pour des raisons d'ordre différent : les unes d'efficacité et à la limite de survie, les autres d'éthique (quelquefois aussi de démagogie), mais toutes également impératives à leurs yeux, ils cherchent à concilier la maîtrise des pouvoirs écrasants de l'autre (qui est ici toujours l'Occident), sans jamais chercher vraiment à savoir à quelles conditions cette conjonction est possible et quels en sont les enjeux. Nulle part à ma connaissance on n'a enregistré jusqu'à présent d'exemple pleinement réussi, y compris au Japon.

Si bien que l'on assiste souvent au phénomène paradoxal de gouvernements

nationaux faisant en quelque sorte succéder à l'acculturation classique, de type extérieur et subi, une acculturation "indigène", quelquefois plus efficace. L'opération est toujours des plus malaisées. Un gouvernement, même national, doit compter avec les pesanteurs sociologiques. Il existe un seuil au-delà duquel le corps social manifeste de véritables réactions de rejet : parmi les pays musulmans l'Iran vient d'en donner ces dernières années un exemple éclatant ; on peut considérer que la Turquie d'Ataturk a fourni le type inverse dans les années vingt.

Il est probable que, pour arriver à la pleine intelligence d'un phénomène sans doute ancien mais qui a pris en cette deuxième partie du 20<sup>ème</sup> siècle des dimensions planétaires, il faudrait multiplier l'analyse de cas d'espèce les plus nombreux et les plus divers possibles. C'est ce que je voudrais tenter de faire ici pour une province du Sud-Ouest algérien : Tigourarin, plus connue sous son nom arabisé de Gourara (1).

Avant d'en venir au sujet lui-même, je voudrais considérer auparavant un problème de méthode. Ma position personnelle par rapport à l'acculturation des Gouraris ne peut pas être absolument neutre. Même si, pour éviter le risque d'une interprétation trop subjective, je m'astreignais (comme effectivement je l'ai fait dans les tout premiers débuts) à l'analyse la plus exacte, la moins biaisée possible, je n'ai pas pu éviter, les années passant, de me sentir impliqué dans un phénomène que j'avais cru un moment pouvoir disséquer en observateur extérieur. L'histoire d'une culture gourarie livrée mal armée à une agression venue du dehors, fût-elle la mieux intentionnée du monde, était celle de ma culture d'origine, la culture kabyle, confrontée, mutatis mutandis, à peu près aux mêmes conditions, celles d'une culture à la fois vivante et dénuée de légitimité.

A un observateur provisoire et lointain, le phénomène de la mort d'une culture peut paraître objet de dissertation académique. Il peut tenter d'en dégager les causes objectives, définir les paramètres, jauger leur poids et peser leurs effets sur le processus de ce que la littérature appelle, sans doute par euphémisme, l'acculturation.

Mais de l'expérience qui s'est poursuivie sous nos yeux durant de nombreuses années nous n'étions pas seulement les spectateurs inconcernés ; bon gré mal gré nous avions partie liée avec les acteurs du drame, et, dans notre cas, avec les deux parties : les acculturés, mais aussi, quoique dans une moindre mesure, les acculturants. Car au début les Gouraris nous ont considérés — et ce n'était que partiellement faux — comme une projection, presque des agents, du pouvoir : le chérif, maître réel de cette petite oasis, où il nous a très bien reçus, avoue sans ambages que, si nous ne lui avions pas montré la lettre qui en nous accréditait, nous reconnaissait, il ne nous aurait jamais accueillis.

Cette position, sans doute insolite, du chercheur par rapport à son champ de recherche pouvait constituer un avantage. Dans la quasi-totalité des cas l'acculturation est étudiée du côté des acculturants. Mais l'expérience vécue et le point de vue des acculturés apporteraient certainement une très utile et de toutes façons irremplaçable contribution à une juste appréhension des faits.

Dans la pratique, l'expérience a montré que cette hypothèse théorique avait

besoin d'être nuancée. Leur acculturation, bénéfique ou nuisible, les hommes du Gourara la vivaient, je veux dire qu'elle avait un impact immédiat sur leur vie quotidienne, leurs projets et jusqu'à leur imaginaire. Si impliqué que je m'y sente ou m'y veuille, je ne faisais jamais que l'analyser de l'extérieur, avec un projet, des critères et un code de valeurs étrangers à ceux des hommes qu'après tout je ne faisais que visiter une fois l'an, pendant la parenthèse d'un petit nombre de semaines.

J'ai fini par acquérir la conviction que l'acculturation vue ou subie par les acculturés, on ne saurait probablement jamais ce qu'elle est exactement. Quand par hasard un de ceux qui en sont l'objet est en mesure d'en parler, c'est qu'il a déjà passé la barre. Quand un Indien peut décrire l'acculturation de sa tribu et la contester énergiquement, c'est qu'avec lui le projet de l'acculturation est achevé : c'est au moment de mourir que le cygne chante !

Mais qu'importait après tout ? Car dans le même moment, je percevais du phénomène que j'avais à étudier des données profondes, des éléments vrais, qu'aucune analyse, si méticuleuse fût-elle, ne pouvait livrer, justement parce que dans mon cas le soubassement culturel, pour l'essentiel identique, faisait que par beaucoup de côtés j'étais un zénète du Gourara.

A cet avantage s'en ajoutait un autre, aussi important sur le plan méthodologique. En effet nous avons, il est vrai par chance plus que par choix, pu réaliser une expérience probablement très rare dans ce domaine de recherches. D'une part parce que le Gourara lui-même offrait par son unité, son isolement relatif, son individualité, un champ privilégié. D'autre part parce que le hasard a voulu que les conditions mêmes de la mutation fussent exemplaires : un projet politique radical de la part du gouvernement, le resserrement en l'espace d'une décennie d'un phénomène qui jadis aurait demandé des générations pour aboutir. Au total une sorte d'expérience *in vitro*.

En effet, jusqu'à l'indépendance algérienne (1962), le Gourara formait une province fortement individualisée, en partie parce que c'était presque un isolat à la fois géographique et sociologique : environ cinquante mille habitants répartis dans des oasis, petites ou moyennes, quelques-unes perdues dans les sables et très difficiles d'accès. C'était de surcroît un flot de berbérophonie, qui depuis déjà plus de deux siècles n'entretenait plus avec le gouvernement chérifien de Fès que des rapports lâches et distants. Après son annexion par la France en 1900, l'administration coloniale, quoique présente, est peu attirée par un désert aux sources naturelles chétives, une population pacifique, sans histoire comme sans panache, ce qui avait permis aux Zénètes de garder une part importante d'une culture traditionnelle que les tenants du pouvoir jugeaient dénuée d'intérêt ou plus simplement ignoraient.

A partir de 1962 la société algérienne dans son ensemble connaît de décisives et surtout de rapides mutations. Chaque région ou chaque groupe — et bien sûr aussi chaque strate sociale, mais ce n'est pas l'objet de cette étude — vit différemment le changement, en particulier en fonction de son soubassement culturel. La société gourarie constituait de ce point de vue un cas limite, parce que, sur la voie qui devait la conduire à la modernité comme le reste de la nation algérienne, elle partait en quelque sorte de plus loin. Le gap matériel, technique, culturel, idéologique,

symbolique qu'il fallait couvrir était dans son cas sans comparaison plus étendu et plus radical qu'il n'était pour les groupes du Nord. Ceci d'autant plus que le style souvent volontariste du pouvoir issu de l'indépendance rendait en quelque sorte les données plus facilement décelables.

Enfin c'est pratiquement la même équipe qui a eu à suivre, en un temps relativement court (une douzaine d'années), les différentes étapes du processus d'acculturation des Gouraris. C'est fortuitement qu'un groupe de chercheurs, partis pour étudier quelques aspects particuliers du maraboutisme au Touat, a découvert les Gouraris... C'était en 1970. En 1971, une équipe pluridisciplinaire (il y avait deux anthropologues, un sociologue, un linguiste, un musicologue, un historien, un médecin) y accomplit une première mission. D'autres suivirent jusqu'en 1979, avec pour l'une d'elles l'adjonction d'un préhistorien. Mais un de nous (2), qui avait participé à deux des missions précédentes, est reparti pour Timimoun pour un séjour de deux ans entre 1981 et 1983. Il a pu compléter plus à loisir les informations déjà recueillies et entrer plus avant dans l'intimité de la population gourarie.

De ces conditions particulièrement favorables nous n'avons certainement pas tiré tout le profit qu'elles pouvaient laisser espérer, parce qu'à notre inexpérience du début s'ajoutait (du moins pour le sujet que nous envisagions) un manque à peu près total d'études antérieures, qui eussent pu nous servir de palier d'élan. Les groupes berbérophones ont été très différemment étudiés. Il en est de relativement suranalysés: les Touaregs, les Kabyles, les premiers à cause de l'éloignement dans l'espace et dans le genre de vie, les seconds parce qu'ils constituaient — à moins de cent kilomètres d'Alger — un groupe fortement individualisé. Certains l'ont été suffisamment : les Chleuhs, les Berabers du Moyen-Atlas. D'autres enfin n'ont donné lieu qu'à de rapides mentions. Les Zénètes du Gourara font partie de ces Berbères oubliés.

C'est une des raisons pour lesquelles il est plus facile d'analyser le phénomène de l'acculturation au sein d'une société qui, comme celle du Gourara, avait en quelque sorte été mise en hibernation déjà depuis plusieurs siècles. Au sein même de la culture gourarie on a choisi d'étudier spécialement l'*ahellil*, c'est-à-dire un genre non seulement spécifique, dont on ne trouve une image semblable dans aucune autre région de la Berbérie, mais aussi dont la longue histoire permet de mieux comprendre ses avatars actuels.

L'*ahellil* en effet est le genre national du Gourara. Il est tissé à tous les gestes, toutes les manifestations de la vie : il n'est pas de fête religieuse ou profane, pas d'occasion un peu hors du commun, qu'il n'accompagne. Souvent aussi on en célèbre sans raisons particulières, simplement pour le plaisir. Il fait partie du déroulement des jours, que l'on a de la peine (en tout cas jusque très récemment) à concevoir sans lui. On peut donc dire que tout ce qui affecte la société gourarie se répercute nécessairement et de façon non seulement plus voyante mais surtout plus essentielle en lui.

Il apparaît d'emblée comme un paradoxe et cette particularité va, comme nous essayerons de le montrer, mettre sur la voie de son explication. L'*ahellil* a en effet grande allure ; c'est un art manifestement élaboré, beaucoup plus en tout cas que tout

ce qu'on connaît de semblable dans le reste de la Berbérie, indifféremment berbérophone ou arabophone. Quand on sait le degré de dénuement, voire tout simplement de misère, des populations du Gourara (car l'*ahellil* est le genre des strates inférieures de la société), on est en droit de s'étonner et de chercher la cause d'un écart si grand entre l'extrême indigence des moyens matériels et l'importance et la valeur de la production littéraire. Subsidiairement on ne peut que constater (et concevoir quelque appréhension sur) l'évidente fragilité du genre. Ce que la distance, un relatif isolement (du moins à l'époque moderne), l'état fruste des moyens de communications et des techniques et naturellement aussi la volonté des hommes ont préservé pendant des siècles ne tient désormais qu'au projet et, sans doute davantage encore, aux capacités effectives d'un groupe restreint.

En effet pour la masse des Zénètes les conditions de la vie sont particulièrement rigoureuses. Le Gourara, c'est sur un espace restreint (un cercle de 80 Km de rayon autour de Timimoun) une constellation d'oasis-flots, qu'il faut quotidiennement disputer aux sables et dont beaucoup de toutes façons seront un jour engloutis : les squelettes des *aghrem* (les ksour) abandonnés sont partout répandus dans la région (3). Le grand problème de la vie c'est évidemment l'eau, que les Gouraris font venir à l'aide d'un réseau de canaux souterrains (*ifilan* : les *foggara*), dont le creusement et l'entretien exigent un labeur quotidien très éprouvant. Peu de ressources : hors quelques variétés de dattes de médiocre qualité, la pays n'a rien à vendre à l'étranger, il est par contre contraint d'importer des produits tant du nord que du sud.

Sur cette infrastructure matérielle déjà particulièrement démunie les hommes ont apposé une organisation qui en aggrave les méfaits. D'abord parce que les structures segmentaires des sédentaires du Gourara, jointes à leur emplacement sur un des grands axes du commerce transsaharien au Moyen Age, en faisaient la cible de tous les états extérieurs — du nord et, plus rarement, du sud — qui visaient à incorporer dans leur sphère une région d'importance vitale, de surcroît mal préparée à la défense.

La chronique relate avec monotonie la suite des caïds envoyés par les sultans de Fès " avec des troupes innombrables " (tout est relatif). Ils restent en général peu. Leur principal souci semble être de se faire payer tribut : les textes disent le nombre de " mitqals d'or ", sans compter la nourriture.

Dans les intervalles de répit, où le pouvoir chérifien est trop faible pour s'occuper de ces lointaines provinces, le Touat-Gourara est soumis à la loi de ses chioukh, qui décident " selon les fetwas des oulémas ". C'est assurément un moindre mal. Les caïds sont toujours présentés comme des calamités inévitables. Une seule fois le texte précise : " Il fit régner la paix et le pays sous son commandement fut prospère. " Le reste du temps un caïd cela veut dire que le pays est tondu et de siècle en siècle l'impôt devient plus lourd. Les tondeurs à la vérité viennent de tous les bords. Les dynasties marocaines, les unes après les autres, à partir de 909 de l'Hégire (1503), y compris les simples prétendants non encore légitimés (les Beni Wattas), plus rarement Sidjilmassa. Aux pouvoirs constitués il faut ajouter les actions plus anarchiques, mais non moins destructrices, des nomades issus de tous les points de l'horizon, pour qui les sédentaires pacifiques et relativement aisés du Touat constituaient une proie

tentante et facile : du nord-est venaient les bédouins, descendants des tribus hilaliennes, du sud-est les Touaregs et du nord-ouest les Aït Atta, tous avec des appétits égaux.

Last but not least, pour la masse zénète, ces agressions externes, violentes mais épisodiques, intervenaient sur le fond d'une organisation interne inégalitaire, dont elle supportait tout le poids. En effet, sous couvert d'un communautarisme paternaliste, la société gourarie est hiérarchisée. Pire, elle l'est de façon telle qu'elle exclut à peu près absolument toute mobilité ; aux plus défavorisés, qui sont la masse, elle interdit pratiquement tout accès aux positions hautes ou même seulement moyennes. Au haut de la pyramide, les lignées, nombreuses et fermées, des chorfa forment une véritable caste ; le critère d'appartenance est en effet biologique : les chorfa, censés descendre du Prophète, ne peuvent en principe se marier qu'entre eux ; une union avec des roturiers (du moins pour les femmes) n'est pas seulement une dérogation, c'est une souillure ! Les chorfa forment entre eux une grande sainte alliance, qui a quadrillé toute la terre. Même quand les partages des tondus les pousse à des rivalités passagères, c'est encore la masse des Zénètes qui paie le prix de leurs jalousies et de leurs appétits concurrents. Ils enferment leurs femmes, font travailler leurs terres par des vassaux, qu'ils paient en bénédictions et maintiennent par la peur des châtiments surnaturels. Ils ont intériorisé en eux-mêmes et aussi dans l'esprit de leurs fidèles (les Zénètes le sont presque tous inconditionnellement) le sentiment que cette différence de statut est nouménale. Un dicton connu et qui, du reste, a été inclus comme vers dans un *ahellil*, dit que seul le chameau endurant ( le terme arabe *ṣṣaber* est plus fort ) peut cohabiter avec des chorfa, tant est lourd pour les profanes le voisinage de la sainteté. Un *abechniw* (maître de l'*ahellil*) célèbre énonce comme une vérité d'évidence " qu'il y a deux choses à quoi il faut toujours dire oui : les saints et le pouvoir " ( le sabre et le goupillon).

Au Zénète aux mains calleuses qui s'avance, un large sourire aux lèvres et l'échine déjà à demi-ployée pour baiser la main du chérif qui, sur des tapis de haute laine, sert le thé à ses hôtes étrangers, le saint lance un : *ḥbes* (stop !), sec comme un coup de cravache. Le monosyllabe coupe l'élan mais non le sourire. La bouche noire dit en arabe ( le statut de l'interlocuteur y invite) : " *Hada huwa ḥeddi* " (C'est là ma borne). Constatation ou question ? Les deux sans doute. La voix courtoise, feutrée et méprisante du saint répète : " *hadak huwa ḥeddek* " (c'est là ta borne). Selon le procédé classique, l'idéologie des maîtres fait de l'infériorité des serfs non pas un effet des conditions qu'on leur impose mais une affaire de nature : ils sont ravalés par destin, serfs par décret divin. Les chorfa stigmatisent leur abaissement dans une forme lapidaire, à laquelle son expression en arabe classique a pour intention de conférer valeur de loi, ils disent des haratines que " s'ils ont faim, ils volent et, s'ils sont repus, ils se dépravent " (4).

Privés du pouvoir politique ou de prestige social, les Zénètes auraient pu, pour compenser un " déséquilibre " dont ils font tous les frais, investir en d'autres domaines. On a, ailleurs, d'autres exemples et, dans le Gourara même, les Juifs ont pendant tout le Moyen Age trouvé dans le négoce une efficace activité compensatoire à leurs

positions de *dhimmi* (protégés) des différents régimes islamiques qui se succédaient sur le territoire.

Il n'en est rien ici. Au Gourara le commerce est entre les mains d'hommes venus d'ailleurs, en particulier des Chaâmba de Metili. L'administration, les services publics sont propriété à peu près exclusive des gens du nord. La science était ouverte à tous : à peu près tous les enfants passaient par l'école. Avantage certainement considérable dans un pays d'Islam, où la détention et l'usage de l'écrit confèrent grand prestige. Mais cette égalité de principe est largement tempérée dans la réalité : après les rudiments, le Zénète est vite requis et à la vérité tout entier accaparé par les travaux harassants dans les jardins (*igran*). Les enfants des chorfa, eux, ont tout loisir de poursuivre des études qui sont non seulement une des marques mais une des sources de leurs privilèges (le dogme et le droit sont tous deux à base scripturaire).

Il y a quelques Zénètes fortunés (relativement) ou aisés. Ils sont une poignée, qui savent que leur destin est de toute façon lié à celui de la masse des Zénètes miséreux ou des haratines encore plus pauvres, serfs attachés à la fois à la glèbe et à la loi (5). Tous les champs réellement rentables de la vie matérielle et sociale étant la propriété des allogènes de plus ou moins fraîche implantation (certains chorfa il est vrai sont là depuis des siècles), la marge dans laquelle les Zénètes pouvaient inscrire une vie qui ne soit pas entièrement aliénée devient très étroite. A vrai dire il ne leur restait plus que le domaine de la création artistique et du jeu, senti par les possédants comme activité gratuite et inoffensive, c'est-à-dire dans leur échelle de valeurs un non-lieu. Dans les rets de servitudes et d'astreintes de tout genre, dans lesquelles la nature et les hommes les enserraient, quand les noirs remueurs de terre pouvaient-ils être eux-mêmes ? A quel moment pouvaient-ils souffler ne fût-ce qu'un peu, ne fut-ce qu'un jeu ? Quand leurs voix pouvaient-elles se faire entendre, dans ce concert de voix qui toutes les prenaient pour cibles ? Dans la fête.

Une fête répandue, étendue, diversifiée, institutionnalisée, poussée quelque fois jusqu'à des limites hyperboliques. Il en est de toutes les formes au Gourara où se fondent, sans que personne en ait conscience, éléments islamiques et séquelles païennes plus ou moins islamisées, où, selon l'occasion ou l'endroit, se mêlent jeux de la poudre (*baroud*) performances de joueurs de castagnettes (*qarqabou*), chaulages de mausolées et sacrifices et repas en commun. Mais l'élément certainement le plus prestigieux de la fête gourarie, c'est l'*ahellil*.

J'ai, d'ailleurs, décrit et analysé plus longuement le genre (6). Je ne dirai donc ici brièvement que ce qui est indispensable à cet exposé. L'*ahellil* est un art complet : tout à la fois musique et chant, poésie, ballet, rite et spectacle. Il impliquait jadis une tenue spéciale d'apparat, il était l'occasion de rencontres entre hommes et femmes ; on y fumait volontiers du kif (chanvre indien). Il se célèbre la nuit, les nuits du Sahara, d'environ dix heures, jusqu'à l'aube. C'est un rond de choréutes (il peut y en avoir jusqu'à cent), qui évolue lentement, et chante en réponse à un soliste, qui, lui, récite les stances de véritables psaumes. Au centre du cercle se trouvent deux ou trois instrumentistes : un joueur de tambour de basque (*aqellal*), un flutiste (*Bu temja*) ou un joueur de viole à deux cordes (*bengri*), avec deux danseurs et un meneur de jeu,

qui de l'intérieur régle les figures du ballet.

L'impression d'art élaboré qui se dégage d'emblée est confortée par l'analyse ultérieure des éléments. La musique de l'*ahellil* est unique en son genre. Si le pentatonisme lui est commun avec le Moyen Atlas et certains pays d'Asie (la Chine par exemple), la polyphonie lui confère par contre un caractère spécifique, que l'on ne retrouve nulle part ailleurs dans le reste de la Berbérie, voire dans l'ensemble du monde islamique (7).

La poésie de l'*ahellil* est à l'avenant. Elle offre avec des traits semblables à ceux que l'on trouve dans des productions du même genre au nord de la Berbérie, indifféremment berbérophone ou arabophone, un certain nombre de caractères qui lui confèrent une profonde originalité. Il y a un corpus pan-gourari, classique pour ainsi dire, que la masse des Zénètes connaît peu ou prou, mais l'ensemble des poèmes est affaire de spécialistes, qui poursuivent pendant de nombreuses années une formation et presque une initiation auprès de maîtres reconnus du genre. L'instrumentation enfin, pour fruste qu'elle soit, n'en exige pas moins une certaine technicité : tout le monde au Gourara sait qu'à peu près n'importe qui peut jouer de la flûte bédouine, mais que la flûte zénète nécessite un long apprentissage.

Ainsi apparaît plus clairement le paradoxe signalé ci-dessus : un art aussi travaillé suppose des loisirs ; il devrait être le fait des strates les plus favorisées de la société. C'est le contraire qui a lieu. L'*ahellil* est le domaine, presque la propriété, de la masse misérable des Zénètes. En effet, culturellement, le signe distinctif du genre groupe, celui que l'on décèle immédiatement, c'est la langue. L'*ahellil* est indissociablement lié à l'usage du berbère. Le corps des textes est en zénète, coupé par endroits de quelques séquences en arabe pseudo-classique (en particulier tout l'appareil de formules religieuses, nombreuses et rituelles) et beaucoup plus rarement bédouin. Dans une région où, comme le Tinerkouk, cohabitent les deux langues, seuls les ksour berbérophones pratiquent l'*ahellil* et envoient une fois l'an des délégations à la grande rencontre pan-gourarie de Sidi Hadj Belkacem. Argument a contrario : le genre a entièrement disparu de la province du Touat, arabisée à date relativement récente, mais dont certains rythmes musicaux sont identiques à ceux du Gourara et complètement différents de ceux employés par les bédouins de leur environnement.

Cette conjonction inattendue entre un genre prestigieux et une classe sociale déprimée a provoqué une certaine ambiguïté du genre, entraînant une égale ambiguïté de l'attitude des saints à son endroit. On a des indices suffisamment probants de l'ancienneté de l'*ahellil*, il est en tout cas certainement anté-islamique. On décèle dans les textes des éléments différents (ibadite, judaïque et bien sûr originel), qui y ont sédimenté ou en tout cas laissé des marques révélatrices et, quelques-unes, importantes. Pour qu'il ait survécu et traversé, ainsi qu'on le verra plus loin, au moins une crise historique décisive, il fallait que le genre ait dès l'origine joué un rôle important et joui d'un grand prestige. Ce qui explique qu'à l'intrusion de la dernière idéologie qui se soit proposée à lui (celle des chorfa, étalée sur plusieurs siècles, en gros du XIVE au XVIIe), l'*ahellil* ait connu une situation déjà semblable à celle qui est la sienne aujourd'hui.

Les nouveaux maîtres ne pouvaient ni éradiquer un genre trop intriqué dans la vie de leurs ouailles ni admettre le système des valeurs, à leurs yeux illégitime, qui le fondait. Ils ont adopté à son égard une double attitude. D'un côté ils s'en démarquaient dans le principe, pour bien souligner l'essentielle différence de statut qu'il y avait entre la science scripturaire, dont ils étaient les porteurs et les bénéficiaires, et ces " jeux " populaires et futiles, qui trouvaient leur source ailleurs que dans les écrits reconnus.

Mais, vu la popularité du genre, cette contestation de principe risquait de demeurer inopérante. Aussi les chorfa ont-ils, plus efficacement, procédé à la récupération de l'*ahellil*. Ils y ont insufflé de fortes doses d'idéologie chérifienne, parce qu'ils ont au cours des siècles intériorisé les valeurs qui fondaient leur suprématie au sein de toutes les couches sociales, y compris celles qui étaient les plus lésées. Si bien que, reproduisant un phénomène abondamment attesté en d'autres types de société, la poésie orale du Gourara, qui est souvent produite et presque toujours reproduite par les victimes du système, véhicule et souvent prône avec insistance les valeurs qui confortent l'ordre des maîtres, jouant ainsi le rôle classique d'instrument à la fois explicatif et justificatif du système.

En effet l'idéologie de l'*ahellil* est pour l'essentiel celle de l'Islam maraboutique. Dieu répartit les sorts en fonction de critères qui lui sont propres. Il confère en don gracieux leurs privilèges aux privilégiés, dont le plus éminent est de descendre de Hachem, le grand-père du Prophète. Mais le bien suprême n'est pas celui que confère la possession des avantages de ce monde (de quoi ont servi Aaron, Decius et Beni Aad leurs pouvoirs ou leurs richesses immenses ?), mais celui des vertus qui assurent le salut dans l'autre, en particulier la patience (*ṣṣber* : un maître-mot de l'*ahellil*), l'humilité, les sacrifices, la rigoureuse application des règles canoniques. Et de toute façon, personne, si puissant soit-il, n'est jamais assuré de bien mériter la grâce de Dieu, bon il est vrai, mais aussi juste dispensateur des sanctions. Aussi, dans l'impuissance et le doute, la " faible créature " a-t-elle intérêt à trouver des " intercesseurs ", dont le premier est évidemment le Prophète, et les plus nombreux et les plus proches de nos communes misères et de nos communs vœux l'innombrable cohorte des saints et autres santons, qui jonchent la terre du Gourara. De toute façon, quel que soit le destin dont on a été pourvu ici-bas, en fin de course, la même clôture irrémédiable (et pour une fois égale pour tous) vient sceller toutes les existences : la mort est un des leitmotifs de l'*ahellil*.

Dès lors on peut se demander pourquoi la réaction des chorfa à l'égard d'un genre qui conforte aussi naïvement leurs privilèges, au lieu d'être d'approbation zélée, est tout juste de tolérance et quelquefois de réprobation. La réponse à cette question est fournie par une analyse plus attentive du contenu de l'*ahellil*. Celle-ci révèle (dans certains cas à la première lecture) qu'à côté de l'idéologie chérifienne l'*ahellil* véhicule aussi des thèmes et développe des vertus insolites en ce genre de productions et qu'il est aisé de lire même dans l'état déchiqueté dans lequel se trouvent aujourd'hui beaucoup de textes.

A commencer par le dogme. Si les chorfa ont inculqué dans l'*ahellil* une

idéologie massivement maraboutique, ils n'y ont pas effacé toute trace d'expressions antérieures à leur arrivée. En particulier, derrière la façade d'un rigorisme de bon aloi, on décèle les éléments d'un libéralisme et d'une ouverture peu communs dans l'Islam maghrébin postérieur à la reconquista. Tout un *ahellil* est consacré au récit de la naissance de Jésus. Une autre série d'indices, que ce n'est pas le lieu de rapporter ici, portent les marques évidentes d'une inspiration biblique, vestige sans doute des temps (jusqu'à la fin du XV<sup>ème</sup> siècle) où la province du Touat contenait de florissantes communautés juives.

L'Islam même de l'*ahellil*, orthodoxe dans la lettre et dans l'intention, n'en présente pas moins les marques d'une originalité certaine. La profusion des saints intercesseurs entre Dieu et ses créatures est un trait commun de l'Islam maraboutique, mais la part que les saintes tiennent dans ce panthéon est assez inattendue pour qu'on la fasse ressortir. Elle est presque égale à celle des hommes. Il n'y a pas seulement Marie, Fatima, fille du Prophète, qui est en quelque sorte le pendant islamique de la mère du Christ, mais aussi la masse nombreuse des saintes, plus modestes mais non moins aimées : Hassa, Rehya, Alia, Maroucha, Keltoum, Zineb, Meryama, Dima, le groupe des femmes chorfa de Guentour, collectivement désignées et dont curieusement le poète loue la beauté et l'agrément encore plus que la sainteté. " *chorfa w chrifat*" (saints et saintes) : la formule revient avec insistance dans l'*ahellil*. On a déjà fait la remarque que la Berbérie, contrairement au Proche-Orient, vénère aussi des saintes : le cas du Gourara est de ce point de vue significatif.

La même originalité se lit dans l'autre thème de l'*ahellil* : l'amour. A côté des images rendues communes par la littérature universelle, on rencontre dans les textes une conception qui ne peut être que le fait d'une civilisation avancée : en particulier les évocations d'amour platonique ou d'amour courtois. Ici les femmes jouent un rôle qu'on ne s'attend pas à leur voir tenir dans une société islamique, qui de surcroît se veut fidéiste. Elles ont un corps, un visage, mais aussi un cœur, un tempérament et, d'une façon générale, une individualité, que le poète se plaît à évoquer et souvent à magnifier.

Il est probable que ces deux traits de l'inspiration de l'*ahellil* lui viennent de son histoire. Pendant tout le Moyen Age le Touat-Gourara a offert un cadre libéral de coexistence à divers types de foi monothéiste. Sidjilmassa, dont il va à un moment relever, est une des capitales de l'Ibadisme, Tamentit a été pendant des siècles la métropole d'un judaïsme prospère, qui vit en symbiose avec le sunnisme environnant. Par ailleurs, toute la région connaît alors une prospérité que les chroniqueurs se plaisent à évoquer et qui lui vient de sa position-relais sur une des grandes routes du commerce transsaharien. Vers la fin du XV<sup>ème</sup> siècle, l'intrusion violente d'un prédicateur intransigeant, Abdelkrim el Maghili, elle-même contrecoup des mutations économiques et politiques intervenues dans le nord, surtout à la suite de la reconquista, va mettre fin brutalement à cet état de grâce. Mais des fastes anciens il restera dans les textes le parfum persistant d'une société plus humaine et comme d'un Eden perdu.

Une lecture au premier degré donne donc de l'*ahellil* une appréhension tronquée. Le genre, au départ populaire, a dû très tôt composer avec les systèmes idéologiques qui, en dehors de lui et de la société qui l'avait fait naître, définissaient les règles non seulement du savoir mais de la pratique sociale. Quelles que fussent la fonction ou l'importance de l'*ahellil* dans la société, le discours patent lui était imposé et il l'a admis sans réticences. C'était la part du feu : le genre ne pouvait persister qu'à ce prix.

Mais pour les Zénètes la fonction de l'*ahellil* dépassait de partout la littéralité du verbe et se situait à un niveau plus profond. C'est tout le rite qu'il faut juger à son exacte valeur. Une lecture seconde est donc indispensable pour entrer dans l'intimité du genre et sans doute sa nature profonde. L'une et l'autre seront plus faciles à dégager si on compare l'*ahellil* à d'autres manifestations, qui sont du même type mais se distinguent de lui parce qu'elles ne comportent pas de récitations de textes.

L'importance de la fête, la diversité des formes qu'elle prenait, sont le signe de la fonction vitale qu'elle jouait et dans une certaine mesure joue encore dans la société gourarie. Une liste de la Mairie de Timimoun en dénombrait vingt à la fin des années cinquante. Encore ne s'agit-il ici que des fêtes officielles reconnues d'une partie du Gourara : le nombre réel était certainement beaucoup plus grand.

La plus importante était celle, pan-gourarienne, du *sbouâ*, fête de la nativité du Prophète (Mouloud). Mais il y avait aussi *nahlu* (ou *nahlu tikerwatin* : le nahlu des jeunes filles), *lahla* (spécial à Charouine), *tezru* (supprimé par décision officielle en 1972), " la nuit de l'erreur " (à Tazeggaght). La fête de Sidi Omar, du 7<sup>ème</sup> au 4<sup>ème</sup> jour avant le Mouloud, groupait près de 3000 personnes en 1978. Pendant toute la durée de la fête toutes les maisons sont ouvertes, les étrangers au ksar peuvent entrer dans n'importe laquelle : ils y trouvent à toute heure le gîte et le couvert. La nuit il ne faut pas y faire de lumière, pour respecter l'anonymat des hommes et des femmes, tous également habillés de blanc. Pour la même raison on n'y appelle pas quelqu'un par son nom.

La fête de Ba'ma et de la " fiancée de Ba'ma " (*taslet n Ba'ma*) était celle des veuves et des filles non mariées. Elle a aussi été supprimée. A l'emplacement où elle se déroulait jadis on a construit un hôtel de tourisme. *Bachaâ*, originaire de l'Afrique sub-saharienne, était la fête des noirs, qui y dansaient masqués. On y jouait une sorte d'inversion des rôles sociaux.

A cela, il faut ajouter les nombreuses variantes de l'*ahellil* : *tahouli*, où les hommes dansent sur la place, *azelwan*, *ahadar* (qui est un *ahellil* dans une langue soudanaise), *agrud*, *lihwal* et les fêtes particulières des ksour ou bien des saints locaux. Pratiquement tout était prétexte à la fête et l'année toute entière en était truffée. De cette profusion, il faut probablement chercher les raisons objectives dans les structures de la société gourarie, parce qu'il y avait le jeu mais il y avait aussi les enjeux. Plus qu'un divertissement la fête apparaît ici comme une véritable institution.

Elle opère comme une structure parallèle, voire une contre-structure. Les Zénètes faisaient entièrement les frais du fonctionnement des structures anciennes, ils en supportaient les charges ; l'aisance et quelquefois la prospérité relative de leurs

maîtres reposaient sur leur misère à eux. Incapables de peser sur les conditions de leur vie réelle, pour les changer à leur avantage, ils ont inventé dans la fête un moyen de s'en distraire, dans le mythe et dans le jeu. Telle apparaît bien sa fonction dans la société gourarie. Elle rompt délibérément et absolument avec les conditions concrètes de l'existence. Elle fonctionne à la fois comme un déni et un antidote. D'abord parce que l'ordre de la fête est par définition celui du plaisir et non de la nécessité : les Zénètes s'y distraient dans les deux sens du terme. Ensuite parce que la fête est jeu, c'est-à-dire un ordre gratuit, dont on fixe et change les règles, selon les désirs, selon le plaisir et non plus sous l'effet de la contrainte physique ou humaine.

Enfin la fête est de l'ordre de la communion. Elle exclut par définition toute hiérarchie. En entrant dans la fête l'individu abdique tout statut. L'*ahellil* est un rond de choreutes, où l'on entre et d'où l'on sort à volonté. Rien ne distingue un choreute du choreute voisin : les officiants du centre du cercle (*abecniw* et instrumentistes) ont des fonctions différentes, ils n'ont pas de statut différent.

Naturellement les Zénètes ne sont pas assez inconscients pour ne pas voir la nature réelle des enjeux. Le bonheur concret, dont la réalité les déboute, ils savent qu'ils ne l'ont que sous forme de phantasmes, mais il leur arrive, faisant de nécessité vertu, d'opérer un véritable renversement des valeurs. M.S., Zénète d'une intelligence remarquable, n'a pas d'autre culture que celle dont il s'est imprégné sur le tas. Il fume le kif régulièrement, quoique les prix montent vertigineusement. Il aime les filles, dont il connaît un lot. Il boit à l'occasion sans vraiment être porté sur cela. Il va aux saints comme on va à l'eau, parce que cela fait partie de la routine des jours. Quand il a dormi (cela lui arrive), il se lève à l'aube, fait ses ablutions, tourne son visage vers la Mecque, son cœur vers Dieu, avec la même sérénité qu'il met à tirer sur sa pipe, à chiquer la prise, qui vient directement de son jardin, et à connaître des filles, que Dieu envoie sur son chemin. Quand on lui fait remarquer que des marchands venus du Nord gagnaient des fortunes à revendre les dattes que les Zénètes leur cédaient à des prix dérisoires, après les avoir tirées de la palmeraie au prix d'un labeur harassant, il dit qu'il sait mais que lui personnellement ne fera jamais de commerce. Quand on lui demande pourquoi, il part d'un grand rire : " Moi, je suis un fêtard : *necc ayd azehwani* ". On ne peut en même temps faire la fête et faire du commerce.

On ne peut donc juger de l'*ahellil* en le réduisant à la littéralité des textes. Il est d'abord jeu et le jeu est au Gourara un essentiel instrument d'expression, qui outrepassa de beaucoup sa fonction ludique. Le problème ici vient de ce que, dans le cas de l'*ahellil*, le théâtre produit un discours.

Parce qu'à ce stade les autorités constituées, de quelque nature quelles soient (religieuses, politiques, économiques), interviennent impérativement, parce qu'elles jugent que le jeu débouche sur un domaine qu'elles considèrent comme de leur seule compétence. Tant qu'elle reste dans l'ordre du jeu, la fête populaire est tolérée, voire accueillie avec ferveur (on en a des exemples). Quand elle devient cadre d'émission d'un discours, elle change de nature, elle sort des limites précises où sa gratuité faisait son inefficence. On peut permettre au peuple de jouer sa vie, on ne peut pas sans risque lui permettre de la définir. Un folklore, oui, une culture non.

Nous avons vu cependant que, si serrées que soient les mailles du filet idéologique, elles ne sont jamais si étroites qu'elles ne laissent passer des éléments quelquefois importants de la culture profonde. Une lecture des textes n'est donc pas un luxe d'esthète, c'est une condition d'intelligence du genre. Les conclusions que l'on peut tirer de cette brève présentation de l'*ahellil* dans le passé vont servir à éclairer la situation actuelle, dans une grande partie identique quant au fond.

La fête était tolérée tant qu'elle demeurait défoulement ludique. Elle était récupérée dès qu'elle émettait un discours explicite, parce que dans une société du type de celle du Gourara, tout discours est message. Il propose par définition, ou impose, ou en tout cas fonde un sens. Mais l'imposition du sens est chose trop importante pour que les tenants du pouvoir s'en désintéressent. Elle entre dans l'aire des choses qui pèsent et qui posent, qui peuvent avoir et ont à l'occasion de l'effet sur la vie réelle — et la vie réelle est la propriété des maîtres.

D'autant que le problème des rapports, francs ou ambigus, entre culture populaire et autorité constituée, que l'on retrouve en beaucoup d'autres endroits, prend une acuité et surtout une nature particulière dans le cas d'une société semblable à celle du Gourara. Selon le schéma classique des groupements segmentaires, ici nulle institution, nul individu n'a le pouvoir légal d'exercer la violence sociale. De là l'importance hypertrophiée que prennent d'autres formes d'imposition d'un ordre. Encore aujourd'hui le maraboutisme fait l'objet de débats, souvent passionnels, en Berbérie. On en aurait sans doute une plus juste appréciation, si l'on faisait ressortir que sa nature réelle vient de ce que les marabouts emplissaient, avec des moyens spécifiques et en définitive bien adaptés, un vide ou une carence de l'organisation ancienne. L'emprise, étroite et multiforme, des chorfa sur les populations gourariennes vient de là.

Dans l'incapacité institutionnelle de posséder et manipuler des instruments physiques d'imposition de la violence sociale, le pouvoir d'utiliser les moyens symboliques devient un attribut très efficace, parce que fonctionnel. Ce lien étroit entre détention du pouvoir et droit d'imposer un sens est sans commune mesure avec ce qu'il peut être dans une société à pouvoir d'Etat. Une bonne police peut dispenser celle-ci d'avoir des poètes ou, d'une façon plus générale, des manipulateurs du verbe. Mais dans le monde des populations du Gourara " donner un sens nouveau " ou même un sens tout court " aux mots de la tribu " n'est pas seulement une spécialité de diseur, il est aussi, il est surtout une des prérogatives des maîtres.

Aussi n'est-on plus étonné de voir l'expérience du présent confirmer les données du passé. A l'égard de l'*ahellil*, les autorités issues de l'indépendance ont manifesté deux réactions différentes dans le temps mais identiques dans les motivations et les effets. Au départ une position inconfortable, parce que basée sur deux types de références, qui sont peut-être conciliables à un certain degré d'analyse, mais peuvent aussi rester contradictoires en surface et dans une acception particulière, celle justement que des autorités pressées vont adopter.

De part sa nature en effet, en tout cas son idéologie déclarée : le socialisme, le

pouvoir algérien est " populaire et démocratique " : il se doit donc comme tel d'aider et de promouvoir les cultures du peuple. Mais dans le même temps les hommes au pouvoir ont le souci d'intégrer les éléments différents qui composent la nation dans une unité, qu'ils définissent volontiers comme unanimiste et que, à tort ou à raison, ils sentent comme insuffisamment consolidée. Cette volonté d'intégration nationale dans sa forme la plus totalisante est encore renforcée par l'origine sociale de beaucoup de responsables, souvent de petits bourgeois : la formation oulémiste de certains d'entre eux, l'affirmation de l'arabo-islamisme comme idéologie officielle en concurrence (complémentaire ? antagonique ? ) avec le socialisme, font que l'on nie et au besoin contrecarre tout élément de la culture populaire qui ne va pas dans le sens de ces trois déterminations : pseudo-moderniste, pseudo-islamique, arabiste.

Aussi la première réaction, celle qui prévalut aux tout premiers temps de l'indépendance, fut-elle de rejet pur et simple. Des responsables de l'Armée de Libération Nationale, encore tout imbus de purisme révolutionnaire, interdisent des manifestations à leurs yeux anachroniques et étrangères aux préoccupations du reste du peuple algérien à un moment crucial de son histoire. Pour certaines d'entre elles, cette mesure a été décisive : *tezru et bachaô*, par exemple ont disparu. Il est probable que leur caractère de pratiques liées à une organisation sociale en voie de désintégration de toute façon les condamnait.

L'*ahellil*, lui, parce qu'il était trop enté à la vie même des ksouriens, peut-être aussi parce qu'il répondait à des exigences profondes, a survécu. Aussi a-t-on usé par la suite d'une autre politique à son égard : plutôt que de l'interdire on a choisi de le récupérer, c'est-à-dire d'en garder l'enveloppe extérieure en la vidant de tout sens. La période d'une douzaine d'années pendant laquelle l'opération a pu être observée est assez longue pour qu'il soit relativement facile d'en évoquer ici brièvement les formes et les étapes.

Le point de départ a été la décision d'utiliser le folklore comme un des éléments de la politique touristique. Quoiqu'à un moindre degré que le M'zab ou le Tassili, le Gourara est devenu un des hauts lieux du tourisme saharien. Une fois entamé le processus, on s'avisa qu'on venait, un peu par inadvertance, de trouver un moyen efficace de neutraliser une forme d'expression autonome, c'est-à-dire qui non seulement n'émanait pas directement du pouvoir, mais n'était même pas, comme c'est par exemple le cas pour une grande part de la littérature écrite, inspirée par lui.

On fit la découverte — fortuite mais délicieuse — que la folklorisation d'un genre équivalait à une dévolution de statut et résolvait du même coup, à l'avantage de l'autorité, le problème du droit à la dévolution du sens, ou mieux : à son monopole. Car le folklore est marginal, c'est-à-dire hors texte, ludique, c'est-à-dire sans effet sur le réel. Cette condamnation des textes de l'*ahellil* au non-sens, on a encore trouvé le moyen de la parfaire par la suite, en instituant à Timimoun la tradition d'une foire commerciale annuelle, que l'on fait coïncider avec les rites du " *sbouâ* ". En faisant de ceux-ci un simple adjuvant ludique de celle-là, on a achevé l'opération de dépossession déjà entamée. Sous couvert d'améliorer la forme, on a altéré, adultéré le fond, institutionnalisé la mutation du statut de l'*ahellil*.

Il n'est pas besoin de faire remarquer qu'il y a une différence radicale entre les natures et les motivations des deux manifestations. Il s'agit là de deux formes de socialisation, non pas inconciliables, mais différentes. Leur juxtaposition s'opère dans la négation profonde du système de valeurs et de pensée qui meut celle des deux qui n'a pas, pour la soutenir, tout l'appareil logistique d'une entreprise d'Etat. Le sens est désormais du côté de la foire, dont l'*ahellil* n'est plus qu'une sorte d'ornement superfétatoire. A qui a eu la chance d'assister aux dernières célébrations de l'*ahellil* authentique puis à leurs succédanés ultérieurs, la détérioration était visible à l'œil nu.

L'*ahellil* se célébrait jadis dans la demi-obscurité de la nuit et la ferveur communautaire de participants venus de leur plein gré. Maintenant on convoque des prestataires devant les locaux de la daïra (sous-préfecture), où ils exécutent des *ahellils* sur commande. *Ahellil* et baroud anciens étaient ouverts à tous, on y était alternativement et ad libitum acteur ou spectateur. Maintenant des groupes d'avance désignés se rendent à Timimoun au jour et à l'heure qu'on leur fixe : ils doivent, dans un ordre déterminé, venir exécuter de véritables numéros devant une tribune surélevée, où sont réunis les officiels, presque tous des gens du nord, qui eux-mêmes sont là dans l'exercice de leurs fonctions. Par ailleurs un groupe de choreutes est spécialement désigné pour se produire le soir devant les touristes de l'hôtel nouvellement construit.

A Sidi Hadj Belkacem, le grand rassemblement pan-gourarien, la première année (1971), nous étions à peu près les seuls "étrangers". Les Zénètes étaient entre eux. A nous qui, malgré nos accoutrements d'artifice (nous avons tous adopté au moins un élément de l'habit gourari), venions de l'extérieur, l'impression tout de suite s'imposa que nous entrions dans le temple : les Zénètes ne jouaient pas, ils officiaient. L'atmosphère de recueillement gagnait non seulement les acteurs et la foule nombreuse et silencieuse des assistants, mais aussi nous, spectateurs démunis de tous les harmoniques qui donnaient son sens au rite, y compris les trois Européens, qui faisaient partie de notre groupe et qui en principe étaient plus étrangers encore que nous au spectacle insolite qui se déroulait devant nous et, heureusement, en dehors de nous.

A Massine, la veille, la ferveur augmentait à mesure que les *ahellils* se succédaient. Au petit jour, quand la foule des gens étant partie, il ne reste plus que les aficionados, les adeptes à la fois connaisseurs et croyants, encore assez nombreux pour emplir une très vaste salle, l'atmosphère d'ardente communion était telle qu'il était difficile d'y échapper, même quand on n'y était pas directement impliqué.

Lors de notre dernière mission, dix ans après, les spectateurs venus de l'extérieur étaient aussi nombreux que les autochtones et les exécutants, cédant sans doute inconsciemment à la pression, elle-même involontaire, de cette foule allogène, avaient tendance à jouer pour elle, en quelque sorte s'engageant d'eux-mêmes dans la voie de leur propre aliénation.

En tout état de cause l'exemple ponctuel de l'*ahellil* constitue une bonne image du phénomène de l'acculturation "autochtone", tel qu'il se pose à de nombreux pays du Tiers-Monde, dans le contexte nouveau des indépendances acquises ou retrouvées.

L'action sur les cultures traditionnelles ne vient plus désormais de pouvoirs coloniaux, vécus comme à la fois imposés et extérieurs. Elle est le fait de gouvernements nationaux, dont en principe le projet de société est celui des hommes sur lesquels leur autorité s'exerce. Ils ont pris à leur compte le projet et le type de développement des pays occidentaux, jugé seul efficient. Ils ont donc admis le primat de la modernité, que jadis des pouvoirs étrangers prônaient pour dénier toute valeur aux valeurs autochtones, mais, en l'adoptant, ils ont du même coup reconduit les pratiques délétères qui, par le biais d'une folklorisation à la fois effective et symbolique, aboutissaient à la négation pure et simple des cultures populaires. Mais, parce que le pouvoir est désormais national, il n'exige pas seulement un accord forcé et tacite, il demande en plus l'adhésion des individus à un projet politique qu'il définit en fonction de ses intérêts, mais que, selon un schéma classique depuis Marx, il présente comme étant celui de l'ensemble de la nation.

*L'ahellil* fournit une illustration exemplaire du phénomène. D'un côté, une région fortement individualisée, une insularité à la fois géographique et sociologique, un genre très vivant, relativement élaboré et commun à toute la province. De l'autre, un régime très préoccupé d'intégration nationale, qu'il définit par l'unanimité, de modernisme, considéré comme panacée et condition d'efficacité, d'insertion dans un ensemble pan-islamique ou en tout cas pan-arabe, jugé gage de puissance en même temps que d'authenticité. Une politique volontariste accentue l'accélération et le caractère décisif des mutations imposées à la société algérienne. Un groupement jusque-là plus préservé est évidemment plus sensible à l'effet des pressions qui s'exercent sur lui de l'extérieur : une évolution qui mettait jadis plusieurs décennies, si ce n'est plusieurs siècles, pour aboutir à sa fin, désormais s'accomplit dans la hâte en l'espace de quelques années, voire quelques mois.

Des études poursuivies en d'autres points du Tiers-Monde apporteraient certainement d'autres données significatives et permettraient de dégager, de la diversité imposée par des environnements sociologiques et historiques différents, des constantes, qui pourraient aider à la définition de politiques culturelles qui ne soient pas seulement des jeux de massacre.

Parce qu'il y a un seuil de tolérance, au-delà duquel une culture ne peut accepter de changement induit sans cesser d'être elle-même, ou peut-être tout simplement sans cesser d'être. L'exemple du Touat est à cet égard très éclairant. Par la géographie, le peuplement, l'histoire, l'économie, les deux régions voisines du Touat et du Gourara ont longtemps formé une même province, le terme de Touat au sens large les englobant toutes deux. Du point de vue qui nous occupe ici, la rupture est intervenue à partir du moment où le Touat au sens restreint a cessé d'être berbérophone, avec toutes les conséquences que cela entraînait sur le plan culturel.

De cette rupture le hasard a voulu que nous ayions pu une fois voir en raccourci la vivante et dramatique image. Nous avons pu entendre et enregistrer la voix cassée de la dernière femme qui parlait berbère à Tamentit. Parler est un euphémisme, c'est-à-dire une impropriété, puisque Khadidja était seule à le savoir encore : le zénète

n'était plus pour elle un instrument de communication, mais seulement une sorte de bien précieux, auquel elle portait une nostalgie visiblement désespérée. Les larmes n'arrivaient pas à couvrir le plaisir, mieux : la ferveur, avec laquelle elle nous récitait des couplets encore vivants dans sa mémoire, qui glorifiaient Dieu et les saints. Enfin quelqu'un (ou quelques-uns) pouvait comprendre et aimer ces vers, que depuis des années elle ne devait plus chanter qu'à elle-même.

Nous n'avons enregistré que des bribes de la poésie de Khadidja. Encore a-t-elle dû opérer une censure de son répertoire : nous étions dans la maison du ckeikh; c'est lui qui, sur notre demande, l'avait fait venir. Certains des vers de Khadidja étaient très beaux. Ils sont très peu, mais ce qu'elle nous révéla était suffisant pour juger de l'étendue et de la valeur d'une création qu'elle était la dernière à détenir encore. Nous n'avons pas le temps (le temps mesuré, cette catégorie tout à fait étrangère au monde de Khadidja). Nous lui avons (et nous nous sommes) promis de revenir, pour lui faire dire et ainsi sauver de l'oubli ce bien enfoui dans un contenant si fragile. Avec le recul du temps, je pense que c'était inconscience ou présomption, en tout cas une énorme négligence. Nous n'avons pas eu à repartir pour Tamentit, parce que entre-temps Khadidja est morte.

Cet exemple, pris sur le vif, montre en tout cas que les cultures de ce type sont à la fois précieuses et évanescences. Parce qu'elles sont exprimées dans des langues minoritaires, parce qu'elles sont souvent le fait de groupes marginalisés, on n'a ni loisir ni goût de les interroger quant au fond ; dans le meilleur des cas on les inventorie comme des pièces, d'aventure agréables, de musée. Mais il peut se trouver que telle d'entre elles véhicule d'incalculables valeurs, accumulées depuis des millénaires et qui, justement parce qu'elles sont l'aboutissement unique d'une expérience aussi longue, doivent être prises en compte par tous les hommes, dont c'est le bien commun, mais d'abord par les intéressés. Car l'exemple du Gourara montre que les changements et les évolutions qui s'opèrent inévitablement (et du reste, heureusement) dans une culture ne sont bénéfiques que s'ils sont déterminés de l'intérieur. L'acculturation n'est prégnante que lorsqu'elle est le résultat du développement naturel et pour ainsi autocentré d'une culture.

Dans la pratique il est évidemment difficile de déterminer le point au-delà duquel une "proposition" devient "imposition" étrangère. Des exemples concrets, comme ceux du Gourara montrent en tout état de cause qu'il vaut mieux courir le risque d'une indifférence libérale que le danger d'une intrusion mortelle.

(1) Tigrarin est le féminin pluriel d'un terme commun au berbère du nord : agrur, c'est d'abord l'enclos où l'on resserre le troupeau pour la nuit, par suite l'enceinte, la surface délimitée par des pierres ; en gnanche "tagaror" désignait, par transfert de sens, l'assemblée du peuple.

(2) Rachid Bellil.

(3) Voir à ce sujet : J.C Echallier, Villages désertés et structures agraires anciennes du Touat-Gourara. — Paris, A.M.G., 1972.

(4) In ga u saraq wa in caba u fasaqu.

(5) Voir à ce sujet l'analyse de R. Bellil. Awal n° 1, 1985.

(6) Cf. M. Mammeri, L'ahellil du Gourara. - Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1985.

(7) Cf. P. Augier, "Ethno-musicologie du Sahara : les documents sonores recueillis en Ahaggar et au Gourara", in (Libyca), XX, 1972 ; P. Augier, "Ethno-musicologie du Gourara", in (Libyca), XXI, 1973.

## L'EXPERIENCE VECUE ET L'EXPRESSION LITTERAIRE EN ALGERIE.

Dans des pays comme le nôtre, un individu est confronté à une espèce de choix — pas absolument libre : il lui est aussi imposé —, une sorte d'éventail, un certain nombre de situations entre lesquelles il devra choisir pour s'exprimer.

Dans des pays de vieilles civilisations, de vieux états comme ceux de l'Europe occidentale — parce que c'est ceux que nous connaissons le mieux —, ce genre de problème ne se pose que de façon tout à fait secondaire, pas très déterminante. Il est évident que, quand on passe à l'expérience de pays récemment colonisés, décolonisés et anciennement colonisés, comme l'Algérie, on a l'impression qu'on a là une espèce de passage à la limite, que les problèmes sont plus graves, donc plus clairs, plus faciles à analyser.

Je vais partir d'une constatation banale, très schématique si vous voulez, mais qui peut être prise dans la vie courante. Si nous prenons un Algérien moyen qui travaille à Alger, un berbérophone par exemple, la matinée va se présenter à lui de la façon suivante. Quand il se lève chez lui, il parle berbère. Quand il sort pour se rendre à son travail, il est dans la rue. Dans la rue, la langue la plus communément employée, c'est l'arabe algérien. Il devra donc connaître ou posséder au moins en partie ce deuxième instrument d'expression. Quand il arrive à son lieu de travail, la langue officielle étant l'arabe classique, il est tout à fait possible qu'il y ait des pièces qui lui arrivent dans cette langue et qu'il va devoir lire. Il lui faudra donc posséder peu ou prou l'usage et l'utilisation de cette langue. Une fois passé ce stade officiel, le travail réel se fait, en général, encore actuellement, en français.

Voilà donc, dans l'espace de quatre heures et peut-être moins, un individu livré à cette espèce de chassé-croisé, de succession d'instruments d'expression qui sont différents les uns des autres et avec lesquels il devra vivre. Entre lesquels il devra quelquefois jouer. Entre lesquels il devra choisir. En tout cas, qu'il lui soit imposé ou pas, il faudra qu'il ait un usage d'au moins quelques-uns d'entre eux. Il en reste que, si l'on fait l'analyse à un degré un peu plus général, un Algérien moyen a devant lui trois niveaux d'expression, trois niveaux hiérarchisés d'expression. Je vais tâcher de les présenter dans l'ordre hiérarchique décroissant.

### Langues d'usage et usages des langues.

Le premier est évidemment l'arabe classique. L'arabe classique, langue littéraire, qui a été décrétée langue officielle, langue nationale et qui est donc la seule légitime administrativement parlant, politiquement parlant. C'est le seul instrument

qui soit reconnu. Cependant, ceux d'entre vous qui êtes Algériens le savez très bien, le problème qui se pose dès la base avec ce premier instrument, l'instrument légitime, est le suivant : la langue classique est, pour l'instant du moins, la langue qu'aucun Algérien ne parle. Ce n'est pas l'usage courant de la société algérienne ordinaire. Il n'y a pas d'Algérien qui parle l'arabe classique ordinairement.

Le deuxième instrument, qui vient au deuxième niveau dans la hiérarchie de ces moyens d'expression, c'est le français, quel qu'il soit. Nous allons voir qu'il y a aussi un certain nombre de subdivisions à l'intérieur de ces grands groupes. Mais enfin il n'en reste pas moins que le français, séquelle de la colonisation, langue du colonisateur, est demeuré dans l'usage courant et que, par conséquent, il faut aussi le considérer. Celui-là a un statut hybride, un petit peu ambigu. Il n'est, naturellement, pas reconnu. Il est même violemment refusé par l'idéologie officielle. Il était bien évident que le français, d'abord en tant que langue de l'ancien colonisateur, devait être exclu, au moins dans le principe, de la vie algérienne, de la pratique algérienne courante.

Et enfin le troisième et le dernier niveau est celui des langues populaires, des langues qui sont réellement parlées par le peuple algérien. Elles sont, comme vous le savez, au nombre de deux : l'arabe algérien et le berbère. Le statut de celles-là est exactement contraire au statut de l'arabe classique. L'arabe classique est le seul reconnu, le seul officiel mais n'est la langue d'aucun algérien. Les langues populaires, l'arabe populaire et le berbère, sont les langues de tous les Algériens, mais n'ont pas de statut reconnu officiellement. Elles existent réellement sans exister légalement, au sens d'exister constitutionnellement.

Ce tableau est déjà un petit peu général, un petit peu schématique. On pourrait pousser l'analyse plus loin. Mais déjà ce tableau schématique fait apparaître dès l'abord un premier problème, une première contradiction. Entre les deux premières langues, l'arabe classique et le français, qui sont considérées comme des langues nobles, comme des langues dans lesquelles s'expriment toutes les disciplines justement les plus hautes dans la hiérarchie, et les deux langues populaires qui sont d'usage «comme ça», d'usage courant, d'usage ordinaire. Il y a cette contradiction, qui n'existe pas dans d'autres pays, que la langue d'usage courant, n'étant pas reconnue officiellement, ne sert pas non plus à exprimer toutes les disciplines nobles. Elle ne sert pas dans l'administration. Elle ne sert pas pour la littérature, en particulier. Je crois que c'est de cette constatation que l'on pourrait partir.

### Les lieux de la langue

On pourrait aggraver en quelque sorte le tableau que je viens de brosser en termes un peu généraux, parce qu'en réalité aucun des trois termes précités ne se présente comme un tout monolithique. Chacun d'eux admet encore des subdivisions. Je peux encore, mais très brièvement, pour ceux qui ne connaissent pas la situation — parce que pour les autres je crois que cela va de soi —, les passer en revue.

En ce qui concerne l'arabe classique, il se présente dans les faits sous deux

formes qui sont naturellement très voisines l'une de l'autre : l'arabe classique « classique », celui de la littérature originelle, traditionnelle, telle qu'elle se trouve dans les pays arabophones depuis des siècles, qui était l'arabe traditionnel ; et un arabe classique en quelque sorte modernisé. C'est celui qui sert dans la presse par exemple, ou bien dans un certain nombre de documents administratifs. C'est cette langue qui, depuis que Bonaparte a débarqué en Egypte, a été travaillée, mise au point, adaptée à toutes les utilisations modernes que l'on peut en attendre, cette langue, qui est d'abord née dans le Moyen-Orient, en particulier au Liban et un peu plus tard en Egypte et qui a ensuite été transportée dans tous les pays arabophones et qui, actuellement, sert de façon plus fréquente que l'arabe classique traditionnel pour les usages à la fois officiels et littéraires.

Je crois qu'il est important de dire que ce «deuxième» arabe classique en quelque sorte, sert dans ces deux domaines : le domaine de l'administration, le domaine de l'officialité, et le domaine de la littérature, lesquels ne se recouvrent pas nécessairement l'un l'autre.

Il en est de même pour le français. Il y a un certain nombre — on peut parler du français en général bien sûr — mais il y a un certain nombre de domaines privilégiés dans lesquels c'est le français qui est plutôt employé, naturellement employé uniquement dans le fait, il n'est jamais reconnu. Le premier domaine, comme on s'y attendait, c'est dans la technique. Le français est une langue adaptée à la technique moderne, qui la rend très bien, en tout cas beaucoup mieux que les autres langues dont on peut disposer dans un pays comme le nôtre. Par conséquent, pour tous les usages techniques, c'est d'abord le français qui servira. Mais ça ne suffit pas. En réalité, malgré la légitimité unique de l'arabe classique, le français sert dans de très grands domaines de l'administration algérienne, y compris dans des endroits où on l'attendrait le moins. Il sert dans l'administration, dans l'armée, dans les usines. Enfin, dès que l'on sort du domaine de l'expression purement générale et que l'on entre dans la technique où il faut une compétence, le français intervient.

Mais il n'est pas que là. On sait très bien que dans les villes — pas dans les campagnes, et encore ça dépendrait —, il y a une espèce d'usage courant du français. Parce qu'un certain nombre de familles, qui sont plus nombreuses qu'on ne le croit, l'utilisent, comme cela, et que les enfants tout naturellement, parce qu'ils vont à l'école et qu'à l'école au bout d'un certain nombre d'années — la quatrième je crois — ils apprennent le français comme première langue étrangère, le français est de plus en plus employé, et en particulier, encore une fois, dans les villes.

Le troisième usage que le français offre, c'est l'usage littéraire. Celui-là, évidemment, fait un petit peu problème. On s'attendrait à ce qu'un peuple quelconque, une société, un groupement quelconque, s'exprime littérairement d'abord dans la langue qui est la sienne, parce que c'est celle-là qui l'exprime le plus profondément. Or, qu'on le veuille ou non, le français, en tant qu'instrument littéraire, a été appris comme langue étrangère, comme langue artificielle à un certain moment de la vie de l'individu. Donc, on peut se poser un certain nombre de questions concernant la valeur

expressive du français dans des sociétés comme la nôtre.

Comment se fait-il que cette langue qui est toujours stigmatisée comme étant celle du colonisateur, soit plus souvent qu'on ne le croit utilisée à des fins littéraires? Vous savez très bien qu'il paraît des recueils de poésie en français, des romans, des pièces de théâtre et, curieusement, après l'Indépendance, le mouvement, au lieu de reculer en quelque sorte, est allé plutôt en s'étendant. Pour une raison très simple : pendant la colonisation, le nombre de gens qui avaient vraiment un usage familial du français, qui avaient accès à l'université, était assez restreint. Il n'y avait pas beaucoup d'Algériens qui étaient à l'Université. Je me rappelle avoir été à l'Université d'Alger. Vraiment, nous nous comptions sur le bout des doigts, de mon temps. Actuellement, il y a des dizaines de milliers d'Algériens qui vont à l'Université et comme, pour l'instant du moins, la majorité des cours, sauf en lettres et en droit, sont donnés en français, il est évident que la masse du public susceptible de lire des œuvres écrites en français a plutôt augmenté qu'il n'a diminué. Et c'est pour cela qu'en 1984 il y a plus d'Algériens qui écrivent en français qu'il n'y en avait par exemple à la veille de l'indépendance, en 1961. Il y a là donc un problème que nous posons comme cela, quitte à essayer tout à l'heure, avec vous, de trouver un certain nombre de solutions, du moins, d'explications.

Quand on en vient aux langues populaires, il existe aussi un certain nombre de subdivisions qui sont pertinentes dans ce cas-là. L'arabe populaire et le berbère sont, sur le même niveau, diminués, démunis. Mais tout de même, l'arabe algérien a un statut plus toléré que le berbère. Parce que l'arabe algérien est tout de même de l'arabe. Parce que c'est l'instrument de la majorité des Algériens. Parce qu'on considère que, à partir de l'arabe parlé en Algérie, il est plus facile d'accéder à l'utilisation de l'arabe classique parce qu'un certain nombre de mots coïncident.

Le statut le plus évidemment défavorisé, c'est celui du berbère. Celui-là, pendant longtemps, a été tout simplement ignoré. C'est-à-dire que son statut a été l'inexistence. Naturellement, il était toléré dans les faits : il y avait des gens qui parlaient berbère, mais il n'était reconnu à aucun degré. Je me rappelle, du temps de la colonisation, avoir voulu enseigner cette langue à l'Université. Le professeur m'a dit que j'étais trop jeune et puis après plusieurs années, quand je n'étais déjà plus jeune et que le statut politique de l'Algérie avait changé, j'ai refait la même demande et on m'a dit alors que j'étais trop vieux. Je n'ai pas très bien compris à quel moment j'aurais dû enseigner cette langue...

De toute façon, le statut est le suivant : cette langue est considérée comme une espèce de résidu, comme une espèce de séquelle qui n'a jamais servi en tant que langue écrite, en tant que langue de civilisation et qui, par conséquent, n'a pas de statut légitime ou légal. C'est là-dessus que je vais enchaîner pour essayer de poser en termes un peu plus précis le problème. Parce que ce passage à la limite que constitue le berbère va nous servir à comprendre ce qu'il y a en amont. Cette espèce de réalité qu'il y a en aval va servir à rendre un peu plus claires et plus précises toutes celles dont nous avons parlé tout à l'heure et qui, en réalité, ne sont que des variantes un petit peu émoussées de ce problème.

## Le territoire historique du berbère.

Les faits, vous les connaissez, mais je crois qu'un petit rappel historique serait assez bon. Ce statut diminué des langues populaires en face d'une langue de civilisation est, en réalité, un phénomène très ancien dans l'histoire du Maghreb tout entier. Pas seulement de l'Algérie mais aussi de la Tunisie, du Maroc, de la Libye. En cela, l'arabe populaire n'a fait que continuer le statut qui était celui du berbère avant l'entrée de l'Islam en Afrique du nord. Comment les choses se sont-elles passées dès le départ ?

Vous savez que le Maghreb, par une espèce de malédiction historique, a été dès le début de l'Histoire soumis à une colonisation étrangère : la colonisation phénicienne. Les premiers colons phéniciens sont arrivés au Maghreb douze siècles avant Jésus-Christ ; c'est dire que cela a commencé très tôt. Mais depuis cette colonisation phénicienne, qui était quand même assez superficielle, qui était surtout sur les côtes, depuis cette première colonisation, les dominations étrangères ont été en quelque sorte, se succédant sur le sol du Maghreb.

Après les phéniciens sont venus les Romains. Après les Romains, les Vandales. Après les Vandales, les Byzantins. Après les Byzantins, les Arabes. Après les Arabes, les Turcs. Après les Turcs, les Français. C'est-à-dire que, à aucun moment, l'histoire du Maghreb n'a été entièrement déterminée de l'intérieur même du Maghreb. Bien sûr, il faut nuancer, parce que, pour diverses raisons, ces dominations ne sont pas toutes équivalentes. Même si c'est le même phénomène colonial qui se répercute d'une période à l'autre, il y a quand même des différences entre elles.

Mais sur le plan de la culture, puisque c'est lui qui nous occupe en ce moment, quelle a été la conséquence ? C'est que, dès le départ, il y a toujours eu une langue officielle, qui n'était jamais celle du peuple maghrébin, quel qu'il fût. Déjà du temps des Phéniciens, alors que le Maghreb entier était uniquement berbère, et que, par conséquent, il y avait une unité de peuplement du Maghreb qui a été rompue par la suite, donc à un moment où il y avait une unité réelle des peuplements du Maghreb, la langue officielle même des rois numides, c'est-à-dire des rois berbères (Massinissa, Jugurtha, Makawsen et tous les autres) était le punique, c'est-à-dire la langue de Carthage. Parce que le punique était une langue répandue dans tout le bassin occidental de la Méditerranée et que, par conséquent, ils avaient intérêt, ou ils étaient contraints, de se servir de cette langue que les autres comprenaient. Les Italiens, avec lesquels ils ont eu maille à partir pendant très longtemps, ne comprenaient pas un mot de berbère mais par contre il y avait d'excellents interprètes de punique parmi les Latins, parmi les Romains.

C'est pour cela qu'à la cour de Massinissa (qui a été vraiment le premier grand roi du Maghreb puisque sa devise était « L'Afrique aux Africains ») la langue des affaires extérieures était déjà le punique. Et la langue du peuple était naturellement le berbère.

Après les Phéniciens sont venus les Romains. Vous connaissez l'histoire. Les

Romains ont délogé le colonialisme punique et l'ont remplacé par le leur qui était infiniment plus lourd, plus minutieux que l'impérialisme phénicien qui était un peu comme ça, superficiel et surtout mercantile. Ils faisaient du commerce, les Phéniciens. C'était du colonialisme quand même mais, malgré tout, beaucoup plus feutré que l'impérialisme romain. Et les Romains sont restés des siècles au Maghreb.

Cette dichotomie qui a existé avec les Phéniciens va se reproduire avec les Romains et de façon peut-être encore plus déterminante, peut-être encore plus grave. A tel point qu'au troisième siècle après Jésus-Christ, l'essentiel de la littérature latine a été écrit par des Berbères. Des Berbères qui étaient Berbères de naissance et qui parlaient berbère chez eux mais qui, dès qu'ils devaient écrire quelque chose, l'écrivaient en latin. Certains sont très connus, d'autres le sont moins. Le plus connu d'entre eux est évidemment saint Augustin. La mère de saint Augustin, sainte Monique, parlait le latin mais mal ; cependant elle parlait très bien le berbère. Saint Augustin, lui, possédait très bien la langue latine et c'est probablement le plus grand père de l'Eglise pas seulement catholique mais aussi chrétienne. Il n'en demeure pas moins que saint Augustin était contraint en quelque sorte, par les conditions historiques dans lesquelles il vivait, d'écrire dans une langue qui n'était pas la sienne, le latin. Il n'était pas le seul.

Saint Cyprion était berbère, Tertulien était berbère. Amobe, Lactance, Fronton, Apulée étaient tous des berbères. L'essentiel de la littérature latine à la fin de l'Empire romain a été écrit par des Berbères contraints, encore une fois, par les conditions historiques dans lesquelles ils vivaient, d'employer une langue qui était celle de leurs colonisateurs peut-être, mais qui était le seul instrument universel, à ce moment-là, de communication et de civilisation. Il y avait le grec, mais le grec était plutôt en usage dans la Méditerranée orientale.

Après les Romains sont venus les Vandales qui étaient surtout des guerriers. Ils n'ont fait que passer en Afrique. Ils n'ont pas laissé de grandes traces sur le plan de la culture.

Les Byzantins — le grec était passablement répandu déjà dans le Maghreb — étaient de culture et de langue grecques. Par exemple le roi berbère Juba II écrivait ses œuvres, en particulier d'histoire, en grec. Mais le grec n'était pas demeuré longtemps. Il n'en reste pas moins que la langue officielle pendant la domination byzantine était le grec ou le latin mais pas du tout le berbère.

Avec l'introduction de l'Islam, ce phénomène va se reproduire. La langue officielle est évidemment l'arabe, par-dessus le marché porteur de la religion et de l'idéologie islamique. Par conséquent tous les écrivains qui ont écrit pendant ces siècles-là, ont dû le faire en arabe, que leurs œuvres soient théologiques, historiques, chroniques, juridiques, etc. Et de nouveau le berbère va demeurer la langue du peuple mais coupée de tout usage officiel.

Les Turcs, pour la Tunisie et l'Algérie — pas pour le Maroc qui est resté indépendant — vont avoir un statut un peu ambigu. Ils n'ont pas imposé le turc, mais il n'en reste pas moins que le berbère, de nouveau, reste langue du peuple.

## L'espace du colonialisme moderne

Et enfin, le français. L'expérience coloniale française est d'une clarté particulière. Le monde est manichéen. Il est divisé en deux. Il y a une langue — le français — qui est celle du colonisateur et de la civilisation, et l'arabe et le berbère sont relégués dans des emplois tout à fait secondaires et, de toute façon, non reconnus. Ce qui fait qu'on aura la situation suivante renouvelée pendant des siècles au Maghreb : en face d'une culture officielle toujours exprimée dans des langues allogènes, dans des langues étrangères, des cultures populaires qui, d'abord en berbère uniquement puis en berbère et en arabe parlé, sont en réalité coupées de cette langue officielle. Avec toutes les conséquences regrettables que cela peut avoir, parce que toutes les disciplines nobles — les sciences, la philosophie, la pensée abstraite — vont être exprimées uniquement dans ces langues de civilisations, ces langues venues de l'extérieur. Du même coup les langues parlées par le peuple maghrébin — algérien pour la circonstance mais, enfin, c'est la même chose pour le Maroc et la Tunisie — vont être cantonnées. On va les mettre en quelque sorte dans des réserves indiennes, dans lesquelles leur statut, leur fonctionnement, leur valeur et leur activité seront limités, contraints, du fait même qu'elles sont dans cet espace insulaire souvent restreint.

Curieusement, il n'y a pas eu cette espèce de mouvement dialectique qui relie l'une des deux expressions à l'autre, que l'on peut trouver dans d'autres langues. Pensez aux grandes langues que vous connaissez : l'anglais, le français, le russe. Ici, il n'y a pas eu ce mouvement par lequel toute la vie qui se concentrait dans les langues populaires aurait pu servir à donner le souffle à la langue littéraire et, inversement, la langue littéraire n'influaient pas suffisamment sur les langues populaires pour leur donner tous les instruments dont elles auraient eu besoin pour rendre justement les choses un peu plus relevées, pour rendre le domaine de la pensée ou de la science. On a là une coupure, une coupure dramatique, qui va se prolonger et se répéter pendant des siècles.

Si vous voulez, pour bien faire saisir le processus, on peut décrire la situation telle qu'elle était au moment où les Français, le colonialisme français entre, non pas dans le Maghreb tout entier mais en Algérie puisqu'il a commencé d'abord par l'Algérie avant la Tunisie et le Maroc. Qu'est-ce que les Français ont trouvé devant eux en 1830, quand ils entrent à Alger et dans l'Algérie d'une façon générale ? Ils trouvent un Etat qui est un Etat deylical, un Etat turc, qui est d'administration turque. Et dans le domaine culturel, une vie culturelle toute entière exprimée en arabe classique et représentée par différentes instances : les muftis, les imams, les medrassas, etc., et les deux faisant en quelque sorte un seul corps, l'administration et cette culture classique étant imbriquées l'une dans l'autre. L'administration aidait les écoles. Elle aidait les imams, les muftis, etc. Et réciproquement les institutions donnaient un appareil idéologique à l'appareil d'Etat.

En face de ce corps légitime, en quelque sorte, de la société, il y avait l'énorme masse de la société algérienne qui, bien qu'elle s'exprimait en arabe courant et en

berbère, était pour l'essentiel coupée de ce genre de choses. Pourquoi ? Parce que l'expression populaire se cantonnait elle-même dans des domaines soit ludiques, soit très circonscrits géographiquement parlant.

Je m'explique. Si un Algérien voulait écrire un traité de philosophie, il n'avait pas le choix. Il apprenait l'arabe classique et il faisait son traité en arabe classique. S'il était un poète inspiré, s'il avait du génie, s'il avait des choses à dire, là aussi il était colonisé parce que, s'il n'avait pas appris cette langue — car ça s'apprend, il faut du temps pour l'apprendre — à l'école, comme c'était le cas pour l'écrasante majorité des Algériens, il ne pouvait s'exprimer que dans les deux langues qu'il avait à sa disposition et qui toutes les deux étaient authentiques, étaient réelles, étaient tissées à la vie même du peuple, mais qui quand même n'avaient pas été développées justement par tout l'appareil à la fois d'enseignement, d'écriture, etc., qui sont les instruments normaux d'une culture développée.

Ce qui fait que les Français eux-mêmes ont été pris à cette espèce de jeu, à cette espèce de schéma de la société algérienne qu'ils avaient devant eux. Ils voulaient le pouvoir politique en Algérie et ils ont vu quoi ? Ils ont vu l'administration turque et les corps constitués qui la soutenaient. Le peuple pour eux n'existait que sous une seule forme. Contre le peuple, ils prenaient les armes et le combattaient. C'est ce qui s'est passé avec Abd el-Kader par exemple. Le peuple algérien ne pouvait exister aux yeux des autorités françaises que comme danger possible de guerre, de révolte, d'insurrection, etc. On ne considérait pas que la culture du peuple algérien, la culture agie par le peuple algérien, pût avoir une importance très grande. Alors qu'est-ce qu'ont fait les colons ? Ils ont d'abord éradiqué la noblesse, les djouads, la noblesse guerrière.

Une fois qu'ils ont liquidé la noblesse guerrière, ils se sont plus tard attaqués aux instruments culturels officiels, à ceux qui s'exprimaient justement par tous ces corps que je viens de signaler. Et ils en ont eu raison en très peu de temps. Pourquoi ? Parce que ces corps-là dépendaient de l'administration turque, de l'Etat turc, et que, l'Etat ayant disparu, eux-mêmes l'ont suivi dans cette espèce de destruction de la société algérienne de cette époque.

### **Le lieu de la résistance populaire**

Curieusement, la résistance à la colonisation va venir de la littérature populaire. Parce que cette littérature était méprisée, elle était méconnue par le colonisateur. Les colons français considéraient que les quelques poètes dans les marchés en train de taper sur le bendir et de réciter des poèmes étaient sans intérêt. Ils ne leur ont jamais attribué une importance quelconque et c'est pour cela que la vraie résistance à la colonisation, la résistance interne — parce que la résistance externe, la résistance par les armes, a été arrêtée — a été populaire. Le dernier acte a été en 1871 avec Hadj el-Mohand-el-Mokrane mais longtemps après, il a quand même fallu continuer cette emprise sur la société algérienne, et la seule résistance réelle opposée à la colonisation a été celle de la littérature populaire.

Une Algérienne vient de faire une thèse sur la littérature de résistance à la

colonisation depuis 1830 jusqu'aux dernières années de la colonisation où elle montre clairement que cette résistance a été continue et efficace. Efficace peut-être parce que cette littérature populaire, qui a été de tout temps condamnée à la clandestinité, a échappé à l'emprise de l'administration et de la police coloniale. On ne considérait pas que c'était très important de voir ce que tel poète pouvait chanter dans un marché ou un café, ou dans une tribu.

De toute façon cette dichotomie entre une culture vécue, qui est la culture vraie, authentique, du peuple, la culture intériorisée, la culture profonde du peuple, et une culture savante, qui est toujours ou presque toujours extérieure et sentie comme telle, est donc demeurée tout au long de notre histoire et s'est simplement montrée de façon plus claire au moment où la colonisation française est intervenue.

### L'héritage des centralismes

Dernier acte de cette juxtaposition, ce sont les Indépendances nationales, naturellement. Après les Indépendances acquises — en 1956 pour le Maroc et la Tunisie, en 1962 pour l'Algérie — le statut politique des trois pays du Maghreb a profondément changé. La colonisation a évidemment disparu. Les conditions sont donc tout à fait différentes. Curieusement, il va se passer là un phénomène que l'on retrouve dans beaucoup d'autres domaines, y compris dans la politique.

Le pouvoir colonial est parti, mais il est resté dans ce pays tellement longtemps — et en Algérie plus d'un siècle, un siècle et un tiers — que, en partant, il n'a pas sombré comme ça, corps et âme, sans que rien n'en reste. Il a laissé un certain nombre d'habitudes, un certain nombre de classements de valeurs que, quelquefois, les nouveaux Etats indépendants du Maghreb ont repris sans toujours s'en rendre compte ou le vouloir.

En particulier, il y a un principe de l'administration française, de la politique française, qui a été repris dans les trois pays, selon des modes un peu différents, mais quand même fondamentalement semblables. Depuis 1789, même avant, depuis Louis XIV peut-être, l'Etat français était un Etat centralisé. Il y avait Paris et autour de Paris, la France, les provinces. La République est une et indivisible, comme le dit je ne sais plus quel article de la constitution française. Il y avait un idéal d'Etat jacobin, que les Français ont non seulement appliqué chez eux, mais qu'ils ont également transporté à travers le reste de l'Europe, avant de venir nous l'apporter à nous, Maghrébins, et en partant ils l'ont laissé dans l'esprit de ceux qui avaient été formés dans leurs écoles et qui, après les avoir combattus, avaient repris le pouvoir, soit en Algérie, soit en Tunisie, soit au Maroc.

Cet idéal de l'Etat jacobin — je ne sais pas s'il faut dire malheureusement — coïncidait avec la conception de l'Etat islamique classique, de la grande époque de l'Islam, qui était le Moyen Age, où toute l'umma islamique constituait un seul Etat autour d'un chef qui était le chef des Croyants. Le calife était à Damas, puis plus tard à Bagdad et même au Caire avec les Fatimides. Il y avait là une espèce de conjonction

d'une tradition islamique très ancienne et d'une tradition française relativement récente qui, malheureusement, allaient dans le même sens, soit dans le sens d'un Etat fortement centralisé autour d'une capitale, autour d'une culture, autour d'une langue, autour d'une seule forme d'expression. C'est pour cela que les Etats indépendants, contrairement à ce à quoi on aurait pu s'attendre, ont reproduit, en quelque sorte, ont reconduit cet idéal d'Etat jacobin que la France nous avait laissé avant de partir, et actuellement, dans les trois pays du Maghreb, l'arabe classique est présenté, est considéré comme la seule langue officielle, légitime, les autres étant encore une fois des espèces d'instruments tolérés mais ne faisant pas partie constitutionnellement de la vie de la nation.

### Les lieux d'une expression

A ce point de l'exposé, je voudrais, surtout pour ceux qui ne sont pas Maghrébins, montrer que cette expression populaire, cette littérature populaire était dotée de vertus qui, véritablement, auraient dû être reprises, prises en compte, parce qu'elles offrent un certain nombre de caractères qui justement font son authenticité, sa valeur.

Bon, je vais le faire pour le berbère parce que je connais moins bien l'arabe populaire algérien. Pour parler de littérature populaire arabe il faut être beaucoup plus versé que je ne le suis moi-même dans ce domaine-là. Je connais mieux, évidemment, la littérature berbère et, si vous voulez bien, c'est de celle-là que je vais parler très brièvement.

Alors je vais vous faire un panorama un petit peu rapide, mais qui servira peut-être à donner, à faire ressortir un des caractères de cette littérature populaire : à savoir qu'elle est vraiment tissée à la vie du peuple. Elle en sort et elle y retourne. Elle n'est pas coupée de la vie du peuple. Elle fait partie de sa quotidienneté. Elle fait partie de ce qu'il a de plus profond.

Il se trouve que, pour la Kabylie, on a des documents qui remontent assez loin dans le passé. Donc, on peut présenter un tableau qui soit un peu plus complet. Je me borne à la poésie. Il y a les contes, etc., je n'en parlerai pas, c'est trop long. Je me bornerai au créneau très étroit de la poésie.

Si l'on considère ce créneau-là, on voit que la poésie populaire a servi réellement à rendre au plus profond les sentiments du peuple et ses valeurs, ses idéaux, depuis certainement deux à trois siècles. Avec les documents dont on dispose, on peut distinguer trois parties, trois périodes dans l'histoire de cette poésie. Celle qui a précédé la colonisation, celle qui a coïncidé avec la colonisation française et celle qui est postérieure à l'Indépendance.

La poésie antérieure à la colonisation est une poésie de société équilibrée. Depuis déjà quatre ou cinq siècles, la société maghrébine avait atteint une espèce d'équilibre. Je ne sais pas s'il faut parler d'histoire froide, mais en tout cas l'évolution n'avait pas été déterminante depuis la fin du Moyen Age, depuis la fin de la grande

civilisation islamique. C'est à peu près la fin des Almohades. Le Maghreb avait accédé à une période au déroulement lent mais équilibré qu'on le veuille ou non, on peut le regretter bien sûr mais c'est un fait.

Alors comment se présente la poésie à ce moment -là ? C'est une poésie uniquement orale, mais très largement suffisante pour servir d'expression au peuple qui s'y reconnaît. D'après les genres et les thèmes de cette poésie, on peut reconstituer la vie tout entière et pas seulement la vie vécue, mais aussi tout son imaginaire, tous ses rêves, tous ses espoirs. Et moi je trouve que c'est vraiment un caractère tout à fait remarquable d'une expression littéraire, quelle qu'elle soit.

Quels sont les thèmes les plus généraux de cette poésie-là ? Ce sont surtout les thèmes religieux. C'est une poésie très fidéiste. Les gens sont musulmans, même si la pratique n'est pas très orthodoxe. Ils assument ça, ils veulent ça. Pour le domaine dont je parle en ce moment, je veux vous citer un seul texte, parce qu'il y a tout un côté d'expression mystique qui est très belle à côté de l'expression religieuse un peu plus terre à terre.

Prophète par qui je prélude  
 écoute, prête l'oreille à mon appel  
 Je ressasse ton éloge  
 chaque jour je te rends grâce  
 tu es mon repas du soir  
 et celui du matin  
 A l'aube tu es ma nourriture première  
 tu es la réserve d'eau bonne pour la soif  
 plus douce que toutes les sources  
 Tu m'es plus doux que beurre fondu  
 plus qu'un rayon de miel ou que sucre  
 plus que les produits des vergers  
 qui pendent mûrs aux arbres  
 Prophète, fais de moi ton métayer  
 le serveur de ton attelage  
 me voici à ta porte mendiant  
 car qui vient à toi s'en va comblé  
 Pourvois mon dénuement  
 gardien des silos  
 fournis-moi jusqu'à satiété d'un bonheur insatiable  
 donne-moi la joie pleine, le rire  
 dis-moi, tu es libéré !

Dans le texte berbère, ces vers sont très beaux, parce que le poète les sentait ; et je suis sûr que les auditeurs qui pouvaient entendre un poème comme ça communiquaient avec celui qui l'avait créé.

L'autre thème qui revient souvent dans ces poèmes, c'est la guerre et la société civile. C'était une société très guerrière ; donc c'était un thème qui revenait souvent. Je peux de mémoire seulement vous traduire trois tout petits vers d'un poème. Le poète

s'adresse à son auditoire et demande :

Dites-moi quel sera le salut de quelqu'un si le plomb des balles  
ne sauve pas  
Prières ni supplications ne le sauveront  
Pauvre de toi si tu ne t'armes point pour le combat.

C'était là l'atmosphère dans laquelle cette société vivait.

La colonisation arrive : mutation fondamentale, traumatisme de cette société qui est complètement brisée par le système colonial, qui le sent, bien sûr, mais est incapable d'y répondre. Toutes les instances officielles ont été détruites. Il reste la poésie populaire qui aide le peuple à résister à l'agression.

Le plus grand poète de cette époque s'appelle Si Mohand-ou-Mhand. C'a été un génie. Je regrette personnellement qu'il n'ait pas accédé à l'écrit parce qu'il aurait été certainement un des plus grands poètes de l'époque. Je veux dire du monde et pas seulement de notre région. C'était un poète inspiré. Je vous cite un de ses courts sonnets, il parle de la colonisation :

Je jure que de Tizi-Ouzou  
jusqu'au col d'Akfadou  
nul ne me donnera des ordres

Je briserai mais je ne plierai pas  
et plutôt être maudit  
au pays où les chefs sont des entremetteurs

Si l'exil est mon destin  
alors vienne l'exil  
mais pas la loi des pourceaux.

Là aussi, il faudrait entendre les vers dans la langue d'origine, et je regrette de ne pouvoir le faire. Le poète aide le peuple à supporter les inégalités que la colonisation a créées. Le système a créé un corps d'indigènes collaborateurs, entièrement à sa solde, dont il a fait le bonheur bien sûr : il leur a donné des terres, de l'argent, etc. , mais le poète l'exprime bien :

Sidi Bou-Shab  
saint au manteau bariolé  
entre les hommes fait de justes parts

De l'un le destin est blanc  
il regorge de tous biens  
et heureuses sont ses amours

Un autre est dans les épreuves  
et sa mère chaque matin se demande  
où il a bien pu passer cette nuit.

Il y en a comme ça des tas d'autres.

Je passe encore une fois et j'en viens à la dernière période, celle d'après l'Indépendance. Après l'Indépendance, l'instruction s'est étendue. La langue berbère orale tend de plus en plus à devenir langue écrite. Les poètes nouveaux ont de tout autres thèmes d'inspiration que les thèmes traditionnels. Je n'ai pas le temps d'insister là-dessus. Je vais terminer par le poème de l'un d'eux, toujours vivant, qui donnera un peu l'atmosphère de cette poésie :

Dussè-je aller au bout du monde  
et dussent se taire tous les textes  
Dussè-je subir les embuscades  
et dût le sang se dessécher  
Dussè-je pousser comme méchant bois  
et ne consulter aucun sage  
Dût ma poudre être trempée  
et la trace de mes pas se perdre  
Dût le soleil d'hiver brûler  
sans personne à réchauffer  
Dussè-je oublier la bouillie d'herbe  
et me laisser séduire par les mots  
Je n'oublierai pas celle qui m'a engendré  
ni le chant qui m'a bercé.

## L'IMAGINAIRE ECLATE DE JEAN AMROUCHE

Il n'est peut-être pas original qu'il y ait plusieurs lectures possibles de Jean Amrouche : c'est le cas d'à peu près toutes les œuvres authentiques. Mais ici la distance est quelquefois si grande entre les termes extrêmes qu'elle confine à la contradiction. « Cendres » est-il l'œuvre d'un esthète ? Ou ce qui le distingue au contraire est-il, par-delà les diaprures de la forme, l'expression d'une expérience vraie, poussée quelquefois jusqu'à la nudité des vieux « *isefra* » dont Jean avait un amour à la fois fervent et inquiet ?

Il semble dès lors légitime de chercher si la diversité de la parure n'est pas le signe et presque le produit obligé d'une condition qui, par-delà le personnage de Jean Amrouche, était celle de toute la culture qui était la sienne originellement. Il était presque aussi difficile de définir cette condition que de la vivre. Amrouche a été le premier à le reconnaître et, selon l'heure, l'humeur ou les circonstances, à s'en plaindre ou au contraire à l'arborer comme un défi. Le problème pour lui était, une fois la définition abstraite acquise, de l'assumer puis la vivre plus encore que de vivre avec. Les autres n'avaient pas de question à se poser : ils étaient ce qu'ils étaient nés et ils le restaient toute leur vie ; Espagnols, Arabes, Français ou Maltais. A lui il fallait, pour le désigner, plusieurs adjectifs, entre lesquels la navigation était souvent périlleuse, toute chargée d'aléas, de doutes et de repentirs.

Cela commençait déjà au simple énoncé de son nom. Passe encore pour Amrouche, un diminutif classique pour dire « le petit Ameur ». Mais à cette étiquette, sans histoire parce que neutre, comment peut-on accoler sans risque les deux indicatifs d'El Mouhoub (le bien doué... c'est déjà un programme !) et de Jean, mutuellement exclusifs dans une société coloniale dont les deux composantes se jouxtent sans s'ajouter, dans la peur diffuse, le mépris sécurisant.

On ne s'étonnera plus dès lors que la tension quotidienne tourne quelquefois au vertige. Le sort que l'on ne peut ni amadouer ni fuir, il ne reste plus qu'à le brandir comme un emblème, quelquefois comme un brûlot, jeté à la face des ayants-droit, les ayants plein droit, les croyants de tous les bords qui, sur les rives d'une Méditerranée faussement mesurée, sont souvent des fanatiques.

Je ne suis jamais nul de vous entièrement. Dans les bornes étroites des ghettos respectifs, où vous vous emmurez, j'étouffe. Vous êtes toujours frileusement en-deçà des frontières, je suis toujours en partie de l'autre côté. Quand, derrière la barricade de vos égoïsmes, vous hurlez à la mort de l'autre et renforcez la garde aux portes, moi, à toute force, j'essaie d'entrebaïller les battants, si je ne peux les ouvrir grands, pour que l'autre passe et moi-même. Je ne suis même pas tantôt El Mouhoub et tantôt Jean, je suis Jean El Mouhoub toutes syllabes mêlées et tous échos confondus.

Je tiens « L' éternel Jugurtha » pour le chef-d'œuvre de Jean Amrouche. Je soutiens aussi que ce n'est pas un hasard. Chef-d'œuvre non seulement par ce qu'il dit, mais peut-être plus encore par toutes les fulgurances, les envolées, les cris, les repentirs, par ce qu'il évoque à l'horizon du verbe, par tous les harmoniques qu'au fil des périodes lentement balancées ou au contraire des ellipses impatientes le texte évoque ou provoque.

Le choix de l'emblème est déjà par lui-même une profession de foi. Jeter d'entrée de jeu le nom de Jugurtha à la face d'un lecteur inaverti, c'est un défi, presque une agression. Parmi tous les héros emblématiques de l'histoire berbère, Jean eût pu en choisir de moins périlleux, de plus rassurants. Pour rester dans le domaine de l'antiquité classique, où il a été prendre le sien, il aurait pu évoquer Massinissa, figure exemplaire, dont au moins la devise très moderne « l'Afrique aux Africains » eût dû le séduire.

Mais non ! Ce qui a enflammé l'imagination du poète, ce ne sont pas les solides mais sages vertus d'un prince pour ainsi dire classique, mais la vie brève, torrentueuse, toujours à l'extrême pointe d'une tension où elle interpellait le destin, d'un bâtard devenu roi contre la conspiration des médiocres. Jugurtha a pendant quelques années balancé la fortune de Rome par la seule force de son génie. Il était, dit Salluste, beau, vigoureux, d'une intelligence supérieure, mais ce qui le distinguait surtout, c'était une sorte d'hérésie fondamentale. Jugurtha c'est tout ce qui nie les valeurs romaines et un instant triomphe d'elles. Il est le non irréductible et fécond opposé à l'ordre niveleur des légions.

La phrase concassée, ductile de Salluste le traque comme longtemps ont fait les manipules de Marius, mais elle ne l'atteint pas. C'est un autre langage qu'il faudrait, celui qui le suivrait dans les méandres de ses errances à travers les forêts de la Numidie ou les sables gétules. La littérature du temps de Salluste n'avait pas de genre apte à rendre un héros hors des canons convenus de l'histoire romaine. Mais cette déficience est déjà signée, Amrouche l'a très bien senti. Il peine à définir ce qu'il va écrire, il hésite, il balance entre plusieurs termes, comme si le choix d'un genre inventorié était déjà une manière d'infidélité, comme si l'aventure de « L'éternel Jugurtha » commençait avant le texte.

Il commence par une classique et sage déclaration d'intention. Le sous-titre, amenuisant ce que le titre avait d'insolite, annonce de simples « propositions sur le génie africain ». C'est le côté raison latine de Jean Amrouche. Quoi de plus classique qu'une analyse ? C'est l'allure des autres, celle à laquelle on a dressé Jean dès les lointaines années de son écolage, et il le sait. Il sait que c'est contrainte acquise, que, s'il se laissait aller à la plus naturelle pente de lui-même ou à l'appel des voix qui le hantent et qu'il travaille souvent à réduire, c'est autrement qu'il dirait.

Et c'est effectivement ce qui va se produire. Je ne crois pas que le dérapage se soit fait par inadvertance. Toujours est-il que très vite la machine s'emballe. Ce n'est pas seulement la vitesse qui change, c'est l'allure. Jean Amrouche avait promis une analyse, une progression lente et ordonnée de propositions cohérentes, mais brusquement le Verbe, emporté par sa propre course, décolle, comme on dirait d'un avion.

Il chante, il crie, pique droit vers l'essentiel, brûlant ou à la vérité ignorant les étapes, ou au contraire tresse de subtiles méandres pour circonvenir une proposition qu'il renonce à imposer. On passe sans transition des cuivres sonores aux violons mélodiques, quelquefois à des accents nus de flûte lybienne ; on ne sait pas très bien si la musique naît des mots ou l'inverse, mais à chaque instant on sent que l'on a affaire à une sorte de nature nécessaire. Jugurtha a trouvé le Verbe qui convient à sa nature vraie.

Cette dualité, qui va se poursuivre tout le long du texte, n'était certainement pas choix délibéré, mais bien plutôt l'effet d'une tension douloureuse. Au plus échevelé de la course Amrouche brusquement se souvient qu'il avait promis une analyse. Il tire désespérément sur les rênes, il se fait sage, il ordonne, il s'arrête aux étapes médiates que tout à l'heure il brûlait, il soumet les rutilances de l'inspiration aux rigueurs de l'ordre. On cherche à saisir pourquoi ces brisures ponctuelles de l'élan, ces coups d'arrêt imposés à la course de chevaux montés à cru de Jugurtha et du même coup à l'inspiration du poète. L'envolée de l'ensemble, il est vrai, emporte les lenteurs d'artifice, mais on est impatient de voir que les contraintes du pensum obligé tentent parfois d'endiguer les appels du chant profond.

La conclusion est significative.

S'il est vrai, comme à peu près tout le monde l'admet, que sous couvert de peindre Jugurtha, Jean Amrouche peignait Jean Amrouche, on peut tenter de chercher la raison de ce mouvement de va-et-vient et en quelque sorte de remonter jusqu'à la source, d'où sourd un texte à la fois impeccable et inspiré, et comme au point d'où toutes les facettes multiples et diversifiées comme à plaisir apparaîtraient fondées en raison.

« Connaitrai-je jamais l'énigme de ce sphinx ? »

On peut partir du fait que ce qui définit Jugurtha c'est justement qu'il soit ou semble être en froide logique indéfinissable. Au moment où on croit le saisir il échappe. Quand on lui prête une qualité qu'on croit consubstantielle à lui, on s'avise qu'il est avec autant de véhémence et d'authenticité le contraire : il est la parole de passions apparemment incoercibles, mais aussi il calcule ; il prend feu pour une cause à laquelle il est prêt à sacrifier sa vie et tout soudain s'abîme dans l'indifférence atone, presque le dégoût ; il est amant fou de l'absolu et dans le même temps rusé à coups de magie avec les réalités les plus concrètes de l'existence. Il est avec autant d'intransigeance l'hérétique de toutes les causes et le fanatique de toutes les fois... « Fides punica » : les Romains n'admettaient de mauvaise foi que la leur et Jugurtha est l'homme des fidélités successives.

Mais le divin Protée ne changeait de forme que par fidélité à une vérité plus profonde. Le poète Jean Amrouche pouvait être à la fois séduit et interloqué par une labilité poussée jusqu'aux limites de la cohérence ou de la bonne foi. Peut-être est-ce par plaisir d'esthète qu'il renonce à donner le mot de l'énigme, parce que c'était du même coup la décapiter de son charme. Lui-même déclare, à la fois navré et ravi : « Je n'explique pas, je décris ». On peut tenter de faire à sa place cette descente aux enfers, qu'il a vécu et magnifiquement rendue.

Je pense que son ascèse personnelle n'est que la traduction — sublimée, magnifiée, prestigieuse — d'une condition collective, qu'il est maintenant plus facile de saisir après un quart de siècle d'indépendances maghrébines, et que, dès lors qu'on s'en avise ou considère le texte de ce point de vue, il s'éclaire et on peut expliquer jusque dans le détail ce qui était intuition profonde ou poétique élaboration.

Pour le dire en bref : « L'éternel Jugurtha » apparaît comme l'ode ou le thrène d'une culture déboutée de l'être, acculée dans les marges de l'illégitimité ou du jeu, et qui l'est depuis si longtemps que c'est devenu sa seconde nature, aussi essentielle que la première. Jean a le privilège de sentir plus vivement, plus douloureusement les effets d'une condition, dont il ne peut changer aucun des termes : il a aussi la capacité de s'en purger en la disant, mais, fidèle en cela à la vieille coutume des aèdes ancestraux, dont il a aimé le verbe, il dit ce que les autres vivent.

« L'homme, écrit-il, est le jouet de forces toutes puissantes qui l'écrasent », mais ces forces que son imagination de poète hypostasie, la pratique politique des dernières années leur a donné un visage et un nom, elle les a dépoétisés, nous savons aujourd'hui qu'elles sont le résultat d'une volonté et d'une action très humaines, dont on peut tracer très précisément la figure.

Faute de pouvoir le faire, le Jugurtha du poète — en cela différent du Jugurtha de l'histoire — traduit en termes de destin ce qui est en réalité l'effet d'une condition historique très concrète. Il cède, dit Amrouche, « à la tentation de l'absolu »... Classique recours des hommes ou des groupes frustrés, qui vont quêtant dans le ciel le remède aux maux que la terre leur inflige. « Dieu seul, dit Jugurtha, peut changer l'ordre du monde ». Mais qui sait si, en inyoquant une aussi imparable caution, Jugurtha ne fait pas que parer d'un vocable prestigieux le sentiment de sa déréliction?

Il va même plus loin. Ces forces, qui le réduisent apparemment sans recours, il peut du moins s'opposer à elles, il peut paraître le champion, écrasé mais fier et irréductible, du bon droit. Mais non ! reproduisant en cela une expérience abondamment vérifiée par ailleurs, il retourne ses armes contre lui-même, c'est en lui qu'il trouve les raisons de l'oppression qu'on lui fait subir, car ces contraintes, dit Amrouche, « sont à lui » et Jugurtha sait que « quoi qu'il fasse, elles le conduisent inexorablement à sa perte ». La boucle est bouclée. La dialectique du maître et de l'esclave trouve ici sa parfaite illustration : celui-là a intériorisé dans l'esprit de celui-ci la conviction que son abaissement n'est pas le résultat des conditions qu'il lui a lui-même imposées, mais l'effet d'une déficience ontologique, presque d'une malédiction : il est esclave par décret divin.

Mais qu'est-ce que le « génie africain » sinon le produit d'une histoire et non une conduite métaphysique, arbitraire et immuable ?

Pourtant là gît la raison de la ductilité jugurtinienne. Dans un monde sur lequel il n'a aucune prise réelle, toutes les attitudes s'équivalent. Adopter celle du maître de l'heure avec une parfaite fidélité dans l'aspect extérieur, c'est une façon de préserver l'essentiel de soi, jusqu'au jour où il sera possible de l'exhumer.

Ceci dans le principe. Car la réalité vécue en apporte le démenti quotidien. Le

texte même de « l'éternel Jugurtha » en est une illustration remarquable... Il montre qu'on ne braconne pas impunément sur les terres ennemies. Jugurtha joue à « revêtir la livrée d'autrui », il est ivre de voir qu'il entre si bien dans la peau de tous ses conquérants qu'eux-mêmes s'y trompent ? Tant de perfection dans la feinte l'emplit d'admiration pour lui-même. Il croit que ce n'est que jeu, qu'au jour, à l'heure où il voudra, il arrachera le masque en quoi les autres naïvement voient son visage vrai.

Pourtant, l'heure venue de choisir, il ne se retrouve plus ; il ne sait plus présenter que le personnage d'emprunt qui est devenu lui plus que lui-même, à force de jouer les autres et de se jouer d'eux, Jugurtha est devenu ce qu'il feignait d'être.

Mais naturellement même cet avatar dernier était inscrit dans son destin, en tant qu'il n'est qu'une figure privilégiée du destin de tous. « Pour Jugurtha, écrit Jean Amrouche, vivre c'est rester souple, pour faire face aux circonstances changeantes. » Parce que les autres ont pouvoir de changer les circonstances au gré de leurs intérêts et à Jugurtha il ne revient que de s'y adapter.

Le problème est que Jugurtha est coincé dans un dilemme : il s'exclut s'il veut rester soi ; s'il participe, il se renonce.

Pour son compte personnel Amrouche a tenté de trouver une issue dans le verbe et la poésie. L'acte poétique délivre de la solitude. Il a dit un jour (je crois que c'était à Venise, peu avant sa mort) que « la poésie était accordailles ». Je pense qu'El Mouhoub reproduisait là, fût-ce sans le vouloir expressément, une pratique ancestrale. La littérature chez nous est un peu action chamanique. Dire les choses, c'est les faire advenir, en tout cas y aider fortement. Les dire par antiphrase, quand elles sont cruelles, laides ou lourdes, c'est encore les dire, voire les bien dire (« euphêmein », disait la plus méditerranéenne des langues). Tendre à l'angoisse le filet de formules apprêtées pour qu'elle s'y prenne et à la fin s'en éprenne, c'est un procédé des temps très anciens où l'on pensait agir sur les choses en manipulant les mots qui les désignent. C'est en tout cas le vœu le plus ardent de Jean Amrouche :

« Je n'ai rien dit qui fût à moi  
 Je n'ai rien dit qui fût de moi  
 Ah ! dites-moi l'origine  
 Des paroles qui chantent en moi »

Jean a essayé. Au moins une fois il a cru que le moment était enfin venu de dire les mots qui étaient à lui, de lui et que ces mots allaient aboutir. Aux moments de désenchantement il en a douté : « Il me faut, a-t-il un jour écrit, être convaincu de cette cruelle vérité, qu'il n'est pas de délivrance par la parole ». Sans doute y en a-t-il une par l'action. C'est ce qu'à la fin de sa vie Jean Amrouche a tenté de faire. Dans la guerre de libération algérienne il a cru voir l'issue enfin arrivée, si cruelle fût-elle. Il a œuvré selon sa nature et sa position à hâter l'avènement du grand jour. Il est parti sans l'avoir vu. Après un quart de siècle on peut se demander si les visions du poète répondaient aux prévisions de la réalité.

Le sort des Amrouche a été une fuite harcelée, hallucinante, de logis en logis, de havre jamais de grâce en asile toujours précaire. Ils sont toujours chez les autres, étrangers où qu'ils soient. De là cette hantise de partout reconstituer la tribu, de porter la tribu à la plante de leurs pieds, faute de l'avoir à la semelle de leurs souliers, parce que des souliers, ils n'en avaient pas toujours.

Jugurtha, traqué dans les terres cadastrées du nord (le cadastre des colons de Rome et de ses marchands), entre dans l'espace insaisissable des Garamantes, celui où les légions pesantes se perdent, parce qu'elles n'ont pas de repères en dur sur quoi asseoir leur marche. Aux légions il faut la dureté de la pierre et le vent du désert passe — et avec lui les cavaliers fuyants.

Je ne sais pas si aux lieux où ils sont enfin parvenus les Amrouche ont enfin connu la paix du cœur (tout de même moins problématique que celle de l'esprit), si, après les étapes qui ont jalonné ses errances de sable, de soleil et de vent, la tribu en marche est enfin arrivée. Je le leur souhaite ardemment, mais peut-être a-t-il mieux valu pour Jean partir sans prendre congé, à la dernière veille (même pas trois mois) du grand soir dont il attendait l'avènement, comme s'il allait enfin ressouder les morceaux de la grande explosion.

Car comment aurait-il supporté la déconvenue ? Il croyait venu le jour où les voix ancestrales (sans lesquelles il cessait d'être) seraient mieux que reconnues, évoquées... pour revivre. C'était une vision de poète — et des visions des poètes l'histoire se joue comme des rêves bleus, que le réveil de l'aube tranche. Jean est parti avec, un jour d'avril 1962 : ce fut la dernière grâce à lui accordée par son destin.

Parce que la terre des ancêtres a sans doute été libérée, mais pas tous ses hommes, pas ses voix, pas ses bardes et ses conteuses et ses prêtresses au Verbe tendre comme la galette d'orge, brûlant comme le vent du désert garamante. Fadma At Mansour, si elle était encore de ce monde, y serait autant que jadis une exilée : « *Tavibt* », un maître-mot des chants anciens qui au fil des longues années ont servi d'étai à sa nostalgie.

J'ai vu Jean Amrouche quelques semaines avant sa mort, sur la terrasse d'un hôtel à Rabat, où les fleurs chantaient le printemps et la vie. Nous avons commencé à supputer les chances de la paix et après elles les visages possibles de la libération. Nous le faisons en français. Puis brusquement sa voix a mué elle est devenue sourde, je devais l'écouter pour l'entendre. J'ai mis quelque temps pour m'apercevoir que nous avions changé de registre : nous étions passé au berbère. C'est que, je pense, nous sentions, sans avoir besoin de nous le dire, que pour ce que nous disions c'était maintenant l'instrument le plus juste.

Jean avait un début d'ictère qui lui jaunissait le pourtour des yeux. Il était parti de là pour, en peu de temps et comme tout naturellement, passer sur le mode des thrènes ancestraux, évoquant ces instants comme s'ils étaient les derniers qu'il lui fût accordé de vivre. Sur le moment j'ai considéré cela un peu comme un exercice rituel. A la réflexion j'en arrive à voir dans sa fin prématurée une grâce des dieux, la dernière qu'ils lui aient accordée, mais peut-être la plus essentielle.

Le 10 avril 1960 il écrivait à un Européen d'Algérie : « Construire une Algérie moderne et paisible... L'Algérie algérienne ne doit être ni française, ni arabe, ni kabyle. Nul n'y doit être inférieurisé ou humilié. » Vision d'humaniste ! La fête, s'il avait vécu, n'eut duré pour lui que quelques semaines, après quoi la vie a repris ses droits, c'est-à-dire ses injustices et son absurdité. Car de nouveau Jugurtha a été acculé dans les marges, poussé dans les espaces gétules. De nouveau il est devenu, selon un vers de Fadma At Mansour : « *d aghrib di tmurt-is* » ; étranger dans son pays.

L'exil de Jugurtha n'a pas pris fin avec la libération de la terre, parce qu'il y a la terre, mais aussi les hommes. On peut même penser qu'il est plus cruel aujourd'hui, parce que le monde depuis lui a rapetissé. Notre science, nos engins ont traqué les dernières traces de places libres sur la terre, il n'y a plus d'espaces gétules, parce qu'où jadis les gétules poussaient leurs courses, leurs faims, leurs musiques et leurs libertés, les hommes du nord sont venus installer leurs règles, leurs contraintes et leurs préjugés; ils apportent avec eux leurs idiomes, leurs mythes, leurs intérêts. De nouveau la tribu doit décamper, si elle veut survivre.

Mais qu'importe ? C'est au moment où on est sûr de le saisir enfin que l'insaisissable Jugurtha trouve dans son génie les ressources qu'il faut pour survivre. La tribu, un instant distraite et arrêtée dans sa course, a repris sa longue marche. Elle sait qu'il n'y a pas de havre définitif, mais seulement des étapes ; elle sait qu'il faut toujours repartir, parce que la vérité de soi est justement dans la quête ; elle sait que, quand des tribus se croient arrivées, c'est qu'elles sont au seuil de mourir.

Jean est mort sans être arrivé. Nous non plus après lui. Qu'importe ? Sa recherche inquiète, bercée par le verbe, bernée par lui, reste exemplaire, parce qu'elle porte la preuve vivante que dans le domaine des valeurs il n'y a pas de mort imposée. Ne meurent que ceux qui d'avance se sont installés dans leur mort. Ceux qui, comme lui, disent non, contre vents et marées, ceux-là vivent éternellement.

## DU BON USAGE DE L'ETHNOLOGIE

( Entretien avec Pierre Bourdieu )

Quelques pays du Tiers-Monde récusent l'ethnologie, accusée d'avoir fourni à la colonisation à la fois des cadres et des méthodes d'analyse : il ne peut y avoir de bonne science d'une mauvaise cause. Pierre Bourdieu a pourtant commencé par étudier les sociétés kabyle puis béarnaise avant d'apporter à la réflexion sociologique la contribution que l'on sait. Entre *La théorie de la pratique* (1970) et *L'homo Academicus* (1985) il se trouve donc avoir vécu concrètement les données d'un problème qui pouvait au départ paraître purement théorique. Si la science est rupture avec la " familiarité ", peut-on être avec efficacité l'analyste de sa propre société ?

**Mouloud Mammeri** : Peut-être vous rappelez-vous l'entretien que nous avons eu sur la poésie kabyle et que vous avez publié dans *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* en 1980. C'était sur un sujet précis. En y repensant depuis, il m'a semblé que l'opération soulevait un certain nombre de questions d'ordre plus général. Je ne parle pas des problèmes classiques qui se posent à l'ethnologue, mais je pense à un point plus précis. Il y a maintenant une ethnologie ou anthropologie algérienne et, d'une façon plus circonscrite, kabyle, berbère. Mais, pour quelqu'un qui est issu lui-même de la société kabyle, il est évident que cela pose un problème particulier. Etant donné que c'est sa propre société qu'il étudie, je me demande quel est le degré de validité des conclusions qu'il peut en tirer.

**Pierre Bourdieu** : Je pourrais répondre de deux façons : d'une part, en me situant sur le plan proprement épistémologique, d'autre part, et c'est ce que je ferai, en me situant d'un point de vue sociologique. Je connais en effet les résistances à l'ethnologie et aux ethnologues, et je suis profondément convaincu qu'il vaut la peine d'essayer de les étudier et de les surmonter. C'est la raison pour laquelle je vais essayer de répondre d'abord par analogie avec ma propre expérience

J'ai fait une chose au fond assez analogue à ce que vous faites, puisque j'ai travaillé sur une société qui, d'ailleurs, ressemble beaucoup à la société kabyle, la société béarnaise. Qu'est-ce qui caractérise en propre la situation dans laquelle on cherche à comprendre une société avec des outils qui ont été forgés par toute une tradition anthropologique à propos de sociétés extrêmement différentes, notamment les sociétés mélanésiennes ou américaines ? Je dois dire d'abord, en toute franchise, qu'il y a un certain nombre de questions que je n'aurais jamais eu l'idée de poser à la société béarnaise, si je n'avais pas fait de l'anthropologie : même pour les problèmes de parenté qui, pourtant, sont extrêmement importants pour les agents eux-mêmes—on ne parle que de ça, pratiquement, dans ces sociétés, à travers les questions de transmission du patrimoine, d'héritage, les problèmes que posent les relations, ou les

conflits entre parents, etc. , je ne suis pas sûr que j'aurais réinventé tout ce qu'enseigne la tradition des études de parenté et la problématique qu'elle implique. Autrement dit, il y a une culture technique qui est indispensable pour éviter de faire autre chose que de l'enregistrement un peu naïf du donné tel qu'il se donne. L'importation de problématiques étrangères, internationales, donne une distance et une liberté : elle permet de ne pas être collé à la réalité, aux évidences, à l'intuition indigène qui fait qu'à la fois on comprend tout et qu'on ne comprend rien. C'est ce qui fait la différence entre l'ethnologie spontanée des amateurs et l'ethnologie professionnelle.

Par exemple, en ce qui concerne la Kabylie, il est très frappant de voir que, jusqu'à une date très récente, pour des raisons historiques compliquées, les études kabyles étaient restées à peu près complètement en dehors de tous les courants intellectuels (à quelques exceptions près). Il y a une espèce d'ethnologie spontanée, produite soit par les administrateurs civils, soit par les militaires, qui appliquaient les catégories qu'ils avaient à l'esprit, c'est-à-dire souvent des catégories juridiques (dans le cas de Hanoteau et Letourneux, c'est évident). Ces catégories étant très inadéquates, très souvent ils ne voyaient rien ou, plus exactement, ils ne voyaient pas vraiment ce qu'ils voyaient, parce que, selon l'image de Heidegger, ils ne voyaient pas les lunettes qui étaient au bout de leur nez et qui leur permettaient de voir ce qu'ils voyaient, et cela seulement.

Dans le cas de la Kabylie, comme en Béarn, il y a eu aussi une espèce de littérature spontanée, produite souvent par des instituteurs issus du pays même : par exemple, un certain Tucat, un instituteur, avait fait une petite monographie de son village béarnais et, pendant des années, c'était tout ce qu'il y avait sur le Béarn ; les rares ethnologues qui connaissaient les problèmes d'ethnologie européenne (et il y en avait de très bons, comme Marcel Maget, avant la renaissance des années soixante) parlaient du *besiat* (l'ensemble des voisins, *lous besis*) comme d'une structure typique de la société béarnaise.

Il y a eu beaucoup de littérature de ce type en Kabylie, qui n'était pas la plus mauvaise d'ailleurs et qui fournissait au moins de bonnes descriptions. Mais la familiarité fait qu'il y a des questions qu'on n'a même pas l'idée de poser, tant c'est évident. Par exemple, à un moment donné, étant donné le rôle du forgeron dans le système des pratiques et des représentations rituelles en Kabylie (j'avais à l'esprit la question de la différence entre la structure spatiale d'une forge et celle d'une maison), je cherchais une bonne description d'une forge d'autrefois. J'en ai trouvé en tout et pour tout une, chez Boulifa, parce que les gens ne s'intéressaient pas à ça, faute de problématique. Et je suis à peu près sûr que, si Boulifa donne une description de la forge dans son *manuel de langue kabyle* à l'intention des instituteurs de la Bouzaréah, c'est qu'il avait en tête les manuels d'école primaire français, où il y avait toujours une forge et un forgeron...

M.M. Je le crois aussi. Je me demande simplement s'il ne faut pas rendre justice à quelques-uns de ces ethnologues spontanés. Je crois qu'aucun d'eux (sauf peut-être un,

Masqueray, celui de " La Formation des Cités ", plus naturellement que celui des "Souvenirs et visions d'Afrique ")...

**P.B.** Masqueray était très savant, mais d'une science évidemment très datée.

**M.M.** Je crois qu'aucun d'eux n'a eu réellement le projet d'expliquer la société kabyle. Ils voulaient, je crois, surtout la faire connaître et, pour ce qui est de la documentation, je dois dire que je trouve personnellement très fournie et souvent très exacte celle d'Hanoteau et de Boulifa. Sur un point précis par exemple : celui de la poésie, ils ont sauvé des productions, sur lesquelles justement peut maintenant s'exercer une réflexion plus critique ou plus savante. Un autre exemple est celui des Pères Blancs...

**P.B.** Ce qui fait l'intérêt de la plupart des travaux des Pères Blancs, c'est, paradoxalement, qu'ils n'avaient pas de problématique proprement ethnologique ou sociologique. Je dis ça, évidemment, en poussant un peu le paradoxe et il m'est arrivé souvent, en lisant leurs transcriptions, de regretter qu'ils n'aient pas eu le minimum de culture ethnologique qui leur aurait permis de pousser un peu l'interrogation ou la description (par exemple sur la maison ou sur tel rituel), au lieu de se contenter d'enregistrer ce qui leur était dit. Cela dit, dans la mesure où ils voulaient avant tout recueillir du discours et le transcrire aussi exhaustivement que possible, ils ramassaient tout, sans distinction, sans trop s'interroger sur la pertinence ethnologique, et du coup, ils livrent un trésor de ressources inexploitées, où tous les ethnologues professionnels, moi le premier, ont beaucoup puisé.

Voilà pourquoi je crois que l'accès à une problématique théorique internationale est important. Je pense — je me permets de le dire parce que je le crois profondément — je pense que vous avez eu un rôle très important dans l'Algérie indépendante, en continuant à créer une tradition nationale d'ethnologie scientifique, mettant en œuvre des méthodes et des concepts éprouvés. C'est très important pour des raisons à la fois scientifiques et politiques : l'attitude qui consiste à s'autoriser de la familiarité de l'indigène ou de la dénonciation du colonialisme pour répudier toute la tradition scientifique a des effets tout à fait catastrophiques. Pour ma part, si j'ai compris quelque chose à la société béarnaise, c'est que, quand j'ai commencé à l'étudier, j'avais en tête des problèmes très généraux, comme la question des rapports entre les structures de parenté et les bases économiques, et aussi toutes mes histoires kabyles : je voulais voir par exemple si les stratégies matrimoniales variaient en fonction du mode successoral, avec d'un côté le droit d'aînesse et de l'autre le partage à parts égales avec indivision.

**M.M.** En Béarn, vous avez la tradition du droit d'aînesse...

**P.B.** Oui. Parce que j'avais la comparaison en tête, j'ai pu voir des choses que je n'aurais pas vues si j'étais resté dans le rapport de familiarité indigène. Mais ce rapport

de familiarité me permettait aussi de voir des choses que je ne voyais pas quand je n'étais pas dans mon univers.

**M.M.** Je me demande quelquefois si, pour un ethnologue qui étudie sa propre société, ce rapport de familiarité n'a pas été depuis longtemps ébranlé. Dans la grande majorité des cas, il a dû quitter très tôt la société dont il est et se faire au monde nouveau dans lequel il entre, c'est-à-dire le monde occidental, en général par l'intermédiaire de l'école. C'est très tôt qu'il apprend à ses dépens que les choses qui lui paraissaient les plus familières justement ne l'étaient pas. Il est curieux de constater que, dans un domaine tout autre, celui de la fiction, ce phénomène de la rupture d'une familiarité traditionnelle a donné lieu, tant en anglais qu'en français, à toute une production littéraire, romanesque, théâtrale, etc., naturellement toujours dans une langue occidentale.

**P.B.** Dans le fait d'être natif, à condition de savoir tout ce que cela implique, c'est-à-dire tout ce que cela cache (et ça cache beaucoup : tout ce qui est évident), il y a des avantages extraordinaires. Par exemple, une des choses les plus difficiles, pour un ethnologue, est de savoir ce qui est important ou pas important, ce qui est sérieux ou pas sérieux, la juste pondération des choses.

**M.M.** Je crois que c'est très difficile, pour des raisons concrètes : de langue, d'habitudes culturelles, etc.

**P.B.** Je crois que souvent il ne se pose même pas la question. Quand je travaillais sur la Kabylie, je me disais toujours : " Si c'était un vieux paysan béarnais qui me disait ça, qu'est-ce que cela voudrait dire ? ". Je n'avais pas de peine à imaginer ce que penserait un paysan béarnais d'un ethnologue un peu naïf, plein de cette bonne volonté dérisoire qui le définit professionnellement : C'est un type de la ville, il est gentil, il a une bonne tête, il m'écoute, il est poli... En plus, il est Français... En situation coloniale, on respecte cette espèce de respect... Ceci dit, on a un rapport un peu protecteur : on lui explique gentiment les valeurs officielles du groupe, l'honneur, tout ça... On ne va pas aller lui raconter les petites histoires qui sont pourtant l'essentiel. ( J'ai redécouvert tout ça quand je me suis mis à travailler sur le monde universitaire et intellectuel : le plus important ne se livre que dans les petites affaires particulières, qui frôlent le ragot...). Autrement dit, en toute bonne foi, on lui raconte un peu des histoires.

**M.M.** Peut-être que le fait justement d'être ethnologue, c'est-à-dire quelqu'un qui n'est pas directement concerné et qui de toute façon vient de l'extérieur, crée une sorte de rapport particulier entre lui et ceux qu'il appelle ses informateurs. Il met en quelque sorte l'informateur en condition, dans la posture de quelqu'un qui "répond à", et il me semble que le discours qu'il tient à un enquêteur étranger, qu'il sent bien sûr étranger

et sympathique, n'est pas celui qu'il tiendrait à un autre paysan kabyle ou béarnais, parce que peut-être il ne met pas l'accent sur les mêmes choses. Ça fausse sans doute beaucoup la communication.

**P.B.** Absolument ! Ne serait-ce que parce que l'autre lui dirait : "Ecoute, ça va, me raconte pas d'histoires".

**M.M.** Le paradoxe, au moins apparent, est que, lors même qu'il "joue" ainsi à l'informateur, il est de bonne foi, etc.

**P.B.** Oui, et c'est en partie par respect...

**M.M.** Il systématise, je crois, quelque chose qui n'est pas systématique dans la réalité, parce qu'il se dit : "il faut que je lui dise des choses qui se tiennent, qui soient cohérentes, etc.". Souvent aussi, plus ou moins consciemment, il plaide : à l'étranger il faut toujours faire face, fût-ce, comme ici, dans une espèce de complicité pacifique.

**P.B.** Exactement ! Ceci dit, cela peut se produire aussi avec un indigène bourgeois de la ville : ça marche aussi très bien... J'ai souvent vu en Algérie des garçons ou des filles un petit peu culpabilisés à l'égard du peuple, surtout en période révolutionnaire, qui avaient besoin de ces histoires, et qui, du coup, les acceptaient comme argent comptant. Je pense qu'il y a une espèce d'échange, une tromperie à deux, dans laquelle personne ne cherche à tromper. La personne interrogée se fait ethnologue, elle se situe à un niveau où elle dit : "l'honneur, je vais vous dire ce que c'est...". Elle va chercher les dictons, les proverbes, les définitions, l'histoire traditionnelle de celui qui avait dit à sa femme : "si je suis déshonoré, etc.". Bref, la situation d'enquête elle-même suscite tout un fatras de discours convenus, qui n'ont rien à voir avec ce qu'on obtient dès qu'on dit : "Mais voyons, racontez-moi l'histoire du mariage d'un tel qui a fait scandale. Une histoire vraie, quoi !". Il y a chez les paysans béarnais une tradition de discours sentencieux, renforcée par les "rédactions" d'école primaire, qui enchante les philosophes (heideggeriens) campagnards. Cette sorte de discours officiel, destiné aux échanges officiels, n'est pas faux. Il est ce qu'il faut dire dans les situations de représentation ; il fait partie des stratégies de présentation de soi.

C'est vrai dans tous les milieux. Mais le propre de la posture populiste, dont l'effusion ethnologique est un aspect, est qu'elle porte à se contenter de ce discours d'apparat. Qu'est-ce qu'un informateur sinon ce personnage très respectable vers qui on vous renvoie ? On vous renvoie toujours vers de vieilles personnes très dignes, qui "connaissent bien", qui sont considérées comme des sages, qui parlent en hochant la tête, sérieusement, qui veulent faire bonne figure, pour elles-mêmes et pour tout le groupe, dont ils sont un peu les porte-parole. Tout change lorsqu'on casse ce discours officiel en se référant à des cas concrets, ou en faisant sentir qu'on connaît les petites histoires. Ce qui est une façon de ramener à la manière ordinaire, non officielle, de

parler des choses de la vie. C'est-à-dire avec des noms propres, des choses précises, et non de grandes déclarations vagues sur l'honneur ou le déshonneur en général. Alors ce n'est plus du tout pareil.

**M.M.** Concernant la société kabyle, ce que l'on pourrait dire là-dessus c'est que, je crois, les deux discours sont également vrais, mais ne fonctionnent pas en quelque sorte au même niveau de vérité. La réalité toute simple est celle du discours ordinaire naturellement, mais, dans certaines circonstances, l'homme le plus ordinaire justement se sait et se sent tenu par le discours apprêté, officiel, etc. Il est piégé si l'on peut dire. " Tu reconnais la valeur de ce discours, l'apprêté ? alors tu n'as plus le choix, tu y conformes tes actes ". Cela débouche en général sur la tragédie (c'est rare, mais ça existe) et peut-être que la plus grande occurrence de l'un ou de l'autre des deux cas de figure dépend, indépendamment du tempérament individuel (donnée évidemment impossible à prendre en compte), de paramètres que l'on peut dégager par l'analyse.

Je crois que le statut social, l'endroit où on est situé dans la hiérarchie, est un des plus importants : plus on a une situation de prestige ( les grandes familles ) et plus on est tenu. Aussi l'époque : avant la colonisation le code du " nif " était impératif, c'est-à-dire que la réalité n'était pas très éloignée du discours. Pendant la période coloniale, l'exil des hommes, l'existence des tribunaux, le simple contact avec une société dont les tables sont différentes, font que cette fois le décalage grandit entre les pétitions de principe conventionnelles et les conduites réelles. La guerre de Libération et l'indépendance ont élargi le gap : le discours "apprêté" devient plus rare, il apparaît de plus en plus comme anachronique ; il continue d'être tenu, il est vrai, mais je crois que c'est parce que la langue n'a pas encore élaboré de formes de discours qui puissent lui être substituées. Il est en train de s'en constituer autour de valeurs comme la revendication d'identité, mais qui mettra naturellement un certain temps pour être mis au point et pouvoir ainsi remplacer l'autre, l'amodier ou coexister avec lui : la tribu perd les mots souvent longtemps après qu'elle a perdu la chose.

Ceci pour dire que le discours de l'informateur le mieux averti a toujours besoin d'être décodé, parce que j'imagine qu'il en va de même pour un paysan béarnais, porte-parole en quelque sorte autorisé, investi, par sa position et par les autres, du rôle de les dire, on pourrait presque ajouter : de les dire au mieux, quand il donne du bésiat la version "habillée".

**P.B.** Oui, vous avez tout à fait raison : les deux modes de discours font également partie de la réalité. Et il serait absurde de privilégier le discours ordinaire, que l'on peut tenir entre soi, comme plus vrai, plus authentique, par rapport au discours formel, en forme, des situations extra-ordinaires, parmi lesquelles la relation d'enquête comme rapport avec un étranger. Les deux sont vrais. Mais l'ethnologue, s'il ne se méfie pas, a toutes les chances de n'en connaître qu'un seul. C'est pourquoi il faut faire tout un travail, qui suppose beaucoup d'information préalable, pour sortir du préchi-précha sur l'aounou (l'honneur) ou le nif. On voit alors surgir les difficultés, les conflits, et aussi des choses qui peuvent être d'une brutalité alors extraordinaire. Un vicil

informateur, à qui j'avais demandé de me raconter un cas dramatique, dont j'avais entendu parler, de conflit familial à propos du mariage de l'aîné, me disait que le père avait dit à son fils, qui voulait "déroger" en épousant une fille pauvre : "mais qu'est-ce qu'elle va apporter ? - Son sexe !". Il ne m'aurait jamais raconté ça, si je ne l'avais pas placé sur le terrain des réalités quotidiennes. Je crois qu'il y a une place pour une ethnologie extraordinaire, qui serait faite par des gens capables d'aller au-delà des généralités normatives et de mener l'enquête en situation naturelle, dans des rapports normaux, sans même avoir à l'interroger.

**M.M.** Dans le cas du rapporteur autochtone, pour aller dans le sens de ce que vous dites, il y a encore un obstacle supplémentaire : c'est que, quand les autres s'aperçoivent que le gars est en train de faire quelque chose comme une étude là-dessus, ils ont tendance à...

**P.B.** A le chambrer...

**M.M.** Ils ont tendance à le chambrer, tout en sachant qu'il est du bled, qu'il connaît très bien les choses dont on lui parle. Dans ce cas précis, on considère qu'il a changé de rôle et on lui raconte l'histoire telle qu'il faut la lui raconter.

**P.B.** Une espèce de version officielle...

**M.M.** C'est ça. J'ai des exemples précis de la même histoire, que l'on m'avait racontée, sachant qui j'étais, etc. , et puis tout à fait par hasard dans un autobus la même histoire racontée à moi, mais par quelqu'un qui ne savait pas... Il y avait un monde entre les deux !

**P.B.** Et c'était quoi cette histoire ?

**M.M.** Une affaire d'adultère, quelque chose de très tragique en Kabylie, en tout cas selon l'ancien code. La première version était impeccable, conforme aux vieilles lois: il faut sévir, l'honneur l'exige..., etc. Mais, quand un homme, qui était directement mêlé à ça (il n'était pas dedans, mais quand même, il était très proche), m'a raconté ça, sans savoir, parce que c'est venu dans la conversation, il est apparu qu'il y avait des tas d'accommodements, de compromis, etc... le code de l'honneur, c'est très joli, mais on y laisse la peau, il faut peut-être prendre quelques précautions. C'est tout un jeu...

**P.B.** Je pense que l'ethnologue ne peut échapper tant soit peu à la naïveté, que s'il a en tête que la réalité est infiniment plus compliquée, et si, ayant cela en tête, il est capable d'obtenir et de maîtriser l'information utile. Ce qui n'est pas facile parce que, pour suivre des histoires aussi compliquées que les histoires de parenté kabyle ou béarnaise, c'est un sacré boulot : les informations pertinentes sont dans des allusions, des finesses, qu'on a du mal à comprendre dans son propre pays... C'est ce qui me fait

penser qu'une ethnologie qui, forte de toute une tradition théorique, aurait en plus cette espèce de sens des finesses, des subtilités, des compromis, représenterait une révolution et ferait apparaître que la différence que l'on fait entre ethnologie et sociologie n'existe pas. Je pense que la différence tient essentiellement au fait que le rapport à l'objet est différent.

**M.M.** C'est un peu ce que montre votre propre travail, votre propre itinéraire. En particulier, le fait que vous avez concrètement vécu ce problème des rapports entre sociologie et ethnologie, qui peut à première vue paraître sujet de débats purement académiques, vous a certainement aidé dans les solutions que vous y avez apportées.

**P.B.** Oui. Je le crois. J'ai évoqué tout à l'heure les discours sur la notion de *besiat*, ensemble des *besis*, des voisins. On parlait de ça comme s'il s'agissait d'une unité sociale bien délimitée. Moi, je n'avais jamais entendu parler de pareille chose. Les *besis*, ce sont les voisins. Il y a quelques circonstances dans lesquelles c'est un peu formalisé, parce qu'il y a des problèmes de protocole : en particulier, à l'occasion des enterrements. C'est assez formalisé pour éviter les conflits. (En Kabylie, c'est pareil, on formalise pour qu'il n'y ait pas de conflits, quand il y a des risques, pour les grands mariages extérieurs par exemple). On dit : "le premier voisin c'est celui qui est en face, le deuxième celui qui est à droite, le troisième celui qui est à gauche" ; quelque chose comme ça. Cela dit, ça existe sur le papier. D'abord, on est souvent brouillé avec les voisins, ensuite il y a les voisins de maison et les voisins de terre (ce n'est pas du tout la même chose). Et puis, il y a toute une casuistique. A certaines occasions, on peut inviter tel voisin ou tel autre à une autre occasion.

A propos de la Kabylie, je me demandais aussi comment s'organise le village; on me donnait des découpages différents, portant des noms différents : à un endroit **adrum**, à un autre, **taxerrubt**, tantôt **adrum** englobe **taxerrubt**, tantôt c'est l'inverse. Devant ces incohérences je pensais : "j'ai dû mal noter". Je voulais arriver à un schéma propre, "au carré", avec des unités emboîtées, parfait, depuis la "maison" jusqu'à la tribu, comme avait fait le général Hanoteau. Il y a eu un article dans *l'Homme*, de Jeanne Favret... Impeccable ! Du Hanoteau ravalé ! Et moi, j'avais toujours à l'esprit *lou besiat* et je me disais : "ils se font avoir, ils réifient des unités occasionnelles, ça existe mais pas comme on croit". Ça rejoint ce que vous disiez à l'instant : tout peut se négocier, tout peut se discuter. Une histoire de mariage, on peut la raconter de trente six façons, selon la personne à qui on la raconte. C'est ce qu'on a essayé de montrer avec Sayad à propos des mariages : le mariage avec la cousine parallèle est souvent une catastrophe, parce que la fille est mal fichue ou difforme, c'est qu'il faut à tout prix que quelqu'un se dévoue, mais on le présente comme formidable, parce que conforme aux règles. Autrement dit il y a tout un travail, un travail proprement politique. C'est vraiment là ce que j'ai appris en Kabylie : les hommes, je crois que c'est universel, manipulent la réalité sociale. Cette réalité, elle existe en grande partie dans le discours.

**M.M.** Je crois qu'on peut arriver à supprimer l'inconvénient, à partir du moment où l'on s'avise (et donc qu'on admet) qu'il y a, dans toutes ces appellations de groupes,

une espèce d'inflation nominaliste. Donner un nom, ça simplifie en même temps que ça rassure. Le tout est de savoir à quoi chacune de ces appellations correspond exactement. Personnellement, j'ai l'impression... je ne sais pas comment dire... qu'elles existent toutes, mais en quelque sorte virtuellement, ou plutôt certaines presque toujours et réellement... je ne sais pas, par exemple, axxam, taddart, laârc (la famille, le village, la tribu)... mais pas mal d'autres, plutôt dans les limbes, elles sont comme en attente d'exister, en attente de quoi ?... Justement de l'occasion dans laquelle elles vont avoir un sens et éventuellement fonctionner : **adrum**, **taxerrubt**, **ssef**, **taqbilt**, sont un peu de ces notions - là. Même leur sens est imprécis, labile, et je m'aperçois juste à ce moment que, si je devais traduire et dire exactement ce qui sépare un **adrum** d'une **taxerrubt**, je serais bien ennuyé, et puis un Kabyle peut vivre toute une vie sans que jamais ces entités interviennent dans son existence, et si l'occasion invite — ou oblige — à les réactiver, le sentiment qu'on en a est tellement flou (à cause de la non-utilisation) qu'on ne sait plus très bien et qu'on appelle **adrum** ce qui à côté se dit **taxerrubt**.

**P.B.** Tout à fait, les groupes existent d'abord dans le discours. Dès qu'on dit les "Kabyles", ça existe un peu. Et, là-dessus, on peut manipuler. Si je change la manière de nommer les choses, je change un peu les choses. En racontant autrement, je raconte autre chose. Par là, on rejoint la conversation que nous avons eue autrefois, quand nous avons parlé de ces poètes qui étaient au fond des professionnels de la manipulation du monde social.

**M.M.** Absolument !... des professionnels de la manipulation du verbe et, par là, de la société. Dans le même ordre d'idées, je ne sais pas ce que vous en pensez, mais il me semble difficile d'échapper à cette tentation presque toujours inconsciente de la manipulation. Je me demande si je peux citer l'exemple actuel de quelques intellectuels kabyles qui, en quelque sorte, essaient de récupérer la société kabyle, une société comment dirais-je... idéale ? mythique ?... On ne sait plus très bien, eux-mêmes je crois... je sais tous les problèmes, certainement très complexes, que pose cette simple question. Car on peut toujours dire : ce tableau de la société kabyle, béarnaise ou grecque des temps homériques, est plus idéal que réel, mais qui définit la réalité ? Il demeure évidemment que dans la pratique, pour des raisons concrètes évidentes (politiques, sociales, culturelles), un intellectuel kabyle actuel est trop sollicité dans le sens d'une récréation idéale de sa propre société, en particulier en réaction à l'image dévalorisante que tentent d'en donner ceux qui la nient.

**P.B.** Je pense que l'ethnologie, quand elle est bien faite, est un instrument de connaissance de soi très important, une sorte de psychanalyse sociale permettant de ressaisir l'inconscient culturel, que tous les gens qui sont nés dans une certaine société ont dans la tête : des structures mentales, des représentations, qui sont le principe de phantasmes, de phobies, de peurs. Et il faut englober dans cet inconscient culturel toutes les traces de la colonisation, l'effet des humiliations... Dire que l'ethnologie est

une science coloniale, donc bonne à jeter, est d'une grande stupidité. Quand je suis revenu à Alger et que j'ai vu ce que vous faisiez, j'ai pensé : "Quel miracle que l'Algérie échappe à cette espèce d'abréaction stupide !"

**M.M.** C'était très insulaire et plus toléré que réellement admis ou, à plus forte raison, assumé. Les idéologues officieux, doublant à l'occasion le discours officiel, condamnaient sans entendre. Au 24<sup>ème</sup> Congrès International de Sociologie, qui s'est tenu à Alger en Mars 1974, le Ministre de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique d'alors a fait une charge en règle contre l'ethnologie, sur le modèle d'une opposition manichéenne : sociologie = sociétés développées ; ethnologie = sociétés coloniales, donc à rejeter a priori. Maintenant on peut dire aussi que cette attitude est curieusement celle du paysan kabyle ou béarnais dont nous parlions tout à l'heure. Parce que je dois dire que, malgré cette déclaration de principe, malgré ce discours du porte-parole agréé, le ministre n'a jamais mis aucune entrave aux recherches qui se faisaient en ethnologie. Par exemple, nous avons pu effectivement consacrer toute une réflexion justement au problème que vous évoquez en ce moment.

**P.B.** Oui. Pour revenir à notre question, je pense que ce qui est en jeu, c'est la capacité d'affronter la réalité, de regarder en face la vérité. Que peut bien représenter pour ces jeunes la kabyllité originaire ? Une espèce de phantasme du retour à l'origine, de la démocratie originaire ?

**M.M.** Tout ça est à la fois vrai et faux, à mon sens ; je ne sais pas ce que vous en pensez...

**P.B.** Oui, là encore, l'analogie entre le Béarn et la Kabylie peut servir. En Béarn, il y avait, en chacune des petites vallées, de véritables petites républiques autonomes, qui avaient leurs coutumes propres, etc... Il y avait des coutumiers, l'équivalent du qanoun kabyle. Il y a beaucoup d'autres analogies : les mêmes valeurs masculines, les mêmes valeurs d'honneur, des assemblées très démocratiques, où les décisions sont prises à l'unanimité, etc... Mais en même temps, ces sociétés étaient d'une dureté et d'une violence extraordinaires : il fallait être coriace pour y vivre et y survivre à chaque instant. Sur une parole on jouait sa vie... une parole malheureuse. Les sociétés précapitalistes on veut que ce soit ou bien le paradis perdu, ou bien la barbarie primitive. En fait, c'est très compliqué : ce sont des sociétés qui ont un charme inouï, qui produisent des types d'hommes assez extraordinaires et, par beaucoup de côtés, plus nobles et plus sympathiques que nos contemporains. En même temps, ce sont des sociétés très dures à vivre, qui comportent des formes d'exploitation extrêmement dures et aussi d'extraordinaires violences physiques et symboliques. C'est pourquoi cette sorte d'exaltation populiste du passé est à la fois compréhensive et très dangereuse.

**M.M.** Mais est-ce que vous n'avez pas l'impression que c'est compliqué encore par le fait que ces sociétés, la béarnaise ou la kabyle, sont - en tous cas, en Algérie, c'est

très clair, pour la société kabyle - en état de crise totale ? Alors vraiment toutes ces choses qu'on avait tendance à systématiser, structurer, partent ou sont parties. Donc l'étude en devient plus difficile.

**P.B.** Vous avez raison de me corriger... Cet état originaire, sans doute un peu mythique, est totalement aboli et vouloir le faire revivre maintenant est un peu mystificateur. Par exemple, une des bases de cette société, c'était l'indivision ; l'indivision entre les frères était, je crois, le fondement de tout le système. Or les ruptures d'indivision ont commencé dans l'entre-deux-guerres. Il y avait même toutes sortes de stratégies pour les masquer. Cette société était atteinte depuis très longtemps dans ses fondements mêmes, parce que, sans l'indivision, il devient très difficile de faire fonctionner le rapport entre les frères, entre les épouses, l'unité de la maison, l'autorité du chef de famille, l'honneur et tout le reste. Ensuite, la guerre, notamment avec les regroupements, toutes les violences, a achevé de bouleverser les structures sociales et les structures mentales. Autrement dit, il est tout à fait naïf ou dangereux d'espérer restaurer l'ordre social ancien, alors que les conditions de son fonctionnement n'existent plus du tout.

**M.M.** Est-ce qu'il ne se pose pas, à votre avis, un problème de validité des résultats ? Il était certainement beaucoup plus facile de dégager de l'ancien système un certain nombre de conclusions rigoureuses ; il y avait une cohérence dans cette société - là. Maintenant, dans cet état de transition, la société kabyle ou béarnaise n'est pas tout à fait, ou même pas du tout, la société moderne. Et elle n'est plus ce qu'elle était.

**P.B.** Je pense qu'un certain nombre de choses importantes doivent continuer à fonctionner selon les anciennes traditions. Par exemple, en ce qui concerne les échanges matrimoniaux, cela a dû énormément changer (j'aimerais beaucoup voir actuellement comment cela se passe). Mais je pense que c'est un domaine où, au moins au niveau du discours, au moins pour justifier ou décrire, on doit encore se servir de la vieille terminologie et de toutes les représentations associées. De même les structures mythico-rituelles, les oppositions entre le sec et l'humide, le masculin et le féminin, ne fonctionnent plus comme au temps où l'on pratiquait encore les grands rites collectifs. Ceci dit, elles existent encore dans les têtes, dans le langage, à travers les dictons... Comme Sayad l'a montré, par exemple, à propos de "el ghorba", les émigrés eux-mêmes, pour penser leur situation tout à fait nouvelle, recourent à toutes les ressources de la pensée traditionnelle, comme l'opposition de l'Est et de l'Ouest. Je pense qu'il faut connaître cette logique, tout en sachant qu'elle ne fonctionne plus du tout comme autrefois, et qu'on a une espèce de structure ambiguë, entre la logique de la division en classes et les anciennes solidarités. Il faudrait étudier les rapports entre structures familiales et structures sociales... Comment les unités familiales, déchirées par des inégalités, arrivent à survivre. Ce serait passionnant d'étudier un grand mariage kabyle aujourd'hui, avec le rassemblement des émigrés et des gens qui sont restés, des branches enrichies et des branches restées au village, etc...

Tout cela est sans doute très loin de la société berbère telle que la rêvent certains... Cela dit, il est compréhensible que ces gens s'inventent une société berbère telle qu'ils la voudraient, en fonction de leurs besoins présents.

**M.M.** Je pense aussi. Il y a une espèce de projection des aspirations du présent sur la réalité du passé. Les Berbères sont marginalisés, minorisés, non reconnus, non légitimes. Ils ont tendance à donner à l'ancienne société berbère tous ces attributs dont on voit bien qu'ils manquent actuellement. Ici je ne sais pas si je peux ajouter que cette vision n'est pas forcément plus fausse que les autres. Je sais tous les arguments qu'on peut m'opposer. J'ai tendance à croire qu'il y a un regard anthropologique qui désenchant le monde en le décapant, mais si le monde enchanté est une amplification, le monde décapé est une restriction. Ce sont deux formes de travestissements peut-être aussi révélatrices l'une que l'autre. La Kabylie enchantée, c'est encore la Kabylie, parce que je pense qu'on ne peut construire absolument sur du vent. Il faut un prétexte, peut-être un texte tout court. Il est probable qu'à un sociologue comme vous cette opinion paraîtra tout à fait non pertinente. Je voulais seulement vous la soumettre pour avoir votre opinion là-dessus.

**P.B.** Oui. Les Sciences Sociales rencontrent des problèmes très difficiles, surtout lorsqu'elles s'appliquent à des sociétés en difficulté d'exister... Comme les Canaques aujourd'hui, les Berbères, etc... Ceux qui sont placés dans ces situations critiques, où leur identité collective est en crise et, notamment bien sûr, les intellectuels de ces groupes, sont portés à des projections plus ou moins fantasmatiques. La société berbère, telle que la rêvent ses intellectuels, fait penser à ce que Feuerbach a dit à propos de Dieu : de même qu'on donne à Dieu tout ce qui nous manque — nous sommes finis, il est infini, nous sommes imparfaits, il est parfait —, de même on donne à la société berbère ancienne tout ce que n'a pas la société berbère aujourd'hui, tout ce qui lui manque. Et dans cette reconstruction fantasmatique, l'ethnologie même la meilleure peut être utilisée comme instrument idéologique d'idéalisation. C'est une forme de millénarisme... qui se comprend très bien, mais qui n'en est pas moins très dangereuse, parce qu'elle conduit à des problèmes comme celui de l'unité des Berbères.

Je disais tout à l'heure que les Kabyles m'avaient appris que le monde social est, pour une grande part, ce qu'on veut qu'il soit. J'ai intitulé un chapitre du *Sens Pratique* (je crois que c'est le chapitre sur le mariage) " le monde social comme représentation et comme volonté", d'après le titre d'un livre célèbre de Schopenhauer. C'est la limite pure du nominalisme idéaliste. Dire que le monde, c'est ma représentation et ma volonté, quand il s'agit du monde social, ce n'est pas complètement fou, parce qu'il y a une élasticité du monde social, du fait que le monde social existe en partie par la représentation que s'en font les gens qui y vivent, et que les Berbères, ou autrefois le clan des Aït Abdeslam ou la tribu des Aït Menguellat, ou n'importe quoi, si les gens croient que ça existe, ça existe déjà un peu. Par conséquent, le fait de développer des

représentations, même un peu délirantes et comportant une part de millénarisme mythique, peut avoir une vertu politique.

Ce qui fait que le sociologue est un peu coincé, comme disait Marx, entre l'utopisme et le sociologisme. Il peut dire : " les Berbères, ça n'existe pas. Les Mozabites, les Kabyles, les Chaouias, les Touaregs, ça n'a rien à voir". Ce sont des structures sociales différentes, des structures de parenté tout à fait différentes, sans parler des bases économiques ou des traditions religieuses. Bien sûr, ils ont une langue en commun et encore ! etc... Ca, c'est du sociologisme et le sociologisme a très souvent été utilisé par la puissance coloniale, qui divise pour régner. Cela dit, le fait que des gens disent que "les Berbères sont des Berbères" ou "Berbères de tous les pays unissez-vous !" est un fait social : en disant cela, ils peuvent le faire advenir. Mais ils ont d'autant plus de chances de le faire arriver que ce qu'ils disent est plus fondé dans la réalité, que leur utopisme a des bases sociologiques, que les Berbères ou la Berbérie rêvés ont des fondements dans la réalité, un nom, une langue, la croyance dans l'unité d'origine, etc... Le problème est le même pour les classes sociales : la classe est aussi représentation et volonté, mais qui n'a de chances de devenir groupe réel que si la représentation et la volonté ne sont pas complètement folles et ont une base objective dans la réalité.

**M.M.** Je pense que, si on devait citer un seul exemple, le meilleur est celui de la démocratie. On dit : la société kabyle, ou la société berbère d'une façon générale, était démocratique. Je crois que c'est vrai, mais on fait en même temps comme si cette démocratie était un attribut inséparable et obligé de ces sociétés, ou, ce qui revient au même, le résultat d'un choix accompli comme cela, dans l'empyrée, sans contraintes ni déterminations. Mais, pour ce qui est de la Kabylie tout au moins, le pouvoir turc y était pratiquement inexistant, comme d'ailleurs toute autre forme d'Etat. Ce qui veut dire que, si on tient vraiment à sauver la démocratie comme attribut essentiel de la société kabyle ou berbère d'une façon générale, il faut aussi vouloir les conditions sans lesquelles elle n'est plus qu'une vue de l'esprit ou, dans le meilleur des cas, une utopie mobilisatrice.

**P.B.** En tout cas, le fait que des gens croient qu'un groupe existe, luttent pour qu'il existe, contribue à le faire exister. Je pourrais encore une fois parler par analogie, en évoquant le cas de l'Occitanie. L'Occitanie, ça n'a pas beaucoup de fondement dans la réalité. Les Occitanistes, pour lutter contre la domination de la langue française, créent une langue artificielle, que les gens ne comprennent plus.

**M.M.** Les gens, c'est tous ou simplement quelques - uns ?

**P.B.** Les Occitans "ordinaires" ne comprennent pas leurs propres langues (le béarnais, le landais, le bigourdan, etc...) lorsqu'ils la lisent dans les transcriptions unifiées des érudits locaux. Vous imaginez les transcriptions berbères des Pères Blancs ?... Qui

pourrait les lire en Kabylie ? On refabrique une langue savante. Le véritable fondement de l'unité de l'Occitanie, c'est le fait qu'il s'agit d'une région dominée, regroupant des gens qui sont stigmatisés, parce qu'ils n'ont pas le bon accent. C'est déjà une base réelle d'unification.

**M.M.** C'est une définition négative.

**P.B.** Oui. Il y a sans doute en plus quelques traditions culturelles spécifiques. Cela dit, si les gens se mettent à croire, s'ils commencent à mettre "oc" sur leur voiture, etc., il n'est pas impossible qu'il y ait un jour un Etat occitan... C'est ça l'élasticité du social.

**M.M.** Ce que vous dites me rappelle notre entretien dans *Actes*. Vous vous rappelez peut-être qu'à un moment, nous y avons parlé de *tamusni*, la sagesse kabyle. Pour moi, la *tamusni* existait, parce que j'ai moi-même vécu dans cette atmosphère-là quand j'étais jeune. Quelques Kabyles, qui ont lu l'article, sont venus me dire : " *Tamusni*, on sait ce que c'est, mais toutes ces choses que tu as mises autour ? " ... Pour moi toutes ces choses existaient. Mais, devant ces réactions, j'ai été amené à me demander si je n'avais pas donné de *tamusni* une image fidèle sans doute, mais peut-être un peu...

**P.B.** Un peu exaltée ?

**M.M.** Un peu exaltée... peut-être en fonction de mes attentes, je n'en sais rien. Pourtant je continue de croire qu'elle est vraie quant au fond. Parce qu'il s'est passé par la suite une chose assez étonnante. Les mêmes, qui m'avaient reproché d'avoir parlé de *tamusni* de cette façon-là, sont venus me trouver quelques temps après pour me dire : "tu n'as pas tout dit : tu as oublié ceci, tu as oublié cela..." C'est-à-dire que les choses dont j'avais parlé étaient telles à peu près que je les avais dites, mais qu'ils n'y avaient peut-être pas suffisamment pensé. Il fallait que quelqu'un les dise pour qu'ils finissent par en prendre conscience.

**P.B.** Les questions de mots ont en ces matières une importance décisive. Ce n'est pas à un Kabyle que je vais apprendre qu'il y a des groupes qui n'existent que par le mot qui les désigne. C'est le cas, dans la tradition occidentale, des familles nobles. Comme le nom se transmet par les hommes, une lignée peut disparaître lorsque le dernier homme meurt sans descendant. C'est la même chose en Kabylie. Ce n'est donc pas par hasard que, dans les luttes pour l'indépendance, c'est-à-dire pour la "reconnaissance", les mots ont une telle importance... A propos des Canaques, ça se joue sur l'orthographe : il y a une lutte pour savoir si on écrit "Canaque" ou "Kanak" ; Kanak, c'est nationaliste, Canaque, c'est colonial.

**M.M.** Ça me rappelle un cas un peu semblable en Algérie. Le discours officiel, jusque très récemment, refusait jusqu'au simple usage du mot *berbère*. La presse, les discours

officiels, les médias s'ingéniaient à inventer : maghrébin, traditionnel, originel, africain, lybique ... pourvu que le terme vrai soit évité. Une espèce de retour à la mentalité magique au 20<sup>ème</sup> siècle, la peur irraisonnée - à la réflexion, pas tellement - la peur irraisonnée que le Verbe finisse par donner l'être...

**P.B.** Dès le moment où les gens croient qu'il existe, le groupe commence à exister... c'est le grand paradoxe du monde social. Dans la société traditionnelle, c'est exactement la même chose : les termes de parenté et les axinomies politiques (axxam, adrum, taxerrubt, etc.) structurent la perception du monde social, des autres et, par là, les relations qu'on peut entretenir avec eux. Cela est, ces structures, on peut, comme on le voit dans l'usage des termes d'adresse, leur faire servir des fonctions différentes. C'est ce qui fait qu'il y a une espèce d'élasticité du social, et justement tamusni, -c'est, il me semble, une de ses vertus -, est l'art de jouer des possibilités que donne cette élasticité des mots et des structures qu'ils désignent et produisent à la fois.

**M.M.** De jouer en souplesse, c'est - à - dire à la fois en restant dans le jeu, dans les normes, mais avec une certaine marge de manœuvre, en en sortant quand il faut mais juste ce qu'il faut... Il ne faut pas que ça rompe... On joue avec jusqu'à la limite où, ce qu'on risque, ce n'est pas seulement de changer la règle du jeu, c'est de casser le jeu.

**P.B.** Oui, pour les Berbères c'est pareil. Il faut qu'il y ait une base, donc une limite. S'il n'y a pas de base, ça ne marche pas. Celui qui dirait aujourd'hui quelque chose comme : "On va faire l'union des bourgeois et des prolétaires", n'a pas beaucoup de chances de réussir. En temps de guerre, on l'a vu en quatorze, ça peut marcher. Mais en temps ordinaire, on a plus de chances de réussir en disant : "Prolétaires, unissez-vous !". C'est ça le problème des unités sociales : pour qu'elles existent, il faut qu'il y ait des bases objectives ; mais il ne suffit pas qu'il y ait des bases objectives pour qu'elles existent. Les Berbères, on peut les grouper de trente six façons. Si tel groupement l'emporte sur les autres, c'est, en partie, parce que les gens l'auront fait exister.

**M.M.** Ou bien, ce qui, je crois, se produit assez souvent, parce que ce groupement, à un moment donné et pour des raisons historiques déterminées, porte et dynamise un projet dans lequel les autres se reconnaissent...

Je veux dire que des conditions historiques précises peuvent pousser un groupe particulier et presque l'acculer à une réaction plus intense... On aura l'impression qu'il existe de façon... je ne sais pas comment dire... de façon plus affirmée. Mais les autres, qui fondamentalement sont dans le même cas que lui, ont l'impression qu'il les exprime eux aussi. Je crains de trop m'avancer, mais je serais assez porté à croire que, un certain nombre de conditions objectives étant réunies, il y aura nécessairement un groupe pour les prendre en compte, et ce groupe-là, à tort ou à raison, donnera l'impression qu'il existe, en quelque sorte plus que les autres.

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

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

Il y a maintenant deux siècles et plus qu'on le retrouve consigné dans les poèmes, les contes, les proverbes, mais il vient naturellement de plus loin. Pour la littérature orale c'est une période assez longue pour qu'elle soit significative — et cela d'autant plus que, pendant ces deux siècles, la société kabyle a connu la mutation certainement la plus décisive de son histoire : après l'indépendance ombrageuse et dure des temps anciens, la conquête coloniale et ses séquelles, les deux faces d'une émigration d'abord mâle et sélective, puis globale et massive, la guerre de libération, ses suites dans une actualité encore aujourd'hui brillante.

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

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

## Adrar l-l âaz a-t-yali

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

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

Le deuxième temps c'est celui d'une émigration qui, d'abord timide au début de la Première Guerre Mondiale, devient bientôt massive. Le phénomène est très particulier (2). Les éléments négatifs y dominent largement. C'est une émigration exclusivement mâle avec toutes les conséquences que cela entraîne. Parmi les hommes ce sont les plus jeunes, les plus vigoureux, qui partent. L'émigration est temporaire : un an en moyenne, mais pratiquement elle se prolonge jusqu'à ce que l'ouvrier (une notion tout à fait nouvelle et insolite au mode de vie paysan, accordé au rythme des saisons plus qu'à une abstraite et impérative section des jours en heures indifférentes), n'ayant plus la force de travailler, se retire au pays pour y survivre (il n'est plus tout à fait le vieillard des temps anciens, dont l'existence en quelque sorte a fait corps avec celle du groupe) et surtout pour y mourir.

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

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

Anneṛṛuḥ anneṛṛuyal

Am yefrax ifirellas

(Sliman Azem)

Nous allons et revenons  
Comme des hirondelles

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

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

De l'eau fraîche

Du berger au bord de l'eau

Avec une flûte dans les mains. (Sofiane)

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

Pendant qu'ainsi se poursuit, régulièrement métronomique, le mouvement systole-diastole de tous les villages de ... disons la région de Michelet... (car c'est à peu près la même chose partout où il y a des émigrés), les ans peu à peu burinent les peaux, les nerfs, les artères ; on vieillit comme on travaille : en pendule... mais sûrement plus régulièrement. Chaque juillet nouveau " le " ramène avec un peu plus de rides sur les joues, un dos plus voûté, des doigts qui crispent un peu plus chaque année, de noirs cheveux qui virent au poivre, au sel et puis brusquement au blanc sans tâche. Quand on le découvre le cœur paniqué un peu... beaucoup... Eh quoi ! il a donc plus des ans sur nos têtes, car lui et elle font en même temps la même découverte un

peu épouvantée, et que chacun tâche d'enfouir au plus profond des limbes, pour qu'elle n'envahisse pas tout le reste, pour que l'autre ne la voie pas. S'il a vieilli c'est que moi-même... Si mon cœur saigne de le voir qui se fane, c'est que le sien en m'effoliant s'épouvante. Où... ? Quand... ? Où nos jeunes ans s'en sont-ils allés ? Quand nos jours de soleil se sont-ils écoulés et sont-ils au ravin partis ( *ičča- ten yeyzeɣ* ), pourquoi personne, pourquoi rien, ne nous en a-t-il avertis ? Et on n'a plus rien à attendre... rien... qu'à attendre de clore un jour, le plus discrètement qu'il se peut, la litanie des jours systole, des jours diastole, où notre cœur se vidait, clepsydre sans même que nous nous en fussions avisé.

A zzin iw tečča luzin !

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

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

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

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

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

maintenir contre toute raison, le prix que paient tant ceux qui partent que ceux qui restent est proprement exorbitant. *Tamurt* est à la fois aimée et haïe, refusée et désirée :

**Mi d-nusa neby ' annuyal**  
**Mi nuyal nebya a-d-nas** (Sliman Azem)

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

Sur le fond de cette grisaille, que rien ne semblait pouvoir abolir, un jour est venue la guerre de libération. Deux régions berbérophones, deux *tamurt*, vont y apporter une contribution capitale. L'Aurès, c'est le symbole parce que c'est là que les premiers coups de feu ont été tirés, et puis la Kabylie devient le haut lieu de la résistance. Tout s'y prête : la géographie (le relief est idéal pour la guerre de maquis), la démographie (*tamurt* est surpeuplée), mais surtout un tissu social vivant, un esprit civique développé par la millénaire pratique de ces vivantes " cités " que sont les villages de la montagne ( *taddart* ) et, en découlant, une culture politique répandue dans tous les milieux. Ce que *tamurt* va vivre pendant des années (six, la véritable résistance n'ayant pris de l'ampleur qu'à partir de 1956), c'est une véritable épopée, cruelle, coûteuse en vies humaines, en épreuves, en larmes et en sang, mais une épopée.

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

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

qui a non seulement un travail mais un projet.

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

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

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

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

Les thèmes schématiquement dits politiques de la nouvelle poésie kabyle sont



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

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

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

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

Mais le pays enchanté d'aujourd'hui continue de se nourrir des sucs anciens, de l'exaltante aventure d'hier, celle de la guerre de libération et plus loin de l'image de **adrar n lâaz**. Il continue aussi, surtout auprès des plus jeunes, de nourrir les interrogations actuelles. Le haut lieu de la résistance d'hier, celui où tant de sang et tant de larmes ont coulé et tant d'espoirs poussés, après les fêtes de l'indépendance

recouvrée, s'est senti une fois de plus marginalisé ; une fois de plus il est devenu le lieu des frustrations multiples, dont la plus cruciale a été celle de la dénégation d'une identité qu'un instant on avait cru recouvrée et pour laquelle tamurt avait payé le prix fort. Tamurt des hautes gloires d'antan, naguère encore reconnue comme telle (*Min ġibalina ġala a ssawt al aħraġ*, dit l'hymne nationaliste : De nos montagnes s'est élevée la voix des hommes libres), devient par métonymie le pays à la fois contestataire et contesté d'une union nationale que l'on définit par une unanimité de façade, sans doute parce qu'à tort ou à raison on en craint la fragilité.

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

Frustrations culturelles ensuite, aussi essentielles que les précédentes, sinon davantage, parce que ce sont elles qui donnent sens à la vie : l'indépendance c'est la récupération de soi, la fin de l'aliénation. Mais le signe le plus évident de l'identité, la langue berbère, n'est pas reconnue. Elle n'est enseignée nulle part. Il y a une radio héritée de la colonisation, mais étroitement contrôlée. Il n'y a pas d'émissions télé, pas d'éditions berbères, pas de livres, pas de journaux. Au tribunal un accusé ne peut pas s'exprimer et défendre sa cause en berbère. La vie politique de jadis était, quoi qu'en dise une littérature récente plus par effet de mode que par réelle analyse, d'essence démocratique, d'une démocratie directe et effective. Les vraies décisions sont désormais le monopole d'instances politiques ou administratives aux motivations jugées peu transparentes. A la *tajmaït* (l'assemblée) chacun, en y mettant les formes, pouvait librement s'exprimer. La parole est devenue le fait exclusif des mêmes instances.

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

Dans mon sommeil une voix m'est parvenue  
 Et j'ai senti se troubler mon cœur  
 J'ai senti qu'elle éveillait mes désirs  
 Mes désirs vont à ce qui est mien  
 Au réveil je savais qu'aujourd'hui  
 J'allais mettre un terme à mes épreuves

Réjouissez-vous, le temps est venu  
Compagnons  
Tamurt nous hèle !

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

1) Hanoteau, A, 1867. *Poésies populaires de Djurdjura*, (1ère partie, chap. XIII: 128 ).

2) Il est évident que le présent texte n'a pas pour objet l'étude de l'émigration (entreprise par ailleurs de façon plus précise et plus exhaustive par d'autres auteurs) mais uniquement l'impact du phénomène sur l'expression littéraire orale (l'expression écrite sur la même réalité étant encore un autre sujet).

\* in *Awal* n° 2, 1986, Paris.

**MAMMERI PELLEGRINI**  
**LE DOUBLE JE 5/5**

**L'encéphalo en vadrouille, la sensibilité à fleur de plumes. Deux hommes, deux tendresses, vont s'affronter, se titiller, se comprendre, s'éclairer de mille lumières, de mille mots. Le tout en cinq questions qui font mouche, là où, telle une perle dans son écrin, somnole sans le paraître, la vive intelligence. Et tenez-vous bien, ni l'un ni l'autre ne connaissent les réponses à leurs questions. Ils les liront en même temps que vous. Sacrés bonshommes !**

**QUESTIONS A JEAN PELLEGRINI**

Jean, tu te rends compte ? Nous en sommes déjà au point où on peut nous poser des questions sur tout, ou bien - c'est plus gentil - nous les faire poser ( et bien sûr, nous faire répondre ) l'un à l'autre. J'ai essayé ( en vain naturellement ) de convaincre notre correspondant que c'était là un jeu d'artifice, avec même en filigrane une diaphane touche de plaisir pervers : les écrivains ont le scandaleux privilège de proposer leur parole à des foules d'auditeurs, jusque par de là le temps de leur vie, sans qu'on puisse leur demander des comptes, les réfuter ou, pourquoi pas, chanter à l'unisson avec eux, sauf bien sûr la cohorte mince des critiques, lecteurs quelquefois par obligation. Alors montons les tréteaux, organisons la montre et faisons que les écrivains ( écrits vains ? quelle inquiétante résonance ! ) s'interpellent entre eux. Tant pis, Jean, c'est la règle du jeu et le jeu, tu le sais, il faut ou le jouer ou lui dire adieu. Mais j'espère ( je souhaite ardemment pour tous les deux ) que la dernière éventualité n'intervienne pour nous que tard, le plus tard possible.

Alors, Jean, interpellons-nous !

Et puis, tiens, rien que pour me venger des ans ( tu sais, ces petits nombres qui passent et qui poussent et qui pèsent ), je vais m'y prendre comme quand j'avais dix ans au cours de grammaire : Où ? Quand ? Comment ? Pourquoi ?... Oh, oui, pourquoi ?

**MOULOUD MAMMERI : S'il t'était donné de choisir l'époque et le lieu où tu aurais aimé vivre, ce serait où ?**

**JEAN PELLEGRINI : Dans l'Algérie d'aujourd'hui comme citoyen. Avec tous les droits du citoyen... Mais ce n'est pas une nécessité, la patrie n'est pas obligatoirement le pays où l'on loge. C'est le pays où l'on se réfugie, chaque jour - et qui vous habite.**

**M.M.** — *Les lendemains qui chantent, à ton avis c'est quand ? ( Mais d'abord, y crois-tu ? )*

**J.P.** — Sur le plan de l'histoire, c'est pendant l'épreuve qu'on croit ensuite, le quotidien prend le pas, les petites histoires... Mais l'âme, elle, peut encore et toujours espérer d'autres lendemains.

**M.M.** — *Le plus beau souvenir de ta vie, c'est comment ?*

**J.P.** — Le sourire d'une vieille femme - qui s'appelait Fatima - et qui sans mettre en cause la dignité des miens, m'a révélé " L'autre côté des choses " - en souriant... malgré son fils tué...

**M.M.** — *Etre vieux, c'est quoi ?*

**J.P.** — C'est agréable. Plus d'urgence, plus d'ambition - la sensualité s'estompe, et une certaine sagesse vous vient... C'est aussi désagréable. Impossible comme auparavant, de faire plusieurs choses à la fois... mais une phase de doute peut servir de canalisation " A soixante ans, écrit-il, l'homme entre dans une puberté ".

**Qu'en penses-tu Mouloud ?**

**M.M.** — *Etre vivant, c'est quoi pour toi ? ... Oh, oui, pourquoi ?*

**J.P.** — La vie, comme la lumière, est une réalité obscure... Alors, pour quoi - pourquoi?... Pour lire, déchiffrer - et tenter de comprendre ... parce que - malgré tout - c'est beau, la vie !... C'est plein de couleurs comme un tableau de Baya ou de Benanteur... et j'aime la vie quand elle est bariolée. Ainsi qu'il est dit dans le Coran: " *C'est l'un des signes de Dieu que la diversité de vos langues, de vos couleurs* " Il y a là des signes pour l'Univers ". Je crois à ces signes.

### **QUESTIONS A MOULOU MAMMERI**

**JEAN PELLEGRINI :** *Que représente encore pour toi - aujourd'hui - la montagne ou la grande montagne ?*

**MOULOU MAMMERI :** La montagne, la grande, j'aime et, si tu me demandes pourquoi, je te dirai que c'est peut-être parce qu'elle est un défi à la médiocrité. Choisir de vivre là, c'est opter pour la difficulté, pas une difficulté passagère, non, celle de tous les jours, depuis celui où vous ouvrez les yeux sur un monde hostile, aux horizons vite atteints, jusqu'à celui où vous les fermez pour la dernière fois. Il y a un parti pris d'héroïsme, de folie, ou de poésie doucement vaine à choisir cette vie. La montagne où je suis né est d'une splendide nudité. Elle est démunie de tout : une terre chétive, des pâtures mesurées, pas de voies de grands passages pour les denrées, pour

les idées. Dans la montagne où je suis né il ne pousse que des hommes et les hommes, dès qu'ils sont en âge de se rendre compte, savent que s'ils attendent qu'une nature revêche les nourrisse, ils auront faim ; ils auront faim s'ils ne suppléent pas à l'indigence des ressources par la fertilité de l'esprit ; la montagne chez nous accule les hommes à l'invention. Ils en sortent par milliers chaque année, ils vont partout dans le monde chercher un pain dur et vraiment quotidien, pour eux-mêmes et pour ceux (surtout pour celles) qu'ils ont laissés dans la montagne, près du foyer, à veiller sur la misère ancestrale, vestales démunies mais fidèles. Quand les forces de leurs bras déclinent, ils quittent les pays opulents, ceux de la terre fertile et de la vie douce, pour revenir sur les crêtes altières dont les images ont taraudé leur cœur sevré toute leur vie.

Sur les crêtes, il y a moins d'air ( en montagne il faut crier pour se faire entendre), mais il est rêche il tue les miasmes, il fait rouge le sang. Il n'y a pas de plat pays sur les hauteurs : vous n'avez pas intérêt à faire vos pas distraits ; il faut ou descendre ou monter, monter surtout, parce que c'est sur les crêtes les plus hautes que les hommes édifient leurs demeures. Les étrangers disent que c'est parce qu'on s'y défend mieux, mais leur défense, les montagnards la confiaient plutôt à la justesse de leurs fusils. Non, moi je crois qu'ils habitaient haut parce qu'on y est plus près du ciel. Du haut des cîmes, ils dominaient mieux la terre et ses servitudes, car c'est justement pour échapper aux servitudes des basses terres qu'ils ont choisi l'âpre rudesse des hautes.

Personnellement, j'y retourne aussi souvent que je peux, bien moins souvent que je ne veux, parce qu'entre elle et moi, il y a comme la tendre nostalgie des amants anciens. J'y dialogue avec les sources, même celles qui tarissent l'été, les chemins raboteux, même ceux que l'hiver efface, les rivières bleues, mêmes celles qui quelquefois nous emportent, les nuits criblées d'étoiles si proches qu'on croit pouvoir les saisir en étendant le bras ( la Grande Ourse au début de chaque soir est juste au-dessus de ma maison ), les ventelles, les fontaines, les fantômes, les vieux, les jeunes, les filles brunes ou blondes, les musiques.

De par le vaste monde, j'ai vu des plaines plantureuses, des arbres qui ployaient sous les fruits, des pacages aux troupeaux innombrables et des villes perdues de mouvements, de plaisirs et de biens, je jauge à leur juste prix ces félicités, mais rien de tout cela, non, rien ne me rend les fragrances, les échos, les larmes et les rires, la joie lavée de la montagne mauve où j'ai appris le monde et son émerveillement.

Tu demandes : qu'est-ce que la montagne est " encore " pour moi ? Tu n'as pas voulu la mélancolie de cet adverbe, il est venu sous ta plume de lui-même, mais c'est celui-là qu'il lui fallait. Parce qu'il évoque comme le regret d'une patrie qui eût dû cesser d'être et c'est vrai : j'avais onze ans quand je l'ai quittée, je ne crois pas que la blessure se soit jamais réellement refermée depuis. Entre la montagne et moi, Jean, c'est vraiment la vie.

J.P. — *En quelle langue rêves-tu ?*

M.M. — Le sais-je ? ... Je ne sais pas si la langue de mes rêves tient à des vocables ou à des flexions. J'imagine que la langue réelle adhère aux images, que je rêve en berbère la haute montagne ou en français le monde extérieur, celui pour lequel il faut plutôt des outils éprouvés que les envoûtements de la musique. Je suis sûr que c'est en berbère que je fabule, c'est-à-dire que je construis selon ma plus douce pente, sans souci des lois dures des choses et de leur poids, quand le verbe fait concurrence ( non complaisance ) à Dieu dans l'invention.

Mais j'imagine que tu m'as posé cette question parce que tu crois que dans le rêve notre être vrai s'épanche et s'épand, qu'il ne triche plus avec lui-même, parce qu'il a largué les amarres, il a brisé toutes les chaînes dont les règles strictes et une longue éducation avaient entravé les élans fous. Alors la langue de mes rêves est aussi délestée des flexions, des accords avec le complément direct quand il est placé avant, des " s " au pluriel et de la voie moyenne qu'un air de flûte dans le coin le plus retiré d'une forêt perdu. La langue de mes rêves est une musique que mes mots n'ont pas besoin d'amarrer à des bornes.

Tiens, il y a un rêve que j'ai fait quand j'avais à peine vingt ans. Mes vingt ans, il y a longtemps que je les ai eus et... perdus, si longtemps que je me demande si c'étaient eux et si c'était moi. Après tout ce temps j'en garde encore dans un coin de ma mémoire les mirages, les images et les harmonies...

C'était sous un ciel bleu, un lac bleu, où glissaient des barques emplies de fêtes, de festins, de musiques et de joies. Le long des rives courait un portique ininterrompu, sous lequel dansaient comme des fées, des elfes ou des êtres aussi diaphanes. C'était l'aube, ou bien le crépuscule, ou peut-être seulement des heures enchantées par le clair de lune. J'étais invité à la fête et parce que rien ne pouvait assouvir mon émerveillement, j'allais des musiques, des barques, aux figures des danses qui longeaient le rivage, cherchant celle dont l'appel récent m'avait donné rendez-vous là. J'allais ainsi longtemps. Quand enfin elle m'apparut, vêtue de lumière et le doigt sur les lèvres, je courais vers elle... trop vite sans doute, car je m'éveillai au monde des réalités aphones, atones. En quelle langue l'eussé-je aimée si je l'avais atteinte, je ne sais, mais la musique, après tant d'années, continue de harper à mes oreilles comme si elle était d'hier.

Et puis à la réflexion les vrais rêves se font éveillés. De ceux-là on ne se lève pas floué. On a la caution des choses et celle de ses yeux, on se dit : à force de vouloir l'Eden, je vais le faire advenir et l'Eden, j'imagine, se moque de la figure des mots qu'on emploie pour rêver de lui. L'Eden doit être polyglotte.

J.P. — *Quel est ton arbre préféré ?*

M.M. — L'olivier ! Naturellement ce n'est pas original, mais on a les arbres que l'on peut et celui-là a toutes les vertus. D'autres essences ont plus de prestige. La littérature les a chantées sur tous les tons. Elle a dit la beauté rectiligne des cèdres, ceux du Liban, dont elle a même entendu les chœurs, mais les nôtres ne sont pas moins altiers ni moins harmonieux ; je les trouve même plus humains : t'est-il arrivé de contempler vers

Tikdjda ces cimetières de cèdres calcinés, dont les chœurs tragiques ne disent que l'insupportable mort. Vous (vous, c'est tout ce qu'il y a au Nord de la Méditerranée) avez évoqué les hêtres, les trembles, les peupliers, invoqué les chênes consacrés au gui l'an neuf. En Russie j'ai tant entendu de guitares et de voix conter au bouleau la peine des amants, leurs amours et leurs nostalgies, que j'aimais les bouleaux avant d'en avoir jamais vu. Plus tard, j'y ai retrouvé les couleurs pastel, la blancheur liliale, les feuilles tendres, les fûts frêles et droits. Mais qu'importe ! C'étaient les arbres d'autres climats que celui dont j'avais respiré l'ardeur de l'été, les soleils pâles de l'automne.

L'arbre de mon climat à moi, c'est l'olivier ; il est fraternel et à notre exacte image. Il ne fuse pas d'un élan vers le ciel comme vos arbres gavés d'eau. Il est noueux, rugueux, il est rude, il oppose une écorce fissurée mais dense aux caprices d'un ciel qui passe en quelques jours des gelées d'un hiver furieux aux canicules sans tendresse. A ce prix, il a traversé les siècles. Certains vieux troncs, comme les pierres du chemin, comme les galets de la rivière, dont ils ont la dureté, sont aussi immémoriaux et impavides aux épisodes de l'histoire ; ils ont vu naître, vivre et mourir nos pères et les pères de nos pères. A certains on donne des noms comme à des amis familiers ou à la femme aimée (tous les arbres chez nous sont au féminin) parce qu'ils sont tissés à nos jours, à nos joies, comme la trame des burnous qui couvrent nos corps. Quand l'ennemi veut nous atteindre, c'est à eux, tu le sais, qu'il s'en prend d'abord. Parce qu'il pressent qu'en eux une part de notre cœur gît et... saigne sous les coups.

L'olivier, comme nous, aime les joies profondes, celles qui vont par-delà la surface des faux-semblants et des bonheurs d'apparat. Comme nous, il répugne à la facilité. Contre toute logique c'est en hiver qu'il porte ses fruits, quand la froidure condamne à la mort tous les autres arbres. C'est alors que les hommes s'arment et les femmes se parent pour aller célébrer avec lui les noces rudes de la cueillette. Il pleut, souvent il neige, quelquefois il gèle. Pour aller jusqu'à lui il faut traverser la rivière et la rivière en hiver se gonfle. Elle emporte les pierres, les arbres et quelquefois les traverseurs. Mais qu'importe ! Cela ne nous a jamais arrêtés ; c'est le prix qu'il faut payer pour être de la fête. Le souvenir émerveillé que je garde de ces noces avec les oliviers de l'autre côté d'une rivière - mère ou marâtre selon les heures - ne s'effacera de ma mémoire qu'avec les jours de ma vie.

Et puis quoi ? Rappelle-toi : l'olivier, c'est l'arbre d'Athéna, déesse de l'intelligence, Athéna, sortie tout armée du cerveau de Jupiter (n'est-ce pas une merveilleuse chose que de pouvoir ainsi à l'agréable et utile, joindre l'intelligence ?) Athéna, déesse aux rites et aux symboles libyens (l'égide dit Hérodote, c'est le nom berbère du chevreau et c'est vrai, c'est le même mot que l'on emploie encore aujourd'hui : ighid). Te dirai-je, Jean, qu'il ne me déplaît point que l'arbre de nos champs plonge si loin les racines de son inusable vitalité ; les Dieux de ces temps traversaient les mers pour aller féconder d'autres terres (et de quelle merveilleuse façon !) En notre ère de dogme et d'intolérance il ne nous reste plus l'emblème de l'arbre et sa vigueur bichrome : les feuilles sont vertes d'un côté, blanches de l'autre, et tu ne sais jamais quand tu es dessous, quel ton va prendre sous le vent la chevelure diaprée qui chatoie par-dessus toi. Je sais, des fois âpres et exclusives sont venues depuis, des fois nées dans des

déserts sans arbres qui ont relégué les divinités humaines et douces " dans le linceul de pourpre où dorment les dieux morts " ; nous n'avons plus, hélas, la déesse casquée, mais, Jean, il nous reste au moins l'arbre de ses vœux, celui dont elle fit don à la plus humaine des cités.

**J.P.** — *Quel est pour toi le sens du mot frère ?*

**M.M.** — Je n'aimerais pas te décevoir, mais irrésistiblement le mot évoque pour moi la langue d'Esopé : on en tire ce que l'on veut.

Et d'abord le meilleur... Un mot comme le bon pain. C'est surtout dans nos langues à nous qu'on l'emploie. " Mon frère ", c'est comme cela que nous hélons un inconnu et tu avoueras que cela met plus de chaleur, plus de tendresse que vos appellations cérémonieuses " Monsieur ", " Madame ", guindées sur des échasses et au cou le col dur. " Monsieur " c'est fait pour mettre à distance et, sous couvert d'égards, voire de soumission, exiler l'autre loin de votre affection : ce n'est pas un homme avec une couleur des yeux, une chaleur de la voix, une démarche, c'est un statut social, c'est un dur au toucher, froid sous la paume de la main, c'est de l'ordre des choses qui s'imposent plus que des visages qui se proposent. Quand nos textes sacrés disent que tous les hommes sont frères, c'est pour corriger la cruauté d'un autre de vos adages pour qui les hommes sont les uns pour les autres des loups.

Mais tu sais que les mots dont on use, on peut aussi en abuser et celui-là s'y prête singulièrement. Tu connais le mot de Napoléon III remerciant le Tsar de l'avoir appelé " ami " au lieu du " frère " de règle entre souverains : " on subit ses frères mais on choisit ses amis ". Les lois de la solidarité mécanique, ça peut donner n'importe quoi : le meilleur comme le pire, car ce qui fonde la fraternité, c'est d'abord la physiologie et quoi de plus arbitraire que la rencontre de deux épidermes ? Un proverbe de chez nous dit " Aide ton frère, qu'il ait raison ou tort ". Mais est-ce raison que d'aider son frère quand il a tort ? Et ne vaut-il pas mieux lui rappeler-fraternellement- que celui qu'il lèse est aussi son frère parce que c'est un homme ?

**J.P.** — *Et pour terminer en taquinerie : pourquoi à Alger vers les années 1955- alors que je ne te connaissais pas encore ( mais j'avais lu "la colline oubliée" )- pourquoi donc, Mouloud, avec ta voiture as-tu cogné et érafflé la "quatre chevaux", ma première voiture que je venais d'étrenner... Oui, pourquoi ?*

**M.M.** — Quand j'ai lu ta question, je me suis dit d'abord : il confond, c'est un autre qui a fait cela : cogner ? cela ne me ressemble pas. Et puis en relisant, j'ai trouvé : "et érafflé"... deux "ff" et un seul "l", et je me suis dit : plus de doute cette éraflure d'une seule aile, c'est tout à fait comme moi, c'est moi. Parce qu'érafler c'est léger, liquide, aérien et d'une seule aile c'est presque un geste d'ami.

Et puis soyons sérieux. Nous, dis-tu, nous ne nous connaissions pas, mais c'est clair dans nos destins il était écrit que nous devions nous connaître un jour. Nous habitons la même terre, la même ville, nous hantions les mêmes rues, nous foulions

le même pavé où tintinnabulaient ces vieux tramways secoués de sonnaïles sur les plages du côté de Padovani, nous devions fouler le même sable gris sous le même soleil blanc, assis à chaud sur la même mer bleue. Mais voilà, sur cette terre qui eût dû être fraternelle, des lois folles, des lois fossiles, dessinaient des clivages absurdes. Par exemple, il y avait d'un côté ceux qui avaient la vigne, de l'autre ceux qui la sulfataient. Tu étais de ceux-là, moi de ceux-ci. Par malheur les cas de figure ne faisaient rien au fond des choses car, de la vigne, je ne crois pas que tu en aies jamais eu beaucoup et quant à la sulfater, je suis sûr qu'aucun des miens n'y a jamais mis la main. Mais qu'importe. Ce qui comptait c'était la barricade et la barricade se souciait peu des détails ou des états d'âme : entre les vigneron par décret divin et les sulfateurs par convention humaine c'était le mur de Berlin et dans le mur la garde aux portes était féroce.

Alors comment voulais-tu que je t'aborde ? Le sourire aux lèvres et les fleurs aux doigts ? Mais qui sait ? De part et d'autre du mur peut-être n'aurions-nous pas le même sourire ni les mêmes fleurs ? chez nous c'est plutôt le basilic, le jasmin, l'œillet quelquefois, chez toi les roses, les tulipes et une fois, dit-on, les chrysanthèmes. Il ne restait plus qu'un moyen à peu près sûr de t'atteindre : cogner, comme tu dis. Mais rends-moi au moins cette justice que j'ai corrigé cette "cogne" ( ça n'existe pas mais ça ne fait rien, le néologisme cogne bien ici ), pas l'éraflure.

Non vraiment, plus j'y pense et plus je trouve que cette éraflure fut providentielle. Bien sûr, elle a dû commencer très formaliste et protocolaire, tu as dû exhiber tes papiers et moi les miens : nom, prénom, date et lieu de naissance, numéro du permis et âge du capitaine.

Mais, une fois liquidées ces vanités, nous nous sommes par la suite connus comme des frères, les bons, et c'est cela qui compte, ne trouves-tu pas ?

Voilà, Jean, la partie est terminée. Nous avons joué, je ne veux pas ajouter : et gagné, car à quoi bon le gain ? L'important c'est le jeu, c'est-à-dire le pouvoir de décider des choses plus qu'elles ne décident de vous. Bien sûr, dans la vie réelle, les poètes se blessent aux arêtes des objets ou bien plient sous leurs poids, mais aussi, n'est-ce pas une incomparable bénédiction que de pouvoir les enrober ( les objets ) de musiques et de mots pour les faire entrer dans les rêts de nos rêves ? Les réalistes nous moquent d'ainsi vainement substituer au grain des choses le vent du verbe. Par réalisme les magistrats ont condamné à la ciguë l'homme qui les appelait à se connaître eux-mêmes; nul ne sait plus leur nom ni la teneur des arguments épouvantés ou frileux qu'ils ont exsudés, mais après plus de deux mille ans, les hommes continuent d'œuvrer sur les rêves et les jeux de Socrate. Tu le sais, Jean, il faut se hâter de jouer tant qu'on est en vie, de peur de mourir sans avoir vécu et je te sais gré de m'avoir ainsi par cinq fois poussé à rencontrer la vérité rêche sous l'apparente légèreté des figures du jeu et des interrogations. Allez, Jean, au revoir !

\* in Dunes International n° 0, Mars 1988. OREF, Alger.

## AVENTURES ET AVATARS DE LA MODERNITE EN PAYS DE TIERS MONDE

Le problème des différences et à la limite des oppositions qui peuvent intervenir entre deux états successifs dans un même groupe social a naturellement existé de tout temps et dans les sociétés les plus différentes. La variété des formules vient de ce qu'elles combinent, selon des doses et des figures diverses, un grand nombre de paramètres. Dans le cas des sociétés dites froides, qui est celui de la quasi-totalité des pays anciennement colonisés, l'évolution était si lente que les hommes de générations successives pouvaient avoir le sentiment d'une continuité effective.

Le pôle de référence est évidemment la tradition. Loin d'être le fait d'une simple option idéologique, comme on l'a quelquefois soutenu, le fait est en réalité déterminé par des raisons objectives. Il correspond à une étape du développement de la société ou, si la proposition semble impliquer une vision par trop évolutionniste, à un ensemble de rapports réels entre les conditions concrètes de la vie des hommes en groupe. Concernant les sociétés que nous envisageons ici, ces conditions sont celles de collectivités dont les moyens d'agir sur leur environnement sont limités. Dès lors la seule donnée sur laquelle on peut se fonder avec une certaine sûreté, c'est le lot de recettes éprouvées par une pratique séculaire. Le " mos majorum " et la fameuse et tant décriée gérontocratie sont conçus comme une condition de survie, toute tentative d'écart comme suicidaire.

Car l'ordre traditionnel n'est viable que s'il correspond à un certain nombre de conditions fondamentales. Quand, pour quelque cause que ce soit, ces conditions ont changé, le système devient inadapté ( ce qui en général n'est pas admis sur le champ). Alors le corps social est mûr pour une révolution, quelle que soit la forme qu'elle prend: sociale, religieuse, politique, culturelle, souvent toutes confondues. Le phénomène n'intervient qu'à des intervalles très espacés et de toutes façons est étranger à cet exposé : la révolution est par définition un état de crise ; je voudrais traiter d'un état ordinaire, dans lequel la permanence de l'ordre social est la règle, tout se passant comme si la conservation, relative mais réelle, des pratiques entraînait le conservatisme ( lui, absolu ) de l'idéologie.

C'est dans cet ordre cohérent, si non toujours enchanté, qu'à partir du XVI<sup>ème</sup> siècle, mais massivement au courant du 19<sup>ème</sup>, vont intervenir les différentes agressions coloniales des nations d'occident. La pensée occidentale a depuis la Renaissance fait de l'évolution accélérée la loi et souvent l'idéal de l'histoire. Elle a présenté comme des anomalies les cas des sociétés à évolution lente. Elle a considéré comme des exceptions ce qui était l'état ordinaire de la majorité des sociétés humaines. L'histoire classique se fonde sur le principe de la linéarité d'un temps sur lequel les événements s'enchassent de façon logique, l'ultérieur émanant de l'antérieur d'une manière

naturelle, voire déterminée. Les dynasties pharaoniques ou chinoises en se suivant se répètent, mais Descartes prépare de loin la Révolution de 1789.

Naturellement le rythme de l'évolution n'est pas uniforme. Ce ne sont pas seulement les sociétés qui sont plus " chaudes " les unes que les autres, ce sont aussi les temps. Après une longue période de calme relatif l'effet cumulatif de transformations de détail peut provoquer une accélération du rythme des événements. Les facteurs de changement sont divers ; cela peut être le croît démographique, l'augmentation ( ou la pénurie ) des ressources, l'avancement des techniques, le développement de la réflexion.

Mais il en est un auquel le développement pratiquement planétaire de la colonisation va donner un impact décisif, c'est le changement imposé de l'extérieur. Jusque-là en effet, dans la majorité des cas, la mutation, quand elle se produisait, avait lieu à l'intérieur du groupe, comme effet d'une évolution endogène ; il y a une cohérence de l'ensemble qui fait que le nouveau non seulement ne s'oppose pas de façon antithétique à l'ordre établi, mais d'une certaine façon le prolonge ; c'est la tradition elle-même qui secrète son propre dépassement dans quelque chose qui est sa modernité.

Le phénomène va donner lieu à abondante littérature. Cette faveur n'est pas absolument fortuite. Elle est due en grande partie à une cause conjoncturelle. A la même époque en effet l'anthropologie connaît une crise dont elle n'est pas absolument sortie. Le monde des sociétés " anthropologiques " fait peu de chagrin ; il y a de moins en moins de tribus amazoniennes absolument préservées ; toutes, à des titres et à des degrés divers, sont confrontées aux armes, aux arts et aux marchandises de l'Occident.

Le groupe anthropologique idéal était celui qui n'était jamais entré en contact avec l'homme blanc et à la limite ignorait jusqu'à son existence. Mais entre-temps la " civilisation " traquait les dernières réserves indiennes et l'anthropologie du milieu du siècle voyait venir le temps où le combat cesserait faute de combattants. Certains ethnologues assistaient de visu à la décomposition de leur objet d'étude. Il ne restait plus qu'à épuiser les dernières cartouches sur le phénomène même de la décomposition.

Il apparaît dès lors que le problème posé dans ces conditions était grevé dès le départ, dans la mesure où on allait donner une dimension universelle et valeur absolue à un phénomène ponctuel et en réalité aberrant, ainsi qu'il appert d'un certain nombre de considérations.

La première est qu'il y a une distribution planétaire de la tradition et de la modernité dont aucune analyse abstraite ne peut rendre raison, mais qu'aucune non plus ne peut évacuer : la ( ou plutôt les ) traditions sont toujours celles de pays du Tiers Monde et la modernité celle de l'Occident, toujours considéré comme la référence obligée.

On peut naturellement contester l'une et l'autre propositions. Il y a aussi une tradition d'Occident ; on peut tenir le principe d'une messe dite en latin et d'une façon générale, dans une querelle des Anciens et des Modernes, prendre le parti des premiers, comme à l'opposé la société japonaise peut manipuler tous les attributs d'une

modernité exacerbée. Je crois que c'est se payer de mots. La tradition occidentale se fonde sur les mêmes principes que les partisans de la modernité et les Japonais n'étaient pas libres de choisir une autre forme de modernité que celle que l'Occident leur imposait plus qu'il ne la leur proposait.

La philologie elle-même vient ici conforter le constat. En effet des deux termes de l'opposition il est fait un usage significativement différent. La modernité est toujours au singulier ; il n'y en a qu'une forme et c'est sous cette forme qu'elle s'impose au reste du monde. Au lieu que les traditions sont souvent plurielles, presque chaque groupe ayant la sienne propre. Devant une modernité monolithique elles se présentent en ordre dispersé, parce que dans chacune il y a une part d'invention, peut-être de jeu, en tout cas d'accord avec une histoire et un environnement particuliers, qui font leur valeur (elles sont " ce que jamais on ne verra deux fois "), mais aussi leur fragilité: elles sont idiotiques, donc inexportables.

De cette appréhension très générale ( en gros une confrontation dualiste ) on a tiré une sorte de nature hypostasiée des deux notions. On a dit que le caractère essentiel de la tradition c'était sa rigidité, son immobilisme. A l'opposé l'aptitude au changement, la nécessité d'une invention presque constante sont les traits intrinsèques de la modernité. Pourtant un examen même superficiel montre combien ces déductions ont à tout le moins outrées, dès qu'on les applique au cas particulier de la situation coloniale. La quasi- totalité des analyses ont été faites par des chercheurs occidentaux qui, étudiant des sociétés «exotiques» de l'extérieur, y ont souvent introduit un type de rationalité étranger à leur objet d'étude.

En particulier un phénomène essentiel semble leur avoir échappé, sans doute parce qu'en termes de pure logique il était paradoxal. En effet, dans la confrontation tragiquement inégale qui l'a opposée à l'agression de la modernité occidentale, la société traditionnelle répond non pas du tout par l'adaptation à une situation insolite, comme logiquement on s'y attendrait, mais par une conduite juste contraire et apparemment irrationnelle : une pratique plus rigoureuse des us et coutumes. Aux règles de l'ordre ancien, y compris les plus anachroniques, les agressés s'agrippent, se tiennent, se contiennent désespérément, c'est-à-dire sans composition ; ils leur vouent un attachement inconditionnel. Parce qu'ils ne maîtrisent pas la situation nouvelle, ils se crispent sur les attitudes anciennes ; à tort ou à raison ils voient un risque de mort dans leur abandon : que rien ne bouge pour que quelque chose subsiste!

Le changement auquel on les pousse n'est pas le résultat d'une évolution interne. C'est un phénomène induit de l'extérieur et presque toujours par la violence. Entre cette modernité- là et une tradition débusquée de vive force de son soubassement existentiel, c'est-à-dire de sa cohérence, il n'y a à peu près aucun rapport, aucun accord raisonnable.

Le phénomène a donné lieu à abondante littérature tant anthropologique ( de la part des occidentaux ) que de fiction ( celle-là surtout africaine ). Parce qu'elles présentent les faits tels que les hommes les ont vécus, les images de cette dernière sont peut-être plus parlantes. Elles montrent plus concrètement comment l'intrusion brutale pousse les sociétés traditionnelles jusqu'au seuil de leur disparition, avec les

traumatismes individuels et collectifs que l'opération entraîne. Les seuls titres sont déjà révélateurs ; qu'ils soient " L'aventure ambiguë ", " L'Incendie ", " Le Cadavre encerclé ", " L'Harmattan " ou " Les Chemins qui montent ", ils relatent tous la même dramatique aventure. Un des plus réussis s'appelle significativement " Les Choses s'effondrent " ( Things Fall Apart ).

Les productions orales elles-mêmes clament le désarroi et cette espèce d'impuissance fatale des traditions. Le scénario a fini par devenir classique : parce que rigide et crispé sur un appareil d'attitudes et de pensée qui ne peut subsister qu'en bloc, le vieil ordre " s'effondre " devant une modernité infiniment mieux armée.

Pourtant la considération de quelques cas concrets permet de montrer que cette rigidité, dont on a fait par la suite une sorte d'essence, était en réalité l'effet d'un accident historique datable, qui a bloqué le jeu normal de sociétés jusque-là cohérentes jusque dans leurs tensions et leurs contradictions. Mieux ( et si inattendu que cela paraisse ), elle est contraire à la logique qui mouvait jusque-là la tradition, comme je voudrais le montrer dans l'exemple concret de la société kabyle du siècle dernier.

Si l'on pose que les Indes et le Canada ont été des expériences inabouties, on peut dire que la colonisation de l'Algérie a constitué pour la France son coup d'essai dans le domaine. La société algérienne a reçu de plein fouet les effets d'une agression à laquelle sa modernité, doublée de bonne conscience, donnait des pouvoirs considérables.

La Kabylie a été la dernière partie conquise de l'Algérie du Nord. Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle elle offrait encore l'image quasi parfaite de la société traditionnelle. Un court pays, fermé sur soi à la fois par la géographie ( le Djurdjura pour les moyens du temps était un bastion à peu près inexpugnable ), l'histoire ( le pays n'a jamais subi d'occupation étrangère, si loin que l'on remonte dans l'histoire ), la sociologie ( devenue refuge de tous les irrédentismes, la montagne constitue un ordre cohérent d'anarchie au sens originel ), la culture ( une culture démarquée étant marque d'une identité différente ), la langue ( berbère au milieu d'un environnement arabophone ).

C'est dire qu'ici la tradition a beau jeu : toutes les conditions sont remplies pour qu'elle détermine les gestes, les mots, les valeurs et les rêves. C'est dire aussi que, quand elle reçoit le choc d'une modernité extérieure, elle va le ressentir avec une particulière brutalité. 1857 : le général Randon fait la conquête militaire du pays. C'est la stupeur : jamais de mémoire d'homme, voire de mémoire d'histoire, un étranger n'avait pénétré le massif par les armes. Aussi, treize ans plus tard ( 1871 ), une grande insurrection nationale tente de recouvrer l'indépendance perdue. Elle est défaite et durement réprimée.

On attendrait logiquement un effondrement total d'un système condamné tant par son inefficacité que par la volonté expresse des nouveaux maîtres. Il y a eu de fait une période d'extrême désarroi, pendant laquelle le corps social tout entier réagit par un rigorisme accru à un défi insolite. Mais les hommes ne se sont pas tenus à cette attitude au demeurant inconfortable. Il y avait en effet dans l'ancienne société kabyle un corps informel mais vivant d'agents spécialisés dans le maniement des valeurs : les " amusnaw ". En période normale leur fonction est de conservation. Les " amusnaw "

connaissent mieux que les autres le code de la " kabyllité " ( taqbaylit ), l'appliquent et au besoin le font appliquer ; ils sont non seulement des traditionnistes, mais des traditionalistes.

Mais les " amusnaw " ont une autre fonction capitale : ce sont eux qui au sein des structures et des valeurs anciennes introduisent les mutations devenues nécessaires. Il est évident que ce n'est pas n'importe quelle mutation, mais celles-là seules qui sont exigées par de nouvelles conditions d'existence. L'amusnaw seul peut le faire parce qu'à tout instant il saura distinguer l'esprit de la forme, l'essentiel du secondaire ; sa connaissance et son souci de la tradition sont les garants du bien-fondé de l'innovation ; l'amusnaw trahit par excès de fidélité.

Mais pour percevoir cette fonction capitale, qui de toutes façons n'intervient que de loin en loin, il faut vivre la vie du groupe. A un observateur extérieur ce qui apparaît c'est le plus gros, c'est-à-dire le rôle de gardien d'un corps d'us et coutumes que l'on fige, parce que de surcroît il est plus facilement saisissable sous cette forme. Les trois volumes que le général Hanoteau a consacrés aux populations kabyles, qu'il eut à administrer pendant plusieurs années après la défaite, sont un véritable monument, à ma connaissance jamais égalé depuis, des résultats auxquels on peut aboutir par cette méthode. Pour mieux saisir un jeu, dont les ressorts secrets ou la dynamique profonde lui échappent, l'observateur extérieur le fige et... de cette nécessité de sa démarche fait une nécessité des choses. Le remarquable inventaire qu'il a dressé des " qanun " ( code coutumier ) kabyle va jusqu'à l'indépendance de l'Algérie servir de code sur le modèle des corpus écrits devenus classiques depuis Justinien.

Les faits pourtant vont démentir cette vision fixiste. Après l'échec de la Grande Insurrection de 1871, quelques " amusnaw " ( pas tous, la plupart reste fidèle à la fonction première du corps, qui est de conservation ) vont se lever pour inventer, contre la tradition entendue au sens strict et superficiel, une modernité endogène, pas toujours facile à dégager, mais qui, lors même qu'elle paraît enfreindre la lettre ou l'appareil extérieur, en sauve en réalité l'esprit, c'est-à-dire l'essence.

Une tradition vivante secrète donc elle-même sa propre modernité. Aux apôtres d'une rationalité fondée sur la logique abstraite cette proposition devrait aller d'elle-même. C'est l'inverse que serait étrange, car il est presque impensable qu'une société, pour fonctionner au mieux ( peut-être pour fonctionner tout court ), ne dispose pas d'instruments ( corps ou individus ) chargés d'opérer en elle au moment voulu les changements devenus nécessaires. L'immobilité enchantée des sociétés " ethnologiques " est un postulat qui ne résiste pas à l'analyse. Si même l'histoire classique ( celle des états, des guerres, des révolutions drastiques ) semble absente ou en tout cas très estompée dans ce genre de société, des réalités naturelles comme le croît démographique, l'amenuisement des ressources, une distribution sociale différente acculent la tradition à répondre de façon neuve à une situation modifiée.

Extérieurement les cas peuvent présenter une certaine diversité. Les traditions offrent une propension différente à la mobilité. Dans la mesure où chacune d'elles est un corps construit, il y a une cohérence de l'ensemble qui ne peut supporter qu'une dose donnée de variabilité ; au-delà d'un certain seuil elle court le risque d'une disparition

pure et simple. Chacun des éléments dépend de l'ensemble des autres et à son tour réagit sur eux ; agir sur l'un comme s'il était indépendant de tous les autres risque d'ébranler tout l'édifice. L'adaptabilité d'une tradition dépend de la marge de manœuvre que lui permet sa structure interne. Il est même probable qu'on peut, avec les précautions indispensables dans un domaine aussi fluide, établir une typologie des cultures traditionnelles selon leur plasticité, leur degré de mobilité. Mais toutes à un niveau ou à un autre sont mobiles.

En réalité on peut poser que dans les sociétés classiquement dites traditionnelles la notion de tradition n'existe pas. Au point que les langues qu'on y utilise n'ont souvent pas de mot pour la rendre. Elles ont des termes de sens voisin, quelque chose comme la coutume, les mœurs, les us. En Kabylie " *lâadda* ", qui est d'ailleurs d'origine arabe, c'est ce qui s'est toujours fait mais la référence au passé n'emporte pas nécessairement de jugement de valeur, c'est un constat d'existence et on sait par exemple que des groupes différents peuvent avoir des " *âadda* " différentes. Car on ne peut parler de tradition que par opposition à quelque chose qui n'est pas elle. Mais ce quelque chose dans les sociétés traditionnelles n'existe pas. La tradition c'est la vie de tous les jours; elle en a donc la mobilité.

Du reste cette inversion du sens dans les analyses faites à partir de situations de type colonial ne concerne pas seulement la tradition, mais aussi son antonyme : la modernité. Car, contrairement à l'idée reçue, la modernité ( du moins cette forme particulière que la modernité prend en situation coloniale) se caractérise surtout par son caractère impératif, sa rigidité. Une de ses vertus hautement affichée, c'est sa rationalité, c'est-à-dire son accord avec la réalité coloniale, considérée comme réalité objective. Aux données d'une situation qu'elle a elle-même définie elle apporte la réponse la mieux adaptée, c'est-à-dire la plus déterminée. En contexte colonial la modernité occidentale, en principe définie par sa malléabilité, devient système de contraintes impératives.

Au terme de ce rapide exposé il apparaît donc que les études traditionnellement faites des rapports entre modernité au singulier et traditions au pluriel sont grevées par le caractère inconsciemment mais efficacement ethnocentrique des analyses. Sous couvert d'objectivité scientifique ( de surcroît garantie par l'extériorité de l'observateur) celles-ci impliquent en réalité un jugement de valeur sous-jacent qui oriente, prédétermine et à la limite fausse l'interprétation.

Ce qui est indiqué en filigrane c'est que la modernité univoque de l'Occident est l'horizon obligé de toutes les traditions tiers-mondiales. Les figures sont diverses, l'opération intervient plus ou moins tôt, plus ou moins tard, selon des degrés de violence différents, des doses différentes de destruction, mais elle est inéluctable : on ne peut pas faire l'économie de la capitulation sans conditions.

Naturellement cette proposition n'est pas absolument sans fondement. Elle s'appuie sur la constatation de l'inefficacité relative de la quasi-totalité des traditions ( entendues au sens de système totalisant ) dans un monde de plus en plus voué à un régime de compétition généralisée. Aucune des traditions anciennes du Tiers Monde ( le cas du Japon demanderait une analyse plus poussée ) n'a pouvoir de se poser en

face de la modernité occidentale, ni à fortiori de s'opposer à elle. C'était déjà vrai au temps des canonnières. C'est encore plus vrai aujourd'hui où les progrès de la science (dont les nations d'Occident ont le quasi-monopole) a pris un coefficient d'accélération inconnu jusqu'ici.

Ce qui explique une conséquence tout à fait inattendue du problème de la modernité dans les pays du Tiers Monde. Après les indépendances des années soixante, ceux-ci ont été en effet confrontés à un dilemme qu'il n'était pas toujours aisé de résoudre. D'un côté la libération politique signifie la désaliénation ( toujours hautement proclamée par les porte-parole officiels ) c'est-à-dire la récupération d'une tradition nationale jusque-là opprimée. Mais cette tradition a déjà une fois donnée la preuve de son peu d'effet face à l'agression étrangère. Pour s'affirmer valablement en face de l'Occident il faut acquérir ses armes.

De là la très inconfortable position de tous les systèmes issus de la décolonisation. Ils sont acculés à concilier l'inconciliable : le respect d'une tradition, garantie d'authenticité, et la prise en compte d'une modernité, gage d'efficacité. La plupart des états nouvellement indépendants tiennent un double discours, qui juxtapose les deux idéologies plus qu'il ne les accorde. Les dirigeants, pressés par des problèmes quotidiens et certains urgents, n'ont pas le temps ni peut-être le goût ou la compétence de pousser plus loin l'analyse, mais les plus clairvoyants savent ( et les autres plus ou moins confusément sentent ) qu'on ne peut emprunter à l'Occident ses armes sans du même coup adopter l'esprit qui les a enfantées, c'est-à-dire en bref faire succéder une aliénation acceptée à une aliénation imposée.

L'exemple algérien est peut-être plus voyant parce que de caractère plus volontariste. En Tunisie et au Maroc l'existence d'un corps de traditions moins démantelé, en face d'une modernité étrangère moins massive et plus récente, estompe en partie les effets, mais à un certain degré d'analyse le problème est fondamentalement le même. Le discours officiel algérien d'un côté prône l'exercice d'une modernité radicale ; il invite de l'autre instamment à une sorte d'authenticité mythique. A aucun moment n'a été posé, du moins à ma connaissance, le problème de la compatibilité des deux projets, ni à plus forte raison celui de leur dépassement dialectique. Le postulat implicite est que les deux sont conciliables, mais nul ne dit sur quelles bases, dans quelles conditions, à quel prix, ni ne définit les critères de décision en cas de conflit.

Dans le cas des groupes berbérophones le problème se complique de deux données qui en aggravent les effets. D'une part dans ces sociétés les traditions offrent souvent plus de résistance au changement pour des raisons historiques connues : le corps des us et coutumes constitue le dernier refuge d'une identité agressée depuis des millénaires à peu près sans interruption. D'autre part la modernité qu'on leur propose ou impose leur arrive à travers le canal d'un état certes national, mais dont les intérêts et les déterminations leur paraissent lointains. Les groupes berbérophones reçoivent en quelque sorte une modernité au second degré, fragmentée et fragmentaire, coupée du socle d'une pensée où elle puise cohérence et fécondité. La modernité des nouveaux états, faite de pièces et de morceaux, apparaît dès lors comme un simple instrument de pouvoir.

Ce n'est là qu'un passage à la limite, car les autres composantes de la société sont à peine mieux loties. Invités à se mouvoir dans un monde d'expressions lacunaires, sans lien logique les unes des autres, sans motivations suffisamment fondées, par ailleurs le plus souvent démunis des moyens d'accéder à la maîtrise de l'ensemble du système, les nationaux des nouveaux états dans leur majorité sont soumis à une série de tensions qui à la limite peuvent, comme en Iran, être senties comme intolérables et déboucher sur un refus violent et le retour à une tradition intransigeante, enchantée, inconditionnelle.

Mais le retour est une réalité illusoire. Les victimes d'une modernité sauvage ne retournent pas à une tradition déjà existante, ils en inventent une... une toujours plus pure, plus sûre, plus dure que ce qui a jamais existé, justement parce que la nouvelle tradition se définit comme un corps global d'attitudes et de pensées à opposer à la modernité occidentale. La nouvelle tradition n'est rien qu'une forme de modernité qui, en croyant forger les armes de sa libération par retour à l'ordre enchanté d'avant le déluge, se trouve en réalité doublement dépendante.

De là le double visage que souvent elle emprunte : elle est à la fois radicale et mythique. D'un côté elle s'oppose avec violence aux formes, même les plus secondaires, de la modernité occidentale : elle est intégriste par nécessité. Mais de l'autre elle a besoin de justification et pour cela elle recrée (ou crée) un passé fantasmatique, un âge d'or révolu, mais dont la réalisation ancienne constitue, en même temps qu'un gage de résurrection possible, un brevet de légitimité.

Nous sommes par ce biais revenus à la proposition avancée en tête de cet exposé à titre d'hypothèse. La tradition hypostasiée de la littérature classique n'est pas un attribut intrinsèque des sociétés dites froides ; c'est un effet induit d'une situation historique exceptionnelle.

Qu'on en ait dévié la nature et le sens est évident, mais sa seule résurgence dans des cas extrêmes comme celui de l'Iran ou moins radicaux ailleurs est sans doute marque qu'elle n'est pas seulement réaction épisodique et aberrante. La pratique des nouveaux états indépendants, en navigant au jugé, en répondant de façon pragmatique et souvent contradictoire aux problèmes que la réalité pose quotidiennement, fait l'économie, quelquefois intéressée, de l'analyse.

En réalité celle-ci s'avère inévitable, parce qu'on s'aperçoit vite qu'elle n'est pas seulement question ponctuelle, qui n'intéresse qu'un nombre restreint de groupes sociaux dans une phase de transition, qu'au contraire elle réfère à un problème fondamental. Si l'hypothèse d'un monde entièrement occidentalisé semble désormais très concevable, dans un avenir qui n'est même pas très éloigné, il devient évident que nous avons brûlé toutes nos cartes pour n'en garder qu'une... C'est un tragique pari, parce qu'il faut que cette carte soit la bonne.

Sur le plan du savoir et de notre pouvoir sur les choses le choix paraît incontournable. Sur celui de notre devenir il l'est moins. Pour des raisons devenues banales ces dernières années, jamais les hommes n'ont couru à ce point le risque d'une autodestruction planétaire. C'est la conséquence indirecte du mode de développement occidental. Tout se passe comme si en asservissant la matière on s'asservit du

même coup à elle. Enfermés chaque jour plus strictement dans les servitudes d'une modernité techniciste, nous n'avons peut-être plus le recul nécessaire pour estimer de façon critique et sans préjugé la weltanschauung qu'implique notre façon désormais unique de vivre.

Peut-être alors les questions que se posent, sans vraiment les résoudre, les sociétés encore tout empêtrées de pratiques autres, malhabiles encore à se plier aux lois de la technique et de la rentabilité, paraîtront-elles poser l'essentiel problème de notre temps.

\* Table Ronde sur modernité et traditions dans les sociétés berbères, Ceram, Mai 1986, Paris.

## UNE EXPERIENCE DE RECHERCHE ANTHROPOLOGIQUE EN ALGERIE

Une expérience de recherche en anthropologie a été poursuivie en Algérie pendant quelques années après l'indépendance du pays. Les problèmes posés par la pratique ( et donc la conception ) de l'anthropologie en pays de tiers monde, qui se sont posés à cette occasion, n'ont naturellement pas été résolus, tant s'en faut : les travaux ont abouti à poser plus de questions qu'ils n'en résolvaient. On peut néanmoins considérer comme un résultat positif le fait même qu'il a été possible d'en cerner quelques-uns de façon plus précise. Le présent exposé a donc pour but surtout d'apporter des matériaux susceptibles d'être utilisés dans la définition d'une recherche anthropologique " à l'intérieur d'expériences culturelles nationales ".

L'indépendance algérienne n'a que vingt ans. Pendant cette période - courte -, où il a fallu faire face à des problèmes plus urgents, l'anthropologie n'a été l'objet de quelque activité que pendant un petit nombre d'années et dans un cercle relativement restreint.

Naturellement, au moment où l'Algérie accède à l'indépendance (1962), il y a plus d'un siècle que la société algérienne fait l'objet d'études diverses, toutes ( ou presque toutes ) dues à ses colonisateurs, et dont les caractères sont assez connus par ailleurs pour qu'il ne soit pas nécessaire de les évoquer ici. Le but premier est évidemment de connaître un groupe humain demeuré pour l'essentiel opaque à ceux qui, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, avaient pour tâche de le réduire. Cette première proposition demande cependant à être nuancée, dans la mesure où, au cours d'un siècle, période relativement longue, les motivations se sont suffisamment diversifiées pour qu'on assiste à une certaine évolution des études consacrées à la société algérienne entre 1830 et 1960. On peut, en schématisant, y distinguer trois époques :

- Celle, pionnière, de la conquête militaire de l'Algérie, où ceux qui écrivent sont surtout ( mais pas uniquement ) des officiers, qui en général ne cachent pas les motifs précis de leur entreprise. Une fois admis le coefficient de biaisage dû à ces motivations, beaucoup de ces études sont encore aujourd'hui d'un grand prix, à cause de la documentation, souvent de première main, qu'elle contiennent.

- A la période des officiers succède celle des administrateurs, surtout à partir du moment où la chute de l'Empire inaugure l'ère de l'administration directe. Les motivations demeurent les mêmes, mais, moins circonstanciées, les études ont cette fois le temps et les moyens d'être plus poussées. Aux monographies détaillées, consacrées à des groupes souvent restreints, succèdent les analyses de composantes plus complexes de la société algérienne, telles que, par exemple, les confréries, ou la littérature orale, censée rendre intimement l'esprit du peuple, parce qu'elle en est la production spontanée.

- La troisième fourmée est celle des universitaires, présente dès le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle. Celle-ci se veut objective et cependant n'évite pas toujours les effets des préjugés incompatibles avec la stricte rigueur scientifique, allant, par exemple, jusqu'à faire tirer à un préhistorien, qui par ailleurs fait autorité dans son domaine, des conclusions qui contredisent ses propres prémisses, pour rendre la préhistoire maghrébine tributaire d'influences extérieures, en particulier européennes.

En tout état de cause, pendant cette période relativement longue (un siècle et un tiers), il n'y a guère eu d'ethnologue algérien. Les rares qui se sont risqués à étudier leur propre société l'ont fait dans le cadre non seulement des institutions existantes mais des idées admises, dont toute contestation était par définition exclue.

La création, en 1956, de deux instituts de recherche à vocation en particulier anthropologique obéit autant à des besoins spécifiques de l'Algérie qu'à une cause extérieure : le développement considérable que connaît l'anthropologie occidentale dans les années cinquante. L'époque à vrai dire était peu favorable à la pratique d'une science en bonne partie basée sur des travaux de terrain que l'extension de la guerre de libération à l'ensemble du territoire algérien rendait à peu près impossibles. Néanmoins les deux organismes ont pu offrir un cadre utile et quelquefois prégnant de travail.

Pour l'essentiel l'anthropologie algérienne - ou plutôt, selon la terminologie française de l'époque, l'ethnologie - était un succédané provincial, voire colonial, de la recherche française. *L'Institut d'ethnographie et de linguistique de l'Afrique du Nord* était rattaché à la chaire d'ethnologie de l'université d'Alger. *Le Centre de recherches anthropologiques préhistoriques et ethnologiques* (en abrégé CRAPE) est un institut indépendant dont les activités se poursuivent encore aujourd'hui : c'est de lui qu'il va s'agir ici.

Malgré quelques justifications théoriques élaborées après coup, la véritable raison de l'alliance des trois disciplines au sein du CRAPE était leur union dans l'ancienne VI<sup>e</sup> section du CNRS français, dont le CRAPE dépendait scientifiquement et, par nombre de ses chercheurs, organiquement. Dans les faits, les conditions qui ont présidé à la création du Centre en ont déterminé les caractères : le CRAPE était massivement préhistorique (les trois premiers directeurs et la quasi-totalité des chercheurs étaient des préhistoriens), accessoirement anthropologique (au sens de l'anthropologie physique) et très peu ethnologique.

A l'indépendance, les autorités algériennes, accaparées par d'autres tâches, ont laissé se poursuivre les activités du Centre. Malgré le recrutement symbolique de quelques chercheurs algériens, le CRAPE continuait à poursuivre les mêmes recherches, en grandes parties suivies, voire déterminées, par le CNRS. La revue annuelle *Libyca* était destinée à l'usage quasi exclusif de la communauté scientifique internationale. L'algérianisation de la direction en 1969 va avoir pour effet le développement de la recherche anthropologique, qui acquiert une importance égale et, à un moment donné, supérieure à celle de la préhistoire, quantitativement réduite à sa plus simple expression par le départ de la quasi-totalité des chercheurs français. Les chercheurs algériens se sont dès lors trouvés confrontés à la nécessité de définir le sens et les

conditions de leur activité, dans le contexte d'une société algérienne, non plus objet soumis au regard et au jugement de l'autre, mais sujet qui cherche à prendre la conscience la plus juste de soi.

Le premier problème qui s'est posé à eux a été d'abord de méthode. Toutes celles qui avaient été élaborées jusque-là reposaient sur l'hypothèse d'enquêteurs occidentaux travaillant sur des sociétés qui leur étaient presque toujours entièrement étrangères. L'anthropologie classique avait même fait de ce cas de figure la condition *sine qua non* de l'exercice de la science, un postulat à la fois d'objectivité et de prégnance. Les chercheurs algériens, désormais adonnés à l'étude de leur propre société, couraient le double risque de la partialité ( en un domaine où ils sont à la fois juges et parties ) et d'une relative cécité, leur familiarité avec les données les exposant à percevoir comme faits de nature des réalités qui en réalité sont des produits de leur culture.

Le séminaire hebdomadaire consacré au sujet déborda vite la stricte question de méthode, pour s'étendre au problème de la conception même de l'anthropologie, qui la déterminait. Les travaux poursuivis pendant un an aboutirent à poser plus de questions qu'ils n'en résolvaient et le sujet demeura jusqu'au bout largement controversé.

Une intervention extérieure vint trancher le débat dans le vif. Ouvrant les travaux du XXIV<sup>e</sup> Congrès international de sociologie, qui s'est tenu à Alger en mars 1974, le ministre algérien de l'Enseignement supérieur et de la Recherche scientifique développa en termes particulièrement vifs, voire polémiques, la thèse officielle en matière de recherche en sciences sociales et spécialement en ethnologie.

Radicalisant une thèse par ailleurs largement répandue dans la littérature postérieure aux décolonisations, le ministre présentait sans nuance l'ethnologie comme intimement liée à la domination coloniale, avec une double raison d'être : elle devait d'une part, en disséquant les sociétés colonisées, fournir un instrument de leur domination, et d'autre part apporter un appareil de justification idéologique, deux motivations impures au regard de la science :

" L'ethnologie a participé totalement du système colonial, dont elle est la création et dont elle a accepté les présupposés. Elle tenait même lieu à la limite d'idéologie à ce système...

La décolonisation a des aspects scientifiques. Le rejet de l'ethnologie comme discipline d'étude propre aux pays en voie de développement en est un. "

La condamnation éthique des attaches coloniales de l'anthropologie entraîne donc sa récusation scientifique :

" Comme méthode et comme idéologie elle a développé une logique et par là-même elle constitue un danger scientifique, un écran idéologique entre la réalité sociale des pays du tiers monde et ceux qui veulent les étudier. "

On peut évidemment récuser, comme étranger au débat proprement scientifique, un texte qui, par une ironie involontaire, offre en le radicalisant le défaut même qu'il reproche à l'anthropologie classique. Je ne pense pas cependant qu'on puisse le négliger, dans la mesure où, dans les pays nouvellement indépendants, aux

ressources souvent limitées, la recherche la plupart du temps dépend étroitement des organismes officiels, à peu près les seuls à même de lui fournir les moyens matériels de son exercice ( à quoi se joint dans les pays à idéologie unitaire la volonté d'en contrôler, voire d'en dicter, les résultats ).

De fait, les effets de la position officielle ne tardèrent pas à se faire sentir. Une réforme universitaire, arrêtée en 1973, puis progressivement mise en place, supprime toute étude de l'éthnologie, jusque-là matière à option au sein de la licence de sociologie. Par ailleurs, après quelques années de recherche tolérée, d'abord parce qu'elle n'avait pas encore abouti, ensuite parce qu'elle n'intéressait qu'un petit nombre d'universitaires considérés comme en marge, les autorités ont entamé une reprise en main.

Elles ont fait appel, tant pour les instances administratives que pour le personnel des chercheurs, à des universitaires à peu près entièrement étrangers à la discipline, chose à peu près inévitable, vu le petit nombre d'éléments dont on disposait, mais, ce qui l'était moins, les critères de choix ont été largement idéologiques. Quand au petit groupe de chercheurs indépendants - autant du moins qu'il est possible de l'être en la discipline -, noyau noyé dans la masse sans cesse plus nombreuse des autres, il est difficile de prévoir à l'heure actuelle le sort qui lui sera réservé.

Ce rapide exposé a surtout pour but de montrer un cas concret de recherche anthropologique en pays de tiers monde. Il se fonde sur l'opinion qu'une multiplication d'analyses de ce genre peut aider à mieux cerner le problème général de l'anthropologie.

En effet, l'Algérie ne s'est naturellement pas trouvée seule dans ce cas. Beaucoup de pays nouvellement libérés ont eu à résoudre le même problème. Si la diversité des réponses en souligne la complexité, elle contribue aussi à en éclairer les données. Les politiques adoptées vont en effet de la reconduction, à peine aménagée, de l'ancienne anthropologie jusqu'à sa récusation pure et simple, en passant par divers degrés de reconversion critique d'une science que l'on reconnaît par ailleurs.

Ce n'est point ici le lieu d'entrer dans le détail. Un point cependant mérite d'être souligné : la distinction que l'on serait tenté d'établir entre régimes progressistes, refusant l'anthropologie, et pays conservateurs, la prolongeant, est démentie par les faits. Avant la réunification du Viet-nam, c'est le Nord qui a considérablement développé les études ethnologiques, dans le but de récupérer et valoriser son patrimoine et de prendre en compte toutes les composantes de la nation vietnamienne, pendant que le Sud, soumis à diverses formes d'influences américaines, multipliait au contraire les études d'ordre économique et politique, censées plus efficaces. Dans les Etats arabes même, l'Irak lance, lors d'une période progressiste de son évolution politique, un programme d'ethnographie d'urgence.

Le cas de l'anthropologie indienne est peut-être plus significatif, autant du moins qu'on peut en juger de l'extérieur, puisque mises à part quelques prises de position individuelles extrêmes, elle réoriente les visées de l'anthropologie anglo-saxonne, sans cependant lui dénier toute validité scientifique : " Il est nécessaire, dit une déclaration faite au X<sup>e</sup> Congrès des sciences anthropologiques, tenu à Delhi en

1978, de séparer les aspects universels des théories et méthodes anthropologiques de leurs liens particuliers avec l' Occident. "

Cependant toutes ces attitudes, y compris les plus critiques, s'arrêtent, comme en Algérie, ( du moins à ma connaissance ), au seuil de la seconde étape, qui est à vrai dire la plus importante : la définition d'une anthropologie renouvelée. Les résultats auxquels on aboutissait étaient de deux sortes, mais également inopérants : ou bien on élaborait une formulation nouvelle, mais qui, sur le fond, n'ajoutait rien ( ou peu de chose ) aux résultats déjà acquis par la science occidentale, dont on ne produisait ainsi qu'une variante exotique ; ou bien la théorie dégagée était si intimement liée aux conditions d'une culture particulière qu'il semblait difficile de l'étendre à des sociétés différentes et d'en faire ainsi un instrument universel d'analyse.

En ce qui concerne l'Algérie, il a paru aux chercheurs que l'argument officiel de l'anthropologie, science récusée parce que coloniale, était - soit délibérément, soit inconsciemment - plus polémique que fondé. La proposition était à double usage : interne, parce qu'elle sert à se donner bonne conscience sur une science dont on appréhende vaguement les résultats, externe, parce qu'elle permet de donner à l'étranger une image de marque progressiste, à laquelle le régime tient beaucoup, mais elle n'était dans les deux cas rien d'autre qu'une mesure tactique.

Cependant, la politique suivie par la suite, l'orientation des discours tenus devaient montrer que la cause véritable de l'excommunication était ailleurs. En effet, en étudiant des cultures ou des sociétés jusque-là négligées par la science classique, ou, plus simplement, ignorées d'elle, l'anthropologie leur reconnaissait le droit à l'existence, elle leur conférait en quelque sorte la légitimité, empiétant ainsi sur un privilège, que les pouvoirs nouveaux considèrent comme un monopole.

En effet, le premier problème auquel sont confrontés les Etats nouvellement indépendants est celui de leur intégration nationale. Ils pensent que le foisonnement tribal a été une des causes, et parmi les plus déterminantes, de leur asservissement. Si bien que, conséquence pour le moins inattendue, leur attitude à l'égard des cultures autres (nationales mais non officiellement admises) est celle du refus, c'est-à-dire celle même dont naguère ils faisaient grief aux gouvernements coloniaux.

Le paradoxe en réalité n'est qu'apparent et le phénomène trop général pour n'être pas déterminé par des conditions objectives. Dans leur volonté de construire des Etats nouveaux, les nouveaux gouvernants sont, ou se croient, contraints d'en assumer les conditions, ce qui pratiquement équivaut à reconduire les principes d'exclusion contre lesquels ils s'étaient d'abord et quelquefois violemment soulevés. En particulier ils ont à peu près partout repris en compte l'idéal de l'Etat jacobin.

La contradiction est encore plus flagrante quand, comme dans le cas de l'Algérie, on a affaire à un pays islamique. En effet l'Etat islamique traditionnel était basé sur le consensus d'une vaste communauté de croyants, l'*umma*, autour des principes d'une religion qui, comme l'islam, n'était pas seulement une foi mais aussi un cadre d'organisation sociale et politique, mais les réalisations concrètes de cet ordre idéal pouvaient être, - et dans la pratique étaient effectivement - diverses. Elles laissaient en particulier aux différentes communautés composant l'*umma* une certaine

liberté de définir leur règle de vie, ce qui, dans le cas algérien par exemple, équivalait, sur le plan extérieur, à une indépendance de fait à l'égard de l'Empire ottoman, et, à l'intérieur, à une autonomie à peu près complète de certains groupes.

La formule réalisait donc l'alliance ( d'où naturellement toute tension n'était pas exclue ) entre un consensus sur des principes généraux et l'existence concrète de particularismes multiformes. Le jeu dialectique des interactions entre l'un et l'autre pôle définissait pour l'essentiel l'histoire du monde islamique, les deux modes se nourrissant de leurs influences réciproques aux époques fastes ( en particulier au Moyen Age ), et au contraire se neutralisant mutuellement en période de décadence (en gros depuis le XV<sup>e</sup> siècle ).

A cette originale dualité, les Etats modernes ont substitué l'idéal importé de l'Etat jacobin, homogène et centralisateur, et de même coup s'empêtrant dans l'inextricable contradiction de la différence, à la fois revendiquée à l'égard des puissances coloniales, dont on continue de dénoncer l'hégémonie culturelle dite néo-coloniale, et refusée à l'égard des communautés vivantes qui composent les nouvelles nations.

De là, sur le plan scientifique, des effets particulièrement inconfortables. Un exemple typique est celui de la thèse officielle qui fait du caractère arabo-islamique du peuple algérien un postulat de départ, qui détermine non seulement le choix des sujets mais aussi les conclusions. L'observation, supposée toujours participante, est en réalité toujours partielle. A la réalité vivante du peuple algérien on substitue sa vision mythique, le rôle de la recherche étant de fonder le mythe et un terrorisme intellectuel diffus étouffant l'expression de toute autre vérité, curieusement dite non objective.

A vrai dire, les idéologues officiels n'étaient pas absolument insensibles à l'aporie. Aussi, dans l'impossibilité où ils étaient de la justifier, ont-ils choisi de la transcender. Le discours est à peu près le suivant : dans le cas de l'Algérie, l'anthropologie constitue un faux problème, la société algérienne, comme toutes les sociétés développées, relevant de ces voies royales que sont la sociologie et l'histoire, celle-là parce qu'elle manipule surtout les données statistiques d'un peuple, implicitement présenté comme homogène, celle-ci parce que le processus historique y est présenté comme la lente préparation et donc la justification de l'état actuel, toutes les deux parce qu'elles permettent d'échapper à la malédiction ethnologique.

Encore pour celle-ci fait-on ressortir la nécessité de la "décoloniser", selon la formule consacrée, afin de substituer à une histoire coloniale, invalidée par son substrat idéologique, une autre dite cette fois objective. Les résultats auxquels cette science objective doit parvenir sont données d'avance et curieusement c'est la conformité des conclusions à ces conclusions préétablies qui en définit l'objectivité.

Là cependant résidait le point décisif du débat. Il est certainement souhaitable et possible de tenter l'étude la plus objective possible de l'histoire de l'Algérie, malgré un manque quelquefois drastique de documents. Mais en revendiquant le principe, les idéologues officiels se réfèrent à une conception idéologique de l'histoire, ici impérativement définie comme étant celle des pouvoirs établis et laissant largement de côté

la réalité des hommes qui en faisaient l'étoffe. C'était, sous couvert d'abstraite préoccupation scientifique, prendre position dans l'histoire présente.

L'histoire légitime, la seule qui méritât ce nom, était celle des sept dominations qui se sont succédé sur les terres maghrébines, une légitimité chassant l'autre et par là-même s'arrogeant la prérogative de faire prévaloir "son" discours, toutes reconduisant d'une période à l'autre le même vide toujours recommencé : celui de la vie maghrébine, telle qu'elle se déroulait dans le Maghreb profond et qui n'était pas nécessairement celle des pouvoirs, presque tous allogènes, qui s'y sont imposés.

C'est sur le constat de ces manques ou de ces inconséquences, qu'au moment même où l'idéologie officielle développait les tares de l'anthropologie, un certain nombre de chercheurs en découvraient les vertus. Ils ont tenté de définir ce que la discipline devrait ou pourrait être dans les conditions qui étaient les leurs. L'expérience a été malheureusement trop brève, mais elle a montré qu'il n'était pas impossible de parvenir à terme à la définition d'une nouvelle pratique ( ou d'une nouvelle conception ) de l'anthropologie " à l'intérieur d'expériences culturelles nationales ".

Dans un premier temps, et à titre d'hypothèse qui devait être mise à l'épreuve, ils ont retenu le principe que, non seulement dans la définition des sujets mais aussi dans l'interprétation des données, il était nécessaire de partir du point de vue du groupe étudié, quitte en fin d'analyse à le confirmer, le compléter, l'infirmier. La société au sein de laquelle le chercheur fait un séjour toujours limité, en observateur, qu'il le veuille ou non, toujours extérieur, a sa propre cohérence, son propre système non seulement de valeurs mais d'explications et de concepts, sans lequel elle cesserait d'exister ou existerait autrement. Un type entièrement étranger d'analyse peut conclure au caractère mythique du système. Outre qu'il n'est pas assuré qu'il fasse autre chose que substituer un mythe à un autre, il ne peut pas passer sous silence un cadre théorique qui de toutes façons fonctionne.

Qu'il me soit permis d'évoquer ici un exemple concret. Dans une région désertique du Sud algérien vit une population matériellement très démunie. Pendant plus d'un demi-siècle elle n'a guère donné lieu qu'à une revue assez complète des groupes qui la composent, avec chaque fois indication précise du nombre de fusils dont chacun pouvait disposer, et à une description détaillée du système, effectivement impressionnant, de canalisations souterraines qui amène une eau rare dans les oasis.

Après l'indépendance algérienne, une brève visite a permis à une équipe de chercheurs de constater la richesse et la diversité d'une vie sociale, difficilement décelable au premier contact d'une société apparemment très usée. Dans la vie, et donc l'expression, des hommes du groupe, trois éléments revêtaient une extrême importance: une forme spécifique, intense, de vie religieuse ; une hiérarchie sociale traditionnelle encore vivace et qui entrait en des rapports ambigus avec les nouvelles institutions de l'Etat algérien ; enfin une forme particulière de poésie orale, associée à une musique de type polyphonique, cas à ma connaissance unique dans l'ensemble du monde islamique non noir.

Chacun de ces domaines entretenait avec les autres des rapports qui, dans le discours même du groupe, faisaient un ensemble structuré. Par ailleurs le recueil de

récits, communément dits légendaires, et surtout de poèmes chantés, dont certains remontaient à un passé ancien, a permis, sinon tout à fait d'éclairer, du moins d'apporter une contribution très utile à l'intelligence d'un passé prestigieux, que les sources écrites relatent sans jamais en donner une reconstitution précise. Enfin la confrontation de quelques enquêtes partielles a rendu possible de dégager les traits d'un cas de figure, par ailleurs fréquent dans l'histoire maghrébine : celui de la coexistence au sein d'un même groupe d'un fort sentiment d'identité (avec la pratique consécutive) et de l'entretien de relations vivaces avec tant les groupes environnants que les Etats centraux desquels il a pu dépendre à certains moments de son histoire.

Enfin, *last but not least*, l'expérience a permis de montrer que, au moins pour la société et la période considérées, elle pouvait non seulement être prégnante sur le plan scientifique, mais aussi avoir sur la vie du groupe un impact que lui-même déterminait.

En effet, après une période initiale de réserve - brève et sans doute prévisible (tout ce qui émane de l'appareil de l'Etat... et nous étions d'abord perçus comme tels... devant être abordé avec beaucoup de circonspection) - le groupe a fini par se reconnaître dans un projet dont le moins qu'on puisse dire au départ est qu'il lui était étranger. Au bout d'un certain temps, parce que le choix des sujets se basait largement sur des priorités définies par lui-même, mais surtout parce que la définition de son identité était considérée non point dans l'optique d'un projet étatique extérieur, mais en fonction de motivations internes, les hommes ont apporté au projet une contribution qu'aucune observation participante n'aurait jamais pu lui procurer.

En définitive là était l'essentiel : cette possibilité pour l'anthropologie d'être à la fois une science et un instrument de libération. Quelques Etats nouvellement indépendants, en se substituant à l'ancien pouvoir colonial, en ont en même temps adopté les options réductrices de toute différence. Mais les hommes qui continuent d'être l'objet de tentatives ethnocidaires, cette fois d'origine interne, et qui considèrent comme de toute façon révolue la pratique coloniale de l'anthropologie, font surtout ressortir les vertus heuristiques et libératoires de la discipline.

Ils pensent que l'usage que l'on fait d'une science est indépendant de son caractère et dépend entièrement de la libre volonté de ceux qui la manipulent, que, spécialement en ce qui concerne l'anthropologie, on peut poser qu'elle est par nature un utile instrument non seulement pour les groupes et les hommes que les aléas de l'histoire ont privés de légitimité, mais pour tous les autres. En offrant les exemples vivants de variantes civilisationnelles, elle permet d'échapper à l'uniformisation planétaire sur le type de civilisation techniciste imposé par l'Occident au reste du monde avec, comme corollaire d'une abondance sans joie et de notre bonheur aliéné dans les choses et les institutions, notre désenchantement à habiter un monde fini, inventorié, aseptisé, prévu, où nous serions débarrassées du soin d'inventer la différence ou même seulement de la concevoir.

## FAUT-IL ECRIRE SPECIFIQUE ?

Quand on m'a communiqué pour la première fois l'objet de ce colloque, ma première réaction a été la satisfaction de voir que nous, Maghrébins, prenions l'initiative de traiter par nous-mêmes ( ce qui ne veut pas dire nécessairement pour nous-mêmes ) des questions maghrébines. Depuis le temps que l'on parle de nous sans nous, c'est-à-dire en nous ignorant, le plus souvent du reste en parfaite bonne foi... ! Dans le discours des autres nous étions un élément selon les cas... exotique ... décoratif ... ludique ... étranger, c'est-à-dire étrange, quelquefois plus simplement hostile.

Depuis le temps de mon enfance où, sur les bancs du Lycée jadis Gouraud à Rabat, on m'expliquait Baudelaire, Virgile, Shakespeare ou Démosthène, je n'ai jamais pu entièrement me débarrasser du sentiment lancinant d'assister aux rites d'une humanité distraite, qui développait ses fastes dans la superbe indifférence de tout ce qui n'était pas elle.

Je me rappellerai toujours la stupéfaction de mon prof. de latin le jour où il s'est aperçu que, quand il nous donnait quinze lignes à traduire du " De bello Jugurthino " ( la Guerre de Jugurtha ) de Salluste, personnellement j'en faisais cinquante ; il n'avait jamais vu ça de sa mémoire de prof. Il a mis du temps à comprendre la cause de cet excès de zèle, exactement le jour où il s'est aperçu que, les hasards du programme nous ayant livrés de Salluste à Virgile, je faisais de l' Enéide strictement les quinze vers fatidiques que nous devions préparer. Ce jour- là il s'est tourné vers la classe et, avec le geste large du semeur, il a annoncé triomphant : " J'ai compris !... Pour Mammeri, Jugurtha, c'est son ancêtre !..." Je ne m'attendais pas à tant d'honneur après tant d'indignité. Mais en définitive mon prof. de latin n'avait pas tellement tort. Enfin un texte classique parlait de nous... de moi ! (et que les termes fussent élogieux ou détracteurs m'importait peu !... J'étais enfin partie prenante, et pas seulement élément du décor, du grand jeu que les grands du monde, en tout cas ceux dont traitaient mes textes, avaient jusque- là joué sans moi devant mon imagination sevrée d'enfant.

Ceci dit, pas du tout pour faire le procès—facile et rebattu—du discours des autres ; ce qui serait une inconséquence : comment reprocher à l'autre d'être autre, quand c'est de vous appréhender comme autre que vous lui reprochez ? mais seulement pour dire que, que nous le voulions ou non, pour nous, écrivains, critiques et intellectuels maghrébins de cette fin du Vingtième Siècle, il y a problème.

Le problème, l'énoncé même de l'objet de ce colloque le dit fort bien : être au monde, soit, mais sous quel visage ? Sous celui qui est le plus spécifiquement nôtre ? mais c'est courir le risque de se couper de la masse des autres, une masse qui, chaque année un peu plus et plus inexorablement, tend à devenir homogène, unanime désespérément ; c'est paraître et donc à terme être inaccessible aux autres. Sous l'image

de plus en plus répandue, presque banale en ce siècle de médias généralisés, élaborée sous d'autres cieux, arrivée à nous tout prêt tout fait, un beau produit livré à nous clefs en main et issu d'officine d'Orient ou d'Occident, qu'importe ? Mais nous ne saurons plus nous-mêmes ce qui reste de nous dans cette figure et si dans cette aventure nous n'avons pas perdu jusqu'à notre âme ?

A vrai dire, devant le problème je ne me présentais pas absolument innocent. Pour l'avoir vécu depuis toujours, je savais que je ne le résoudrais jamais en parfaite sérénité et qu'à un moment je serais acculé au désespoir ou à la tricherie. Parce qu'enfin les vœux, même tacites, des promoteurs de ce colloque me semblaient clairs. Ce qu'ils voulaient, c'était concilier les deux avantages de la spécificité et de l'universalité, c'était nous faire dire à la fin : Non seulement on peut être du monde tout en restant soi, mais on ne peut être pleinement du monde qu'en étant pleinement soi.

Le vœu était pieux et magnifique, mais nous, qui l'avions caressé il y a longtemps de cela et peut-être avec plus d'inquiétude, savions qu'il y avait des conditions à remplir et peut-être un prix à payer. Car en simple logique être spécifique c'est être différent. Comment dans la pratique faire le départ entre ce qui dans la spécificité n'est qu'une façon particulière d'être humain et, par conséquent, intéresse aussi tous les hommes, et ce qui, en elle, est à la limite incommunicable, parce qu'il dépend trop étroitement d'un lieu, d'une histoire ou d'un destin insulaires ?

Mais il y a mieux—ou pire ! Car, quand on est intellectuel maghrébin, comment échapper au sentiment tenace que ce qu'on étiquette universel aujourd'hui n'est que le produit spécifique d'une société et d'une civilisation bien précises, dont on n'a pas besoin de nous apprendre les lois et aussi, il faut le dire, les charmes et les préjugés, en somme une spécificité située, mais qui a eu les moyens de s'imposer, presque de se faire oublier comme telle ? En clair : qui nous garantit que la culture universelle de la fin du vingtième siècle n'est pas celle de l'Occident chrétien avec ses grandeurs, ses inventions, ses prestiges, et aussi ses impasses et ses blocages. En cherchant à être universel en 1989 ne suis-je pas tout simplement le servent, l'agent d'une spécificité qui n'a même pas l'excuse d'être la mienne ?

Je ne crois pas personnellement qu'on puisse apporter une réponse absolue à la question ; je pense que dans la réalité chacun de nous choisit la réponse qui correspond le mieux à son histoire personnelle, à ce qui l'a informé la première fois dans son enfance, son adolescence, aux certitudes qui ont sédimenté en lui, aux fantasmes qui alimentent ses manques ou ses attentes. La réponse est d'abord existentielle, et c'est ensuite seulement que (par conformité justement aux principes de la spécificité occidentale, qui veulent que l'on fonde ses options en raison — et pas seulement par adhésion extatique) l'on cherche à justifier, à construire l'appareil logique sur quoi le choix individuel reposera.

Je m'excuse d'avoir à rappeler ici une expérience personnelle ; je le fais parce que je crois que, pour les écrivains de ma génération, le problème était à la fois plus dramatique et plus simple. Je ne sais pas comment il se pose exactement à ceux d'entre nous qui écrivent en arabe (il est probable qu'il est par certains côtés différent), mais à nous, qui étions tentés ou contraints d'écrire en français dans les années cinquante, c'était une aventure.

D'abord parce que c'était un peu un commencement absolu. Il est évident que je ne porte pas du tout ici un jugement de valeur ; il avait paru avant cette date quelques romans écrits par des Algériens, mais, quels qu'en furent les mérites, les auteurs ne pouvaient être publiés que s'ils reproduisaient très fidèlement les canons, les valeurs, les modes, les voies et les voix de la littérature occidentale, et plus précisément de la littérature française du temps, avec l'obligation supplémentaire de se faire pardonner d'être des Algériens.

L'épreuve était pour eux certainement plus cruelle qu'elle ne paraît à un observateur extérieur. Parce que dans les faits ils étaient astreints à un exercice de haute voltige, où à coup sûr ils laissaient des plumes : ils devaient d'un côté faire oublier qu'ils étaient des "indigènes" (l'éternelle rengaine de : il n'est pas comme les autres), mais de l'autre et contradictoirement donner d'eux l'image rassurante que les autres, c'est-à-dire le public colon (à l'époque le seul public existant), s'en faisaient. Un Orient de carte postale, avec un zeste de plaisir à fleur d'épiderme, des femmes voilées réduites au rideau de leur voile, des burnous grandiloquents, des fantasias juste à la limite du barbare, le thé à la menthe, une équivoque danse du ventre... On ficèle le tout dans l'espace de deux cent pages, on enrobe de sentiments bien pensants, et on sert — chaud si possible — pour le plaisir de quelques centaines de lecteurs prévenus, qui vivaient dans un mélange pervers de sentiments contradictoires, faits tour à tour et quelquefois simultanément d'ignorance, de mépris serene, de peur cachée, aussi de secrète attirance pour une société "indigène" de toute façon frappée d'illégitimité, quand ce n'était pas d'inexistence, par un décret de la Providence.

Après la Seconde Guerre Mondiale, après l'Indochine, Madagascar, l'Inde, ce langage-là n'était plus possible ; en réalité il n'avait même plus de sens que pour une masse coloniale schizophrénique, tragiquement bloquée dans les fantasmes d'une supériorité de théâtre. Pour nous en tout cas, les millions de colonisés qui vivions au quotidien la déréliction imposée, le grand ébranlement dont le monde venait de sortir et auquel du reste nous avions participé par masses de cadavres brisait le charme, le mal-vivre ne pouvait plus être un destin inscrit dans nos gènes par une fatalité dont nous venions de découvrir le vrai visage. Des milliers de Tunisiens, de Marocains, d'Algériens avaient pendant quatre ans risqué — et, beaucoup, perdu — leur vie sur tous les terrains d'Italie, de France, d'Allemagne ou d'Autriche où les entraînait la guerre des autres, la guerre que les nations d'Europe se faisaient pour la sauvegarde de leurs spécificités réciproques. Le 8 Mai 1945, jour de l'Armistice, où, nous disaient, avait triomphé le Parti de la Liberté, à Kerrata, Sétif, d'autres lieux encore, des dizaines de milliers d'Algériens tombaient, cette fois sous les balles du Parti de la Liberté. Le problème de l'option entre universel et spécifique n'avait plus besoin de longs raisonnements ni de considérations d'état d'âme pour être compris ; les balles du Parti de la Liberté lui donnaient une tragique réponse.

Pour nous, candidats écrivains d'après-guerre, il n'en était pas résolu pour autant. D'un côté il était clair que l'épreuve de vérité par où venait de passer le monde entier ne pouvait plus admettre d'autre discours que celui de la vérité. Et de fait très peu d'années après, et à quelques mois d'intervalle, paraissent dans les trois pays du

Maghreb d'alors des romans, qui justement innovevent parce qu'ils détonnent, parce qu'ils donnent (ou redonnent) voix aux hommes et aux femmes maghrébins, qui en étaient jusque-là privés par les lois d'un ordre, qui faisait de leur aphonie non pas un accident de l'histoire mais une essence. Aujourd'hui l'existence d'une littérature maghrébine en français est un phénomène admis ; je pense qu'il est bon de rappeler que ce qui aujourd'hui est un fait acquis a d'abord été un fait conquis.

Mais l'acquis ne pouvait se faire dans une totale liberté, il ne pouvait ignorer un certain nombre de servitudes ; et je voudrais ici ajouter que les conditions qui prévalaient alors, à l'époque de la colonisation, n'ont pas été entièrement gommées après les indépendances reconquises, car le véhicule de notre discours c'était la langue de l'autre, qui avait ses lois, ses charmes et ses risques ; car notre public prévu était majoritairement le public étranger, dont nous ne pouvions délibérément ignorer les codes ; car nos éditeurs, quelles que soient par ailleurs leurs bonnes intentions, sont aussi soumis aux lois du marché ; car la société au sein de laquelle nous devions insérer fût-ce le plus spécifique des discours avait ses traditions, ses valeurs, ses prétentions et ses modes. Encore aujourd'hui, je ne suis pas sûr que nous ayons entièrement échappé au dilemme, à cette espèce d'aporie à laquelle nous sommes, à notre corps défendant, acculés : dire dans la langue de l'autre entièrement, c'est-à-dire en répondant à toutes ses conditions, à toutes ses attentes inconscientes mais réelles, c'est risquer de trahir la vérité de nous-mêmes, à tout le moins d'être en deçà ; privilégier, sous prétexte d'authenticité, ce qui en nous est le plus différent, c'est courir le risque inverse de n'être entendu que dans le cercle d'avance acquis de ceux à qui nous rendons l'image d'eux-mêmes, peut-être sans grand avantage pour personne.

De là la mélancolie que peut inspirer quelquefois tout discours sur la spécificité. Parce que, quand on est Maghrébin, on s'y sent nécessairement piégé, on joue à un jeu désespéré, parce qu'on sait d'avance qu'on y joue perdant. Car enfin être spécifique c'est être différent, mais différent de quoi ? Je pense qu'il est vain de se bercer de fable, sous prétexte de pureté dans les principes. Se vouloir spécifique, se dire tel, c'est admettre qu'il y a un pôle de référence par rapport auquel on se définit, et le pôle de référence, pour peu que l'on ne se voile pas la face sous prétexte de pureté idéologique, ce sont les valeurs d'Occident, naturellement de l'Occident chrétien entendu au sens large, c'est-à-dire indifféremment du régime politique. Eux sont, ils n'ont pas besoin d'adjectif ni de spécificité, et c'est nous qui devons nous définir par rapport à leur humanité, qui est l'humanité tout court.

On vitupère souvent dans le Tiers Monde contre le Néo-colonialisme culturel ; on y a facilement de grands mouvements d'indignation ; on le refuse avec des voix montées à l'akmé de l'aigu, avec des mots haut perchés sur de fières échasses. Je ne sais pas si la grandiloquence de l'indignation suffit à conjurer le mal. Personnellement je penserais plutôt le contraire. " Il vaut mieux, dit le proverbe chinois, allumer une petite chandelle que tempêter contre l'obscurité. "

Nous faire le coup de la spécificité, si j'ose dire, c'est continuer (de façon plus foutrée, mais peut-être pour cela plus efficace) à entretenir avec nous des rapports néo- — lors même que l'on est le mieux intentionné du monde, parce que c'est délimiter

pour nous les bornes de la Réserve Indienne qui est notre domaine propre, de laquelle nous ne devons pas sortir sous peine de trahir ( Fi ! ) notre âme même, dans laquelle naturellement nous ne sommes, nous ne pouvons être que des Indiens ! Si nous en sortons, si nous refusons de porter des plumes et de fumer le calumet, nous sommes disqualifiés, parce que nous ne jouons plus la règle du jeu.

De la part des autres le procédé est naturellement inconscient. Ce sont même les Occidentaux les plus ouverts, ceux qui nous sont le plus favorables, qui l'emploient, avec souvent le désir, même pas toujours paterneliste, de nous être utiles. Mais le résultat est le même ; l'Enfer est, comme chacun sait, pavé de bonnes intentions. Nos amis d'Occident scrutent nos œuvres avec la meilleure foi du monde et ... miracle ! eux y lisent à livre ouvert une spécificité, qui n'était pas apparue immédiatement à nos yeux myopes.

Ils disent : Regardez : comme ils sont arabes ! et comme dans notre langue, que par ailleurs ils manient comme si elle était leur, ils font passer la voix des meddahs sur les souks, celles des halqas, toutes les arabesques, les fioritures, les poésies et les musiques des Mille et Une Nuits ! Ils ont une façon bien à eux, rien qu'à eux, de jouer avec les lois d'une langue rompue à d'autres lois, une façon à eux de présenter et donc de vivre l'amour, un amour bien sûr plus près des sens, un amour qui n'est pas celui de Tristan et Yseult, de Roméo et Juliette. Ils aiment ceci, ils haïent cela ; ils sont ceci, ils font cela ; ils sont spécifiques enfin !

Personnellement, poussant à bout le fantasme, je serais tenté de dire qu'il faut refuser non pas seulement cette spécificité- là, mais presque toute forme de spécificité. Parce que de toute façon ce sont les autres qui la définissent — et dans définir il y a finir, c'est-à-dire tracer des limites. Définir notre spécificité de cette façon-là c'est nous enfermer dans un ghetto, le ghetto de nous-mêmes, entendu au sens le plus étroit. On peut se demander si le destin le plus plein n'est pas justement celui qui permet de sortir de la prison de soi, parce que c'est la plus cruelle en même temps que la plus inévitable : on ne risque pas beaucoup de se manquer quand c'est de sa propre main que l'on se vise !

Et puis nous avons déjà vécu le drame une première fois dans notre histoire, et le moins qu'on puisse dire est que les résultats n'ont pas été particulièrement enrichissants. Une fois déjà nous avons à un moment donné décrété fermées les portes de la recherche personnelle (*bab al-ijtihad*) ; et il est sûr que ceux qui en leur temps ont adopté cette décision l'ont fait par souci de préserver une spécificité qu'à tort ou à raison ils jugeaient menacée. En verrouillant les issues on est du moins sûr que l'on sera entre soi, soi sans mélange, sûr que l'air du large ne viendra pas perturber l'île préservée de ce par quoi nous nous distinguons sans recours de tous les autres. L'air du large pendant ce temps soufflait sur d'autres rives, les ravivait, donnait force et consistance à la spécificité des autres, au point qu'un jour ils sont entrés dans notre aire close et nous l'ont imposée, comme si elle était l'expression de l'humanité absolue, c'est-à-dire de l'universalité.

De toute façon le meilleur moyen de manquer la spécificité, c'est de la viser de cette manière, parce que vouloir être spécifique de cette manière- là, c'est accepter une définition négative de soi, à tout le moins une définition relative : on n'est que par

rapport à un autre qui, lui, existe en soi, tel qu'en lui-même enfin l'éternité le fonde. Pour ne point sortir de notre Occident à nous, je ne crois pas qu' Averroès ou Ibn-Khaldoun aient spécialement cherché à être spécifiques, et quoi de plus spécifiquement nôtre que la pensée d' Averroès ou d' Ibn-Khaldoun ?

\* Conférence donnée à Oujda (Maroc) Université Mohammed Premier.  
Février 1989.

## Y A-T-IL DES CARACTERES SPECIFIQUES DE L'ORALITE ?

Il est probable qu'il y a des raisons objectives au fait qu'il n'y ait pas de théorie globale de l'oralité, ou plus précisément de la littérature orale. Les études spécifiques, celles qui prennent les productions orales comme sujet (A. Dundes, H. Jason, R. Finnegan, J. Vansina, G. Calame-Griaule) sont ou descriptives ou volontairement limitées à un aspect particulier des données. Celles qui proposent une théorie compréhensive, valable quant au fond (structuralisme, fonctionnalisme, Greimas, Barthes etc...) considèrent le sens et son expression d'une façon générale, la littérature orale y intervenant comme mode d'expression parmi d'autres; c'est dire qu'elle est en quelque sorte par définition privée de tout ce qui justement fait sa spécificité, c'est-à-dire son oralité, ici considérée comme un caractère secondaire.

La première raison que l'on peut trouver à cet état de fait est d'ordre pratique et peut de ce fait paraître banale, elle n'en est pas moins pertinente. Jusque très récemment en effet la littérature orale a été, pour des raisons connues, étudiée par des analystes issus de cultures à vieille et souvent solide tradition écrite. C'est dire qu'au moment où ils abordent l'étude d'un domaine particulièrement complexe, ils ont déjà intériorisé des catégories et sans doute aussi un code de valeurs non seulement qui leur paraissent avoir compétence absolue mais surtout desquels ils sont le plus souvent incapables de sortir. Je pense n'avoir pas besoin de préciser ici que mon propos n'est pas du tout polémique, il n'est pas de faire le procès, facile et rebattu, d'une ethnologie censée être le fourrier (d'autres disent tout simplement l'instrument) de la domination coloniale.

Ma proposition est d'ordre méthodologique. Elle est un préalable indispensable à toute recherche qui voudrait arriver à un résultat plausible. Comme en beaucoup d'autres domaines des sciences humaines (ainsi que cela a pu être montré par Bourdieu), les explications (plutôt que les théories) de la littérature orale sont étroitement solidaires de leurs conditions sociales de production. Le reconnaître avant toute recherche ultérieure sur la nature, le sens ou la fonction des productions orales, c'est faire l'économie d'un certain nombre d'impasses ou d'élaborations indirectes, pour lesquelles la littérature orale sert plus de prétexte que de sujet réel.

C'est un fait en effet que, là où elle est vivante, les hommes qui la pratiquent n'ont pas l'usage massif ou quasi exclusif qui tend à devenir la règle pour le monde entier. C'est dire que les agents eux-mêmes vivent leurs genres oraux mais n'éprouvent pas le besoin (et du reste n'ont pas les instruments conceptuels) de les théoriser. Par contre les chercheurs issus des vieilles cultures écrites, confrontés à un mode d'expression insolite, tentent de le fonder en raison, c'est-à-dire en se fondant sur les canons qu'une pratique bi-millénaire a sacratisés et surtout intériorisés en eux. Pour les sociétés à tradition orale c'est donc là un besoin allogène : ce sont les autres qui

tentent de se rendre transparent un phénomène qui, sans être tout à fait opaque (il y a tout de même une communauté de l'expression littéraire, qu'elle soit orale ou écrite), est suffisamment insolite, quelquefois étrange, pour qu'on tente de le résoudre par les catégories classiques.

Mais ici se dresse un obstacle de taille, difficilement surmontable dans les conditions ordinaires d'opération et qui tient au caractère même de l'expression littéraire. Même en milieu d'oralité complète la langue de la littérature n'est pas la langue courante. Elle ne s'en distingue pas seulement parce qu'elle est plus difficile d'accès, elle est surtout caractérisée par ce que les mots n'y sont jamais uniquement dénotatifs, ils ne s'y réduisent jamais à leur sens littéral. C'est sans doute une des raisons pour lesquelles les théories modernes qui ont pris la linguistique comme modèle pour d'autres sciences humaines comme l'anthropologie ont fourni de la littérature orale une vision nécessairement réductrice.

On peut, je crois, traduire le phénomène en disant que de façon apparemment paradoxale, la littérature commence quand on est par-delà les mots. Elle s'appuie bien sûr sur eux, mais tant que le sens littéral épuise la valeur d'un terme, il y a expression, il n'y a pas littérature. Celle-ci commence à partir du moment où le sens immédiat est transcendé, chargé de tout un appareil de connotations, d'harmoniques, d'échos et de valeurs secondes, que les locuteurs ordinaires perçoivent, même s'ils n'en ont pas clairement conscience. On peut techniquement acquérir la connaissance parfaite d'une langue étrangère, mais l'usage instrumental qu'on en peut avoir, si parfait soit-il, n'a que peu de chose à voir avec ce qui fait la littérarité d'un texte. Si loin que l'on pousse l'analyse, elle apparaîtra biaisée ou en deçà de l'essentiel, parce que l'essentiel est dans quelque chose qui est comme le non-dit du texte, une sorte de surplus qui, justement parce qu'il outrepassé quelquefois de très loin le sens littéral, est difficile à cerner, discerner, à fortiori fonder, dans un domaine où même la fameuse observation participante n'est d'à peu près aucun effet.

Ces données concrètes ont déterminé de façon assez impérative les études de littérature orale. Confronté à une opacité contre laquelle il a très peu de recours, le chercheur utilise les instruments dont il dispose, se fixe les objectifs qui lui sont accessibles, ou plus volontiers n'étudie pas la littérature orale pour elle-même, mais comme outil médiat, comme moyen plus ou moins privilégié d'accéder à la connaissance de quelque chose d'autre, d'un phénomène plus aisément cernable, comme par exemple l'organisation sociale, le code des valeurs... Ce dessein a été exprimé de façon explicite par les premiers chercheurs, qui ont été souvent des officiers ou des administrateurs. Ceux-là n'avaient aucune prétention étroitement scientifique, même si leurs œuvres, en Maghreb par exemple, ont été quelquefois d'une réelle valeur. Ils disaient tout uniment que leur dessein, en recueillant les productions orales, était de connaître en quelque sorte de l'intérieur et peintes par elles-mêmes les populations qu'ils avaient eu à réduire puis plus tard à administrer.

Mais, même passée la première génération, celle des affrontements militaires et politiques, la critique universitaire qui va prendre le relais (en Algérie vers les années soixante du 19<sup>e</sup> siècle) changera de méthode, elle ne changera pas de visée.

Les poèmes, les contes, les proverbes sont ici aussi considérés comme des instruments hautement performants pour la connaissance d'une société dont on sent et voudrait réduire l'étrangéité.

Mais désormais le problème acquiert une complexité qu'il ne connaissait pas jusque-là. Elle vient en particulier des choix à opérer dans le discours uniformément oral de ces sociétés. Où sont les critères de littéarité ou seulement de pertinence ? Dans le cas des littératures écrites le problème est résolu presque de lui-même, justement parce que l'écrit constitue à lui-seul la marque de distinction. Pour des raisons à la fois matérielles et axiomatiques n'y accède qu'un certain type (et donc un certain niveau) de discours.

Il est vrai que les cultures orales ont aussi des moyens d'assurer cette fonction distinctive ; ils sont loin d'avoir la rigueur et l'évidence que confère le livre ; il y a toute une zone d'eaux mêlées où il est difficile de décider du caractère (littéraire ou commun) d'un dit. En Maghreb on peut dire qu'en gros la littéarité d'un discours tient à sa fixité. L'expression qui en est revêtue par définition, c'est le vers, dont la forme est en principe immuable, alors qu'une harangue à l'assemblée, quelle qu'en soit la valeur, passera pour du discours courant, parce qu'elle ne pourra jamais être reproduite exactement ; la forme qu'elle prend à un moment donné est toujours un apax. Mais d'autres expressions restent ambiguës ; le conte par exemple, dont les séquences et la trame générale sont relativement les mêmes, mais les réalisations à chaque coup singulières et donc non comptables, le caractère linéaire du discours oral faisant que, nées à un moment donné du temps, elles s'évanouissent aussitôt avec lui.

Un autre critère possible de définition est celui de la tant controversée distinction des genres. Celle-ci est évidemment établie par des analystes qui disposent déjà des schèmes depuis longtemps constitués des littératures écrites. Il peut arriver (il arrive souvent) que les langues concernées n'aient même pas de termes pour désigner les genres dont un démiurge extérieur les crédite ; par exemple une distinction aussi générale que celle de la poésie et de la prose n'est à peu près jamais rendue (sauf cas, évidemment épisodique, d'adaptation et naturalisation récentes de la dichotomie occidentale). Dans le cas du berbère, qui est ma langue maternelle, cette distinction n'existe pas ; il y a des noms pour désigner des types particuliers de poésie, en kabyle quatre (aquli, izli, asefru, taqsit), dont un (asefru) peut être utilisé pour désigner le genre poétique d'une façon générale, mais au prix d'un certain flou et au risque d'une équivoque toujours possible.

Du reste, même dans le cas où par extraordinaire on arrivait à définir des genres avec une certaine rigueur, interviennent alors des jugements de valeur tellement intriqués dans l'histoire et la culture de chaque société qu'il devient à peu près impossible d'opérer une simple transposition : des vers que j'ai vu remuer des publics berbères jusqu'aux larmes peuvent laisser parfaitement indifférent un public européen auquel on les traduit ; parallèlement j'ai traduit en berbère des textes classiques de la littérature française qui visiblement ne produisaient sur mon auditoire que des effets très mitigés. Cette incommunicabilité relative exerce sur l'analyse des effets qu'il est nécessaire de prendre en compte.

Un domaine privilégié où l'on peut étudier cet état de fait, c'est la fonction de la poésie. On peut partir de la constatation immédiate que, dans les sociétés à tradition scripturaire, le moyen ordinaire (et très largement majoritaire) d'expression c'est la prose sous ses diverses formes, y compris la prose poétique. Ebranlement particulier de la sensibilité, plaisir esthétique ou aspect plus personnel de l'expression, le sentiment poétique s'accompagne d'une création (verbale dans ce cas, mais elle peut aussi être picturale, musicale...), dont la marque spécifique (négative mais dans ce cas pertinente) est d'être autre chose qu'une copie de la réalité par les mots. La nature de la poésie est de n'être pas uniquement dénotative.

Cette dernière fonction est dans les cultures scripturaires justement le fait de la prose. Pour prendre un exemple limite le texte mathématique le plus achevé est celui qui est le plus transparent, celui qui se fait oublier derrière sa signification. Dans la poésie au contraire la forme a valeur par elle-même.

Mais les sociétés à tradition orale n'ont pas de prose, de prose écrite s'entend. Quand elles veulent ou sentent le besoin de garder le souvenir d'événements capitaux, elles sont confrontées à la fragilité inhérente à toute oralité. Elles doivent trouver des instruments de conservation relativement stables. De ce point de vue le procédé qui offre le plus d'efficacité c'est le vers, parce qu'il est exactement reproductible. La conséquence est, en ce qui concerne les cultures maghrébines, très importante. En effet on va quelquefois (et en réalité assez souvent) rendre en vers quelque chose qui doit seulement être conservé, sans qu'il y ait dans ce cas intervention d'un quelconque sentiment poétique. Ainsi en est-il de quelques faits importants de la vie du groupe, qui normalement relèveraient de la chronique ou de l'histoire - ou bien de véritables traités de dogme islamique ou de sagesse gnomique.

Les hommes des sociétés à tradition orale ne s'y trompent naturellement pas. Ils font tout naturellement le départ entre ces deux aspects tout à fait distincts de ce qu'un observateur extérieur appelle indifféremment poésie, parce qu'il fonde son appréciation sur la forme. Pour un observateur extérieur tout ce qui est vers est poésie, mais il est dès lors très clair que ce parti pris dans la définition de l'objet influera sur l'explication qu'on en donnera.

Le phénomène est aggravé par un autre caractère inhérent à la tradition orale, qui est son temps de vie limité, non point par accident mais par condition. De toutes façons, à terme plus ou moins lointain, la mort guette les réalisations les plus prestigieuses ; les usagers peuvent confiner les dégâts, ils ne peuvent pas les supprimer. La somme de ce qu'une mémoire d'homme, même la plus exercée, peut retenir est limitée ; chaque génération dès lors est contrainte d'opérer un tri dans le lot de pièces disponibles. Elle garde ce qui, à un titre quelconque : immédiatement utile ou plus voilé mais réel, correspond à ses intérêts ou ses besoins actuels. Ou bien elle remodèle le donné, le « traite », le manipule au gré d'un certain nombre de conditions difficilement prévisibles.

Il y a dans ce genre de société une véritable fonction sociale de l'oubli, aux termes de laquelle ce qui cesse d'être immédiatement opératoire et chargé de sens cesse aussi, à terme souvent bref, d'être rappelé. Des deux manipulations que les

génération ultérieure font subir à une parole émise, c'est-à-dire la réinterprétation et l'oubli, les cultures écrites se servent aussi de la première (il est peu probable que le Shakespeare joué à la fin du vingtième siècle soit exactement celui que les spectateurs du 16<sup>e</sup> ont vu), mais elles ignorent la seconde, parce que, même dans l'hypothèse aberrante où les Anglais cesseraient de considérer comme actuels Othello, Hamlet ou Lear, il reste que le texte des drames shakespeariens demeure toujours disponible et en quelque sorte en réserve d'une réactualisation.

Dans la tradition orale au contraire ce qui tombe est à jamais perdu. Dans la littérature berbère de Kabylie et à date relativement récente, puisqu'il s'agit de la deuxième moitié du 19<sup>e</sup> siècle, on ne saura jamais si ce qu'on a gardé des deux poètes les plus grands du siècle, Si Mohand et Cheikh Mohand, constitue l'essentiel ; on sait ce qui reste, mais on ne sait même pas si ce qui a été perdu ne constitue pas l'essentiel.

Pour la société du Maghreb on peut en trouver une sorte de passage à la limite dans un genre particulier, par certains côtés très voisin de la poésie, ce que l'on pourrait très imparfaitement appeler la prophétie. Dans ce cas le phénomène devient presque une expérience de laboratoire. En effet dans le dit d'un prophète le sens est évidemment fondamental. Dans ce cas la fidélité de la re-dite, c'est-à-dire de la conservation, est essentielle. Changer la parole du prophète, ou bien s'y livrer à une opération sélective, est d'infiniment plus de conséquence que de modifier la parole d'un poète; il y va de la façon dont on interprète le monde et donc du sens que les hommes donnent à leur existence.

De là dans la tradition sémitique la préoccupation constante de donner au discours le support de l'écriture. Les Phéniciens ont inventé l'alphabet. Les Hébreux ont pris grand soin de multiplier les écrits historiques, lyriques ou gnomiques de l'Ancien puis du Nouveau Testament. La tradition islamique a porté ce souci à un degré hyperbolique, puisqu'elle fait de la possession de l'écriture le critère d'un partage de l'humanité en deux groupes : ceux qui ont le Livre (ahl kitab) et les autres. J'ai moi-même recolté les dits et les gestes d'une prophétie saisie en quelque sorte au niveau de son jaillissement. Après plusieurs années de recherche et alors que je dispose d'un Corpus dont aucun de mes informateurs, dont pourtant le talent égalait le zèle, ne peut se prévaloir, je ne puis pas dire en toute rigueur si l'analyse que j'en ai faite épuise le sens ni même si elle ne le gauchit pas. Le prophète dont j'ai tracé l'image, c'est celui qui a passé au crible d'une longue, inconsciente sans doute mais efficace manipulation.

On peut pourtant faire l'inventaire des moyens dont la société kabyle traditionnelle, à peu près entièrement orale, s'est servi pour pallier la volatilité du discours parlé. Le premier est l'élaboration d'un discours rituel, codé, différent du discours ordinaire et spécifique de certaines situations données. Certaines circonstances exigent l'emploi de cette sorte de discours soutenu, comme par exemple les harangues à l'assemblée, les réunions de sages traditionnels (amousnaw), les interventions des tiers arrangeants (ledjmaa). Le genre obéit à des règles qui en assurent la relative fixité.

De la même façon, il y a le conte :

- a) des « thèmes » convenus
- b) une langue

c) des formules plus ou moins stéréotypées, voire des séquences entières que distingue leur archaïsme ou leur caractère anomique.

C'est naturellement le vers qui offre les garanties les plus grandes de fidélité et de conservation. Mais ici apparaît l'inévitable ambiguïté du genre, car, même si ce que l'on vise c'est montrer (la chronique) ou démontrer (les prêches religieux), il n'en reste pas moins qu'on le fait dans une forme qui ne peut pas faire absolument abstraction des deux caractères qui fondent la poésie : le souci esthétique et l'expression personnelle ; c'est pourquoi dans les faits le poème le plus didactique ne se présente jamais comme uniquement tel.

Ce point me semble capital. Tout se passe comme si on avait affaire à un type particulier de discours, dans lequel la distinction tranchante que l'écrit introduit entre par exemple les genres « dénotatifs » de la prose et les genres « connotatifs » de la poésie étaient inopérante. Dire ce n'est jamais uniquement désigner. Il n'y a pas d'événement absolu, mais seulement des épreuves plus ou moins élaborées par notre façon particulière de les recevoir, qui détermine du même coup notre façon particulière de les exprimer.

Ainsi est-on amené par ce biais à rejoindre une proposition que Jack Goody a mise en lumière. Goody a montré comment, à partir du moment où les hommes ont imaginé des moyens de représenter matériellement le discours, ils ont du même coup changé leur façon d'appréhender le monde et de le manipuler. En permettant d'introduire la simultanéité dans le flux d'une parole qui jusque-là l'excluait, la graphie crée un type de raisonnement nouveau, que pour la commodité on peut justement appeler « graphique ».

La conséquence, ainsi que l'histoire l'a montré, a été que, à mesure que l'instrument devenait plus perfectionné et plus étendu, il acquérait une autonomie de plus en plus grande, il fonctionnait en vertu de lois ou de contraintes spécifiques, éventuellement détachées de la vie concrète des hommes, voire sans références à elle. Il est évident que nous ne considérerons ici que l'aspect réel, abstraction faite de tout jugement de valeur, il n'est pas exclu en effet que cet « instrument » ait permis à l'humanité d'opérer des inventions ou d'effectuer des incursions dans des domaines qui lui seraient sans cela restés à jamais inconnus. Nous ne faisons ici qu'un constat : l'écrit, de par sa nature même, peut aussi être un instrument décisif d'aliénation.

En quoi il se distingue de façon radicale, ainsi que le bref exposé qui précède a tenté de la montrer, de la tradition orale. Parce que celle-ci est par vocation la vie même des hommes qui la pratiquent. Ce qui ne veut pas dire, ainsi qu'une vision réductrice l'a longtemps soutenu, qu'elle en donne la copie. Les hommes de ce type de société ne se donnent pas à eux-mêmes l'image de leur vie dans leurs vers, mais leurs vers sont pour eux un des modes de mener leur vie. Ce mode n'est naturellement pas arbitraire ou fortuit ; vu la structure de l'ensemble, un verbe ne peut « prendre », c'est-à-dire être accepté, manipulé, conservé que s'il a avec l'existence concrète un rapport de détermination, que l'analyse a justement pour fonction de dégager.

Cet aspect des productions orales doit être un des fondements de toute explication pertinente. Ici plus qu'ailleurs, il n'y a littérature qu'à partir du moment où

le discours « décolle »; un poème, un conte, un proverbe sont des créations, ils ne doublent pas l'expérience, ils peuvent, et cela arrive souvent, en être le correctif, le complément, voire la négation pure et simple. Si inattendu que cela puisse paraître, ce dernier cas n'est pas une exception, on peut naturellement penser à une explication psychanalytique, sans pour cela épuiser la question.

De cette proposition on peut trouver une illustration significative dans l'expérience algérienne du dernier siècle. Quand les troupes françaises ont pour la première fois débarqué sur le territoire algérien en 1830, le pouvoir de l'état s'est effondré avec une surprenante rapidité. L'on constate alors la disparition concomitante ou de très peu postérieure de la culture savante algérienne, qui était à base scripturaire. En un petit nombre d'années tout le corps de ce que l'on appelait globalement les « Oulémas » (les savants) tombe en désuétude et ne se renouvelle plus. Une partie il est vrai était intrinsèquement liée aux institutions de l'Etat qui venait de disparaître (imams, muftis, cheikhs...), mais il n'y avait pas qu'elle; un minimum de culture savante désintéressée aurait pu survivre; il n'en a rien été, comme si la disparition du cadre institutionnel entraînait irrévocablement celle de la culture d'une façon générale.

Naturellement la volonté expresse des autorités coloniales y est pour quelque chose. L'essentiel pour elles était la possession du pouvoir politique. Leur grande préoccupation dès le départ a été de se substituer aux anciennes institutions partout où elles existaient. Elles ont fonctionnarisé et domestiqué les agents du culte, les réduisant ainsi à un rôle instrumental qui les stérilisait. Elles ont remplacé l'enseignement des médersas traditionnelles par l'école laïque, mais évidemment non obligatoire. Le dédain qu'elles ont manifesté à l'égard de la culture orale était celui même des autorités pourtant islamiques qu'elles remplaçaient; parce que non directement politiques, ces productions leur paraissaient dénuées d'intérêt.

Mais par-delà cette cause événementielle de la différence de comportement des deux cultures savante et populaire devant l'agression extérieure, il en est une autre plus essentielle, parce qu'elle tient à la nature même des deux modes d'expression. Dans la société algérienne, comme dans les autres sociétés islamiques, la science écrite jouissait des deux atouts décisifs de la légitimité et du prestige. L'écrit c'était surtout l'instrument de conservation, propagation et développement de la parole de Dieu. Mais cette quasi-transcendance du Verbe littéraire avait son revers: la culture des livres finissait par paraître en partie désincarnée, inscrite dans un ordre qui, parce qu'il était par essence indifférent aux contingences du temps et de l'espace, se déroulait hors ou au-delà de la vie des hommes.

Les productions orales au contraire faisaient partie intrinsèque de cette vie. Elles peuvent sous certains points de vue paraître dépourvues du recul nécessaire à l'invention révolutionnaire (encore que même ce point peut être discuté), mais, parce qu'elles sont la vie, elles en ont l'authenticité et elles dureront autant qu'elle.

Le phénomène est patent si l'on considère par exemple la littérature berbère de Kabylie au 19<sup>e</sup> siècle. Au milieu du siècle, c'est-à-dire quand l'occupation coloniale a déjà opéré le démantèlement de l'ordre traditionnel dans à peu près tous les domaines, les genres poétiques anciens, par l'effet de la vitesse acquise et du retard

naturel de l'expression sur l'évènement, continuent d'être pratiqués pendant encore quelque temps, mais naturellement de moins en moins, les conditions sociales de leur production ayant disparu. Mais, contrairement à ce qui s'était passé pour la culture savante, cette disparition provoquée ne paraît pas comme un fait accompli et apparemment sans recours. Contemporaine de cette éclipse se manifeste une expression nouvelle, merveilleusement adaptée à la situation insolite créée par la conquête étrangère.

Les deux génies qui vont opérer cette mutation essentielle du discours vont le faire dans deux domaines différents : celui des vérités dernières et du sens même qu'il convient de donner au monde et à l'existence pour Cheikh Mohand et celui des attitudes existentielles pour Si Mohand, le premier disant Dieu et l'absolu, le second la vie et ses déboires. On peut naturellement mettre le phénomène sur le compte du miracle, c'est-à-dire en termes de science, sur le hasard non pertinent. En réalité il n'en est rien. Les deux Mohand ont pu donner au fait la marque personnelle de leur génie, ils ne l'ont pas créé ex-nihilo. Dans leurs existences mêmes, telles justement que la tradition les rapporte, ils ont été imbriqués au plus épais de la vie du peuple algérien tout entier. Une tradition millénaire d'oralité vivante leur a fourni les instruments d'une mutation révolutionnaire...

C'est sur ce constat que je voudrais finir.....

\* Conférence préparée pour le colloque international sur l'oralité africaine, CNEH, 12-15 Mars 1989, Alger.

*MOULOUD MAMMERI est né le 28 Décembre 1917 à Taourirt Mimoun ( Aït Yenni ). Très jeune, il est initié au savoir local dans la tradition des "Imusnawen" à laquelle se rattache son père, reconnu lui-même comme "Amusnaw". Il publie son premier roman " La Colline Oubliée" en 1952, suivi par d'autres productions (romans, théâtre, études, nouvelles...). De 1962 à 1969, il est Maître de la Chaire de Berbère à l'Université d'Alger. De 1969 à 1979, il développe une intense activité de recherche au sein du CRAPE ( Centre de Recherches Anthropologiques, Préhistoriques et Ethnographiques) dont il est directeur. Il fonde à Paris, en 1982, le CERAM ( Centre d'Etudes et de Recherches Amaziy) et la revue Awal. Il a trouvé la mort dans un accident de la route le 25 Février 1989 à son retour d'un colloque à Oujda ( Maroc).*

Une lecture synthétique des études et recherches regroupées dans ce recueil, permet de dégager un des axes autour duquel s'est organisée la dimension scientifique de l'œuvre de M. Mammeri. On y décèle le cotoïement sinon l'enchevêtrement, de deux savoirs : " Tamusni tamaziyt" ou le savoir autochtone dont Mammeri était parmi les dépositaires, et le savoir acquis dans l'universalité et pour lequel il a œuvré en tant qu'homme de lettres.

Jusque dans son dernier texte, il rappelait que son intérêt et son attachement à l'étude de sa société et de sa culture provenait de la conscience de leur mise à l'écart.

" Depuis le temps que l'on parle de nous sans nous, c'est-à-dire en nous ignorant, le plus souvent du reste en parfaite bonne foi... ! Dans le discours des autres nous étions un élément selon les cas.. exotique...décoratif...ludique...étranger, c'est-à-dire étrange, quelquefois plus simplement hostile", disait-il, au colloque d'Oujda (1989).