



المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
ⵎⴰⴳⵣⴰⵏ ⵏ ⵏⵓⵎⵎⴰⵙⵓⵔ ⵏ ⵏⵓⵎⵎⴰⵙⵓⵔ
INSTITUT ROYAL DE LA CULTURE AMAZIGHE

ⵎⴰⴳⵣⴰⵏ ⵏ ⵏⵓⵎⵎⴰⵙⵓⵔ أسيناك

ملف العدد
التناقل الثقافي والتحويلات الاجتماعية

مجلة المعهد - عدد 14



المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
ⵎⵔⵉⵏ ⵏ ⵓⵎⵎⵓⵏ ⵏ ⵓⵎⵎⵓⵏ ⵏ ⵓⵎⵎⵓⵏ
INSTITUT ROYAL DE LA CULTURE AMAZIGHE

ⵎⵔⵉⵏ ⵏ ⵓⵎⵎⵓⵏ أميناء

ملف العدد
التناقل الثقافي والتحويلات الاجتماعية

تنسيق : حمو بلغازي

أسيناك - ١٠٤١٠٠٠

مجلة دورية

العدد الرابع عشر - 2019

أسيناك- *Asinag* مجلة علمية وثقافية مغربية، مخصصة للأمازيغية ومكوناتها اللغوية والحضارية. وهي متعدّدة اللغات، وتشمل ملفات علمية، ومقالات وحوارات وعروض إصدارات، وإبداعات أدبية، وإشارات بيبلوغرافية. وهي مجلة مُحكّمة، تتوفر على لجنة علمية، ومفتوحة للمجموعة العلمية الوطنية والدولية.

© المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

2028-5663 : ISSN

رقم الإيداع القانوني : 2008 MO 0062

ليكسوري برنت - الرباط 2019

المحتويات

7 تقديم

ملف العدد : التناقل الثقافي والتحويلات الاجتماعية

صباح علاش

15 التناقل الثقافي. الحرف التقليدية النسائية بالريف نموذجا

أحمد المنادي

31 الإبداع الفني والأدبي مجالا للتناقل. تجليات في التداول الأمازيغي

متنوعات

عبد اللطيف الركيك

مساهمة معطيات الدراسات التاريخية والأبحاث الأثرية في التنمية الاجتماعية

59 والثقافية في البلدان المغاربية (نموذجا تونس والمغرب)

عروض

حميد هيمة : الذاكرة بين التاريخ الأكاديمي والتأليف المدرسي

71 كتاب "الذاكرة والتاريخ" للأستاذ عبد العزيز الطاهري

Le grand Visir, Madani El Mezouari El Glaoui, " قراءة في كتاب

81 "Une vie au service du Makhzen"

تقديم

يتمحور ملف العدد الرابع عشر من مجلة أسيناك حول "التناقل"، حيث لا توجد ثقافة دون تناقل ودون تحوّل. فالناس يميلون إلى التناقل حفاظاً على معيشتهم، ومعتقدهم وتفكيرهم وحمايةً لكل ذلك من الزوال بزوالهم. وتُتناقل العناصر التي تعتبر ضرورية لتنظيم البنيات المجتمعية وسيورتها، ذلك أن ممارسة التناقل تنظم الحياة الاجتماعية، كما ترسي هذه السيرة أسس استدامة المجتمع وإعادة إنتاجه.

ويوجد التناقل الثقافي في المغرب اليوم، أكثر من أي وقت مضى، في ملتقى الطرق بين الاستمرارية والتغيير. وهو ما يدعو، في حالة الثقافة الأمازيغية، إلى التساؤل حول وَقَع التحولات الاجتماعية على الأنماط المعتادة للتناقل الأفقي، والعمودي بوجه خاصّ.

يحظى التناقل العمودي بأهمية قصوى في الأوساط الأمازيغية التقليدية؛ حيث إن من المهام الأساسية للتناقل، باعتباره إما من الأصول أو أي راشدٍ عاقل، إدراج المتلقّي، وهو من الفروع أو أيّ يافع، ضمن مجموعة انتمائه أو مرجعيته: العائلة، الفخدة، إلخ .

ويندرج التلقي في باب مجريات حياة الأجيال الصاعدة، حيث يقوم بناء الهوية الثقافية على إواليات تكوين عريقة، ويتمحور حول عمليّتي اكتساب وتناقل العناصر الضرورية للعيش الجماعي، وهي اللغة، والسلوكات، والعادات والتقاليد، والأساطير، والطقوس، والمعارف، والمهارات، والقيم، إلخ. إذ تُتناقل أغلب هذه العناصر وسط الأسرة، عن طريق الوالدين والجدّين.

وتحتل المرأة الأمازيغية، بوصفها راعية للتقاليد الموروثة، مكانة ذات أهمية قصوى في مجال التناقل الثقافي. إذ في كنف الأم، يكتسب الطفل لغته الأولى. وطوال القرون ومع تعاقب الألفيات، ما فتئت الأمهات ينقلن، من جيل لآخر، مهاراتٍ ومعارف ذات أبعاداً كونيّة. ويشهد على ذلك، من بين العديد من النماذج، فنّ نسج الزربية: موضوع استعمال نفعي يوميّ، كان ولا يفتأ مصدر إلهام قرائح الكثير من مشاهير الفنانين المبدعين على الصعيد

العالمي، من أمريكيين وأوروبيين، ولا سيما منهم رسامو الفن التجريدي. وهذا التميّز يقتضي أن يفرد لهذا الفن ما يستحق من إضاءات لإجلاء دوره في مجال التناقل.

بيد أنه لا بد من الإشارة إلى أن نمط التناقل بالوسط الأمازيغي على النحو السالف وصفه، بات في ذمة التّضالُّول والانحسار. ومرد ذلك إلى الإصلاحات الهيكلية التي أُدخِلت على المنظومة المجتمعية المغربية، خلال القرن الماضي، قبل حقبة الاستعمار وبعدها، والتي تولّدت عنها تغيّرات وازنة. ويعتبر التعليم العصري نموذجاً صارخاً على ذلك؛ فالمدرسة تغرس في الطفل أسلوب تفكير مختلف عن السائد في وسطه الأسري والعائلي، وتجعله ينحو إلى الخروج من إطار ذاكرة الأسلاف.

وفضلاً عن ذلك، يبيح المتمدّرس لنفسه، في كثير من الأحيان، تصحيح ما ترسخ عند والديه (الأميين أو غير المتعلمين) من مفاهيم أسطورية حول حقيقة تاريخية أو ظاهرة طبيعية، وقد يصل به الأمر إلى حدّ انتقاد أو شجب ممارساتهما ومعتقداتهما؛ إنه يتصرف متأثراً بمدرسه الذي أصبح منافساً للناقل التقليدي في تمرير بعض المعارف وأنماط التفكير والوجود والتفاعل. ومع ظهور المجتمع المدني وتناميه من جهة، واتساع نطاق استعمال التكنولوجيات الحديثة للاتصال من جهة أخرى، لم يعد نقل العلم والمعارف حكراً على أداء المعلّم بمفهومه التقليدي، إذ أصبح ينافس في ذلك، بل يتجاوزه، صغار الراشدين بل حتى المراهقون.

فهل يعني هذا قلب الأدوار ما بين الناقل والمتلقّي؟ ثم كيف يتم التناقل الثقافي في وضعيات التحولات المجتمعية؟ وهل هناك، في هذا السياق، خلل في ممارسات التناقل، أم أن هذه الأخيرة تتكيّف مع الوضع وتتلاءم معه؟ وأي نوع من العلاقة يوجد بين تحول المجتمع وبين اختلال أو تكيف أنماط التناقل؟

هذه بعض الأسئلة التي تحاول المساهمات الواردة في الملف الموضوعاتي لهذا العدد الإجابة عنها، مسلطة ضوءاً جديداً على الديناميات التي تؤثر بدرجات متفاوتة في مختلف قنوات وأنماط التناقل الثقافي، ويتعلق الأمر بسبع مقالات، خمسة باللغة الفرنسية، واثنان باللغة العربية، فضلاً عن حوار.

يبين مقال رشيد أكرور والخطير أبو القاسم، كيف أصبحت المدرسة القرآنية، في الجنوب الغربي المغربي، باعتبارها مكاناً للتعبّد والتربية، تقوم مقام مؤسسة لصيانة وتناقل المعرفة العاملة،

خاصة تلك المعرفة التي يمتلكها المتعلمون الذين يؤدون وظيفة الموثق، ويتقنسون دور الحكم في حل النزاعات المحلية.

واهتمت فاطمة الزهراء بنخلوق في مقالها بالتناقل اللغوي والطقوسي، متناولة إياه من خلال ممارسة محلية ذات بعد عالمي، ويتعلق الأمر بنسج الزربية الأمازيغية في الأطلس المتوسط، خاصة عند قبائل آيت سخمان. وتعرف الأستاذة بنخلوق هذه الممارسة باعتبارها، لحظة إبداع بامتياز، حيث تكتسب المتلقية (المتعلمة) هذه الخبرة تدريجياً من خلال الملاحظة والاستماع والتقليد.

أما كامل بوعمارة، فيناقش في مساهمته التي خصصها للانتقال إلى الكتابة بالأمازيغية القبايلية، ثلاث تجارب كتابية تعتمد ثلاثة أنظمة خطية: تفيناغ، والحرف العربي والحرف اللاتيني أو اليوناني- اللاتيني. ويؤكد الكاتب، أن هذه التجارب لديها، من الناحية التقعيدية، سيوررات من مستويات مختلفة. باعتماد تفيناغ والخط العربي، توقفت التجارب عند المرحلة الأولى من التقعيدية؛ وتوظيف الحرف اللاتيني أو اليوناني- اللاتيني، تمكن تقعيد اللغة الأمازيغية القبايلية من بلوغ مراحل إنتاج الأنحاء والمعاجم والأدوات أحادية اللغة (النحو والمعاجم). وهو ما جعل بوعمارة يخلص إلى أن لغة القبائل مقعدة.

ويبحث محمد أوبنعل في مسألة القطيعة والتناقل في الأمازيغية بالوسط الحضري غير الناطق بها، خاصة في الدار البيضاء، التي يعتبرها الكاتب أكبر مدينة أمازيغية في المغرب، بالنظر إلى عدد مستعملي اللغة الأمازيغية -تاشلحيت (332337 متكلما، من أصل 3343642، بنسبة 9,93%، حسب إحصاء سنة 2014). ومن أجل شرح أسباب هذا الواقع المتناقض بين القطيعة والتناقل، استقى الباحث معلوماته من مصدرين معروفين في مجال البحث السوسولوجي: البيانات الإحصائية الرسمية (إحصائي 2004 و 2014) والبيانات التجريبية (مقابلات شفوية مباشرة).

وأكد مبارك ونعيم استنادا إلى بيانات ميدانية، أن نظام تناقل التاريخ المحلي يشتغل بشكل جيد رغم الصعوبات المتعلقة بوضع هذا الإرث الفكري ضمن الذاكرة الوطنية. ويشهد محتوى المعلومات التي جُمعت أن المستجوبين على دراية بالحقائق المضطربة لتاريخهم المحلي. حيث مكن البعض منهم باكتشاف قصائد شعرية مليئة بمعلومات ومعطيات تاريخية عن ويجآن، على سبيل المثال، في الفترة التي كانت فيها هذه المنطقة مسرحا لمعارك عنيفة خلال العقد الثاني من القرن العشرين.

أما الشق 1 المحرر بالعربية من هذا الملف الموضوعاتي فقد افُتتح بمقال صباح علاش الذي تناولت فيه تناقل الحرف النسائية التقليدية (النسيج والفخار...) في الريف (شمال المغرب)، من الأم إلى الابنة ومن جيل لآخر. حيث ذهبت الكاتبة إلى أن هذه المهارات المحلية مهددة اليوم بالعمولة والتصنيع، مؤكدة على ضرورة تسليط الضوء على الخطر الوشيك الذي يهدق بتناقلها وذلك حمايةً واثميناً لها .

وتقدم مقالة أحمد المنادي التناقل باعتباره آلية قمينة بضمان ديمومة الأشكال التعبيرية والأجناس الأدبية، أي نقلها من جيل لآخر. ويوضح، من تمّ، وعي الأمازيغ بأهمية الأشكال التعبيرية الفنية في مجال التناقل، سواء في مستواه الأفقي أو العمودي، وبإنتاج رموز وقيم المجتمع، حيث يصبح الشعر أو الأغنية قناة لتناقل المعرفة الدينية والتاريخية والتعليمية...

وفضلاً عن المقالات، يتضمن الملف الموضوعاتي، حواراً باللغة الفرنسية مع الأنثروبولوجي المغربي حسن رشيق، تمحور حول خمس نقاط ذات صلة بالموضوع: وسائل وقنوات تناقل التقنيات ومعارف الفعل في مجالات البناء والإنتاج: الهندسة المعمارية والمجوهرات والفخار والسجاد...؛ وتناقل القيم والمعتقدات والتمثيلات الجماعية؛ ودور (أو أدوار) ووظيفة (أو وظائف) النساء في مجالات التناقل الثقافي؛ وأنماط ورهانات تناقل التقاليد الشفهية بين الأجيال؛ وآثار التغيرات الاجتماعية في أنماط التناقل: الاختلال والتكثيف والاستيعاب وبرز أنماط أخرى...

أما باب "متنوعات"، فيحتوي على أربع مقالات، اثنتان باللغة الفرنسية، وواحدة باللغة الإنجليزية، وأخرى باللغة العربية. عالج المقال الأول لنورة كيليان مسألة "الجَمَاعَت" (الأمناء) التي تشغل على المستوى المحلي بالتوازي وبالتعاون مع مصالح الدولة. ويبيّن، من خلال دراسة نوعية، كيف تتعامل هذه المؤسسة التقليدية ذات التوجه العلماني مع تطبيق العرف في تشييد المباني في وادي مزاب (الجزائر)، وتسهر على تناقله من جيل إلى جيل، وعلى تطويره بمرور الزمن وتكييفه مع المشاكل المستجدة.

ويقدم رودولف دي سيليا عرض - حال لوضعية التعدد اللغوي في النمسا مسلطاً الضوء على السياسة اللغوية المتبعة. فيعرض في مرحلة أولى الحالة اللغوية في هذا البلد (اللغات المستعملة، والمعطيات الإحصائية ووضع اللغات المعنية)، ويقف عند الإطار التشريعي والسياسة (أو السياسات) اللغوية المتعلقة بلغة الدولة (الألمانية). ويقدم، في مرحلة ثانية، الأقليات الأصلية المعترف بها رسمياً في النمسا، فالأقليات الجديدة، ثم تعليم اللغات الأجنبية

في المدارس. وللكشف عن وضعية اللغات المهمشة المعترف بها من قبل الدولة، يعطي دي سيليا مثال كرواتية بورغنلاند، نظرا لكونها أفضل توثيقا من الناحية السوسiolسانية.

وسعى خالد عنسار في مساهمته المكتوبة باللغة الإنجليزية إلى تقييم العمل المصطلحي الذي يقوم به المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية. وطرح في هذا الإطار، إحدى الإشكالات الشائكة التي تواجه اللغة الأمازيغية، والتي تتجلى في "مقاومة المستعملين للمصطلحات الأمازيغية المعيار". وقد استعان الباحث لكشف النقاب عن هذه الظاهرة بالأدبيات الخاصة بالتخطيط المصطلحي وتأصيل المصطلحات، بصفة عامة، ومقاربة بريشتاش Bhreathnach، بصفة خاصة.

أما عبد اللطيف الركيك، فقد رام في مقاله المحرّر باللغة العربية الكشف عن مساهمة المعطيات التي توفرها العلوم الإنسانية، وخاصة التاريخ وعلم الآثار أو الأركيولوجيا، في سيورة التنمية المستدامة في بلدان شمال إفريقيا، وتحديدًا بالمغرب وتونس، و ذلك من أجل تحقيق هدف ثلاثي الأبعاد: ترميم التراث الوطني، والحفاظ على الخصوصيات الثقافية والتراث الحضاري، ثم الانفتاح على ثقافات العالم في إطار علاقات مثاقفة سليمة.

ويتضمن القسم الخاص بالعروض نصين باللغة العربية. الأول لحميد هيمة، حول كتاب عبد العزيز الطاهري: *الذاكرة بين التاريخ الأكاديمي والتأليف المدرسي* (2016). والثاني، لعلي بن الطالب، حول كتاب عبد الرحمن المزوري الكلاوي، الذي يحمل عنوان: *Le grand Vizir, Madani El Mezouari El Glaoui* (2017).

وشمل باب ملخصات الأطاريح، الذي يرمي إلى التعريف بالأعمال الجامعية ذات الصلة باللغة والثقافة الأمازيغيتين، ملخصين لأطروحتي الدكتوراه. الأول باللغة الإنجليزية، لأطروحة ناقشتها الباحثة فاطمة الحمدي في اللسانيات (الرباط، 2018) حول:

On Tashlhit Root Structure And Its Implications For The Organization Of The Lexicon;

والثاني، باللغة الفرنسية، لأطروحة نوقشت في علم الاجتماع (الرباط، 2018)، للباحثة فاطمة الزهراء أوفارة، بعنوان:

Communication touristique et développement local dans la province de Taroudant : cas du festival du Safran de Taliouine.

وتتقدم إدارة مجلة أسيناك وهيئة تحريرها بالشكر الوافر لكل من ساهم في إعداد هذا العدد: الخطير أبو القاسم، ومحمد أكلي صالح، ومحمد أوبنعل، ومحمد آيت حمزة، وفاضمة آيت موس، وعبد القادر بزازي، وعلي بن الطالب، وكريم بن سوكاس، وسعيد بنيس، وعائشة بوحجر، ومولاي هاشم جرموني، ومحمد الخطابي، ومحمد خليل، وأحمد سكونتي، وسعاد عزيزي، وعبد الحق قربي، والحسين المجاهد، وخديجة محسن، ونجاة النرسي، وبنعيسى يشو، ومحمد يعو.

أسيناك - ٢٠١٥/٤٠٥

ملف العدد

التناقل الثقافي والتحويلات الاجتماعية

التناقل الثقافي

الحرف التقليدية النسائية بالريف نموذجاً

صباح علاش

المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

Nombreux sont les témoignages historiques qui attestent que les femmes ont joué un rôle prépondérant dans la production de la laine et de la poterie un peu partout dans le monde. Leur connaissance se transmet de mère en fille et d'une génération à l'autre. Ce savoir-faire, aujourd'hui menacé par la mondialisation et l'industrialisation dans le Rif, demande à être protégé. Pour sa protection et sa future valorisation, il faudrait d'abord commencer par montrer le danger qui guette sa transmission.

تقديم

يمثل التراث الثقافي ذاكرة الشعوب، ويميز فيه بين نوعين: التراث المادي، والتراث غير المادي؛ تدخل في الأخير المعارف والمهارات، والممارسات والخبرات وأشكال التعبير، فضلاً عن الأدوات والقطع والمنقولات الحرفية والأماكن الثقافية المتصلة بها. تتناقله الأجيال وتعيد إنتاجه استجابة لبيئتها، وفي تفاعل مع الطبيعة ومع حمولتها التاريخية؛ ويزود هذا التراث إحساس هذه الأجيال بهويتها واستمراريتها، ويغذي فيها احترام التنوع الثقافي والإبداع البشري.

يمثل الموروث الحرفي جزءاً مهماً من التراث الثقافي الوطني، نظراً لارتباطه بمحيطه الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والتاريخي، وكذلك باعتباره تراثاً ثقافياً غير مادي. وقد حذا باليونسكو إلى تصنيف الحرفيين المزاولين لحرف فنية تقليدية أصيلة، كنوزاً إنسانية حية (Trésors Humains Vivants Convention UNESCO: 2003). ونظراً للقيمة الثقافية والإنسانية لهذا الإرث الحرفي في المغرب، وقُعت اتفاقية بين المغرب واليونسكو يوم 17 أكتوبر

2017 بشأن تطوير وتنفيذ نظام وطني "الكنوز البشرية الحية في مجال الحرفية" (Conservatoire Vivant des Arts et Métiers d'Artisanat)

كان، ولا يزال، للنساء عبر العالم، وفي المغرب، حضور قوي في ميدان الحرف التقليدية الأصيلة؛ التي زاولنها خلال مختلف الحقب والعصور، وعبرن من خلالها عما يضمن من أفكار وأحاسيس الفرح والمعاناة، معتمداً على مهارتهن الجسدية، خاصة اليدوية، وقدراتهن الذهنية والإبداعية، الفردية والجماعية. كن يطوعن الموارد البيئية المحلية، سواء في جانب الإنتاج النفعي للاستعمال الأسري، أو للتبادل مع ساكني المحيط القريب في إطار الهبة أو التسويق. ويتجلى هذا الحضور النسائي كذلك على مستوى المحافظة، والنقل/التناقل الثقافي لهذه الحرف، التي أصبحت تنتج تحفاً فنية قيمة.

حاولت هذه المساهمة مقارنة موضوع التناقل الثقافي، وتتبع واستقراء الحضور النسائي داخله على مستوى المهن والحرف، مع التركيز على منطقة الريف بالمغرب. واعتمدت منهجاً سوسيو-تاريخياً، لتحليل إشكالية التناقل/النقل الثقافي، ورصد حضوره في حرفتي النسيج والفخار النسائيتين.

مفهوم التناقل الثقافي

تشمل الثقافة كل ما صنعه الإنسان في بيئته خلال تاريخه الطويل، وهي تعبير أصلي عن الخصوصية التاريخية لكل مجموعة بشرية؛ وتعكس نظرتها إلى الكون وأسلوب حياتها. وتتجلى الثقافة في كل ما يرثه ويتناقله الفرد عن محيطه الاجتماعي بعدة وسائل، منها التنشئة والتعلم الاجتماعيان، والتناقل أو المثاقفة بين الأجيال داخل نفس المجتمع؛ إلى جانب ما يتناقله أو يتبادله مع ثقافات أخرى. ظلت الثقافة مُذكية لمجاذلات حامية، إذ يفضي استعمالها مباشرة إلى المستوى الرمزي وإلى ما يتصل بالمعنى، أي ما يكون الاتفاق عليه أشد عسراً مما عداه. (كوش دنيس، 2007: 11).

تتعدد أنواع التبادل والتناقل الفكري والمعرفي في ما بين الثقافات، فمنها المثاقفة Transculturation التي تركز على التفاعل الطوعي والإرادي بين مجموعتين اجتماعيتين مختلفتين، وتقوم على الاحترام والتسامح والاعتراف بخصوصية الآخر واختلافه. والمثاقفة علاقة أفقية متساوية لا قسر فيها، وتستمد قوتها من التفاعل الثقافي العالمي.

إلى جانب المثاقفة، يتحدث الأنثروبولوجيون عن الثقافة Acculturation الذي يدل على التداخل الحاصل بين مختلف الثقافات تأثيراً وتأثراً، ويحمل الثقافة شحنة سلبية، إذ

يتأسس على شرط المركزية الثقافية لقطب معين، وينبني على الهيمنة ويرتبط بالصراع. والتشاقف علاقة عمودية بين المهيمين والمهيمن عليهم، تتم وفق شرطي القهر والاستلاب. القاسم المشترك بين المثاقفة والتشاقف هو النقل أو التناقل الثقافي، وهو ظاهرة تغطي جميع الحقول ويمتد من أصغر خلية وهي العائلة، إلى خلية أكبر وأعقد وهي المجتمع، وبين الأخير ونظرائه من المجتمعات الأخرى. وتتفاعل فيه مجموعة من مواضيع التراث اللامادي القديم والحديث، وبذلك تكون عملية التناقل غير مرتبطة بالفرد فقط، ولكنها عملية خفية لحركة شيء أو فكرة أو مهارة من شخص نحو آخر أو آخرين، تم المجتمعات وتعاقب الأجيال.

تتنوع أشكال ومجالات التناقل الثقافي بتنوع الوسائل المعتمدة فيها، منها التناقل المباشر، حيث يكون المانح والمتلقي جنباً إلى جنب وذوي تفكير منفتح؛ ويحضر بقوة في الحرف التقليدية التي تساهم النساء بشكل وازن في تناقلها. بينما يتم التناقل غير المباشر باعتماد وسائط مختلفة، من البسيطة التقليدية إلى الوسائل المستحدثة التي عززتها الثورة التكنولوجية المعاصرة بالتقنيات التواصلية الرقمية، بالتزامن أو بالتتابع، وعن بعد، التي أصبحت تفرض ثقافة معولة، تمارس تأثيرها على الثقافات المحلية وخصوصياتها.

ويمكن حصر مجالات التناقل الثقافي في:

- عالم الأفكار والتصورات، الذي تتم فيه الاستفادة من نتاج العقل البشري، ليساهم بذلك في تطوير الإرث الحضاري الإنساني والاستفادة من تراكماته.
- مجال التواصل اللغوي، الذي يتم إغناؤه بالمصطلحات والمفاهيم، باعتماد الترجمة وتوليد كلمات جديدة.
- مجال الإبداع في الفنون والحرف والمهارات والخبرات لكل مجتمع إنساني.
- القيم والعادات والتقاليد، حيث تقتبس مجتمعات من غيرها بعض الرموز والأشكال.

إن التناقل في مجال الحرف والفنون ومختلف الأشكال الإبداعية المرتبطة به قديم، ومهم جداً، وإنجازته بشكل جيد وسلس يضمن الحياة من جديد لهذه الصنائع التي يعتبرها ابن خلدون: "ملكة في أمر عملي فكري وبكونه عملياً هو جسماني محسوس والأحوال الجسمانية المحسوسة نقلها بالمباشرة أوعب لها وأكمل، لأن المباشرة في الأحوال الجسمانية المحسوسة أتم فائدة والملكة صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أخرى حتى ترسخ صورته. وعلى نسبة الأصل تكون الملكة. ونقل المعاينة أوعب وأتم من نقل الخبر والعلم. فالملكة الحاصلة عنه أكمل وأرسخ

من الملكة الحاصلة على الخبر. وعلى قدر جودة التعليم وملكة المعلم يكون حذف المتعلم في الصناعة وحصول ملكته" (ابن خلدون بدون تاريخ: 443).

أثناء البحث في موضوع الفخار بالريف، استوقفني التشابه الكبير بين المنتجات الفخارية الراهنة وكذا اللقى الأثرية المستخرجة من مناطق الريف، مع منتجات فخارية فينيقية؛ سواء من حيث الأشكال أو بعض الصور والرموز التي تحملها (انظر الرسم رقم 1 في الملحق)، مما يطرح سؤال العلاقة المحتملة بين الجانبين الفينيقي والريفي، هل تعود في جذورها إلى العلاقات التجارية التاريخية بين المغرب وفتيقيا القديمين، وما نتج عن ذلك من تناقل وتبادل ثقافي؟ أم إلى ثقافة طينية متوسطة مشتركة ومتناقلة بين شعوب البحر المتوسط؟¹ والأكثر إثارة في الموضوع هي صيغة المؤنث التي تمارس بها الحرف الخزفية في أغلب مناطق الريف، حيث الحضور المكثف لأساليب النقل الثقافي المباشر والتلقائي لمختلف المهارات المرتبطة بهذه الحرفة وحرف تقليدية أخرى.

قبل الخوض في موضوع تناقل الخبرات في المجال الحرفي بين النساء، تجدر الإشارة إلى أن المرأة لعبت وظيفة حمائية وإنتاجية كبرى، فالإنتاجات الثقافية في أعظم تجلياتها كالطهي بما هو انتقال من النبوءة إلى النضج، والنسج بما هو انتقال من العري إلى اللباس، تدخل في التحولات التي يعتبرها "ليني ستراوس" في دراسته حول الفكر الميثولوجي، بمثابة التصورات الميثولوجية التي ترمز في أذهان البشر إلى لحظة الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة (أوسوس 2007: 92).

الحرف النسائية والتناقل الثقافي

إن جرد وحصر المهن والحرف التي زاولتها النساء خلال المراحل التاريخية البعيدة، يبدو صعب المنال، خصوصا أن المصادر الإخبارية لا تشير إليها إلا عرضا، لأن مجال اهتمامها كان منصبا بالأساس على تتبع الحدث في بعده السياسي والعسكري؛ ومع ذلك وجبت العودة إلى التنقيب في المصادر، خاصة نصوص الرحالة وكتب النوازل والفتاوى والتراجم، للبحث في ما له علاقة بالحيث الاجتماعي العام للمرأة (68-67: El Bouhsine: 2005). فهذه الأخيرة كانت تشارك الرجل في جل الأعمال، إذ تقوم إلى جانب أعمال البيت ببعض

¹ تحتاج الإجابة على أسئلة موضوع التشابه هذه وتمحيص فرضياته، بحثا عميقا من ذوي الاختصاص، يستحضر الجوانب التاريخية والأركيولوجية، مع التحريات الميدانية المكثفة.

أعمال الزراعة والرعي وجلب الماء والاحتطاب، وبعض الحرف المنزلية، التي يوجد نسج الصوف على رأسها.

نسج الصوف: حرفة تمارسها نساء مختلف الطبقات، ميسورة أو فقيرة؛ ومنتوجاتها موجهة لاستعمالات الأسرة أو للتجارة. تنسج خرقاً تحاط منها الجلابيب والبرانس أو الزنانير والأغطية والأفرشة والمنادل النسائية؛ وكان كل بيت يتوفر على أدوات لغزل الصوف، مصدرها، في الغالب، تجار يهود يعملون على توفيرها؛ إلى جانب الأمشاط لنفش الصوف، والإبر والحيط. فعلى سبيل المثال لا الحصر يذكر البكري "أن أهل سوس يكلفون نساءهم وصبيانهم التحرف والتكسب" (البكري: المسالك ج2: فقرة 1429 ص 855)،

ويذكر الحسن الوزان أن النساء برعن في مهنة النسج (الوزان : 183)؛ وفي منطقة أفزا (الاطلس الكبير) كانت النساء يتقن غزل الصوف ويصنعن منه أقمصة ثمينة وزراي (كربخال: 1989 : 118).

وتميزت مدينة سبتة بصناعة زراي فاخرة وجميع أنواع المنسوجات التي تتزود بها أقاليم إفريقيا وأوربا (كربخال 1989 : 217). وكانت الفتيات يتعلمن الغزل وإدارة المغزل منذ صغرن، ليكون حرفة لهن عندما يكبرن، ووسيلة لدفع السأم والبطالة (دندش : 2009 : 19)؛ بل إنه في يوم زفاف الفتاة تمشط لها عماتها وخالاتها، وأثناء تزيين شعرها ووجهها يذكرنها بأهمية المغزل ودوره في الحفاظ على زواج سعيد وعلاقة طيبة مع حماتها. (التوفيق 1983 : 243). وتشير الفتاوى إلى أن "من النساء من اشترطت على زوجها أن لا يمنعها من صنعتها بعد الزواج". (البرزلي 2002: 423).

تعتبر عملية الاشتغال على الصوف لدى معظم السكان الأصليين لشمال إفريقيا مهمة موكولة إلى النساء، ويهتم الرجال فقط بعملية جز الأغنام. وتبقى جميع مراحل حياكة وغزل وصبغ ونسج الصوف من اختصاص النساء (Basset, 1922 : 139). تتم أغلب العمليات المرتبطة بإعداد الصوف بشكل جماعي حيث يتم نقل الصوف إلى المجاري المائية، لتنقيته فوق أحجار ملساء باستعمال نباتات محلية منظفة وعصي وباستعمال كميات كبيرة من المياه المتدفقة. وفي المناطق الساحلية يتم اغتنام أيام هدوء أمواج البحر واختيار أحد الشواطئ الصخرية للقيام بعملية التنظيف. وتكون العملية مصحوبة بأهازيج، وترديد منظومات شعرية، مع وجبات أكل جماعية في عين المكان. بعد التنظيف تبدأ عملية التجفيف، لتنقل في آخر اليوم إلى البيت لإتمام التجفيف بعد نشر الصوف فوق السطوح وبعض الصخور أو جذوع الأشجار. وبانتهاء التجفيف يخزن الصوف في أماكن خاصة. لتبدأ باقي العمليات

الخاصة بنفش وترطيب الصوف كلما سنحت الفرصة لذلك، ويتم تحويله إلى خيوط تستعمل في عملية الغزل. والذي تتكفل به الخبيرات في تصفيف الخيوط الصوفية واستعمال الملونة منها حسب الأشكال والرموز المختارة لإنتاج الحاجيات المطلوبة. ويتم نقل التقنيات والمهارات المرتبطة بحرفة نسج الصوف بالطريقة المباشرة، حيث تتعلم الفتيات الصغيرات والشابات أسرار الحرفة بشكل تدريجي وتلقائي، من خلال المعاينة والمشاركة عن طريق تنفيذ المهام المطلوبة منهن؛ وبتكرار العملية يتحقق انتقال وتراكم المعرفة التي تصبح عملية من خلال المشاركة الفعلية في مراحل الإنجاز.

يستعمل الصوف إلى جانب الحلفاء والدوم في صناعة العزف، كما هو الحال في منطقة بادس نواحي الحسيمة، حيث تمكنت النساء من تطوير هذه الصناعة عن طريق إبداع أفكار وتقنيات مختلفة ضمن بيئة تعاونية (معاينة ميدانية: دوار بادس، غشت 2017). وتشير Balfet إلى أهمية اليديين في شبكة التقنيات التي تستعملها الصانعات : (Bazzana et al. 2003: 7). وأكد أمهان في دراسته حول الزربية العائلية بالأطلس الكبير، أنه إلى جانب ملاءمة المعرفة المهاراتية والتدقيق في الحركة، تحضر أهمية ملاءمة الألوان، وأشكال الرسومات (Amahan: 2012: 186)، ففي نسج الصانعة للزربية تقيم علاقة بين الماضي والمستقبل بالنسبة لمجموعتها، وكذلك بين مجموعتها وباقي المحيط الخارجي (Amahan: 2011: 142). ويتم الربط بين النسج والبركة، فالمرأة التي تنسج أربعين زربية خلال حياتها ستذهب إلى السماء بعد مماتها، لأن النسج فيه بركة وشيء مقدس. والموروث الشفاهي ببعض مناطق الريف لا زال يحتفظ بمأثورات تجعل فطنة المرأة وذكاءها وإبداعها مرهونا بإتقان صناعة النسيج، يتردد في الوسط القروي مثلا: "امعناذا ثيبريغين يتيري خف إزطي ذ وُزطًا، امان ذ يكشواظ اقاينين گ بارا". "X H. 404 + 44404 + 08040 (0000) معناه: "المنافسة أيتها الفتيات تكون على النسج والغزل، أما الماء والحطب فهما متوفران في الخارج".

الفخار: يحتزن الفخار ذاكرة وتاريخ المجتمعات التي أنتجته، ويعكس قيمها الثقافية، وسلوكياتها وإبداعاتها الجماعية والفردية، ويعتبر سجلا لطبائعها وتقاليدها ومعتقداتها، وهو بذلك شاهد على التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للشعوب (تاوشبيخت 2008 : 406). والفخار التقليدي تطور منذ الفترة النيوليتية، لكنه حافظ تقريبا على المستوى التقني الذي استمر به إلى اليوم، وقد عرف الفخار التقليدي بحوض البحر الأبيض المتوسط، وبالغرب بصفة خاصة، تطورا في الأشكال القديمة التي ميزته خلال العصر الحجري الحديث، مع احتفاظه بجزء كبير من سلسلة الفن إلى غاية الفترة الراهنة

(Berrada, 2001: 25-26). وتجدد الإشارة إلى أن هذه الاستمرارية في الزمن لم تجعل هذه الثقافة بعيدة عن المؤثرات الخارجية. ففي منطقة الريف، ضمن النشاط الحزفي استمراريته نتيجة نشاط الحزبيين الصغار، واعتماده كنشاط عائلي قروي صرف. هذا ما أكدته جميع المستجوبات، بإشارتهن إلى التقليد القاضي بضرورة صنع المنتجات الفخارية تلبية للحاجيات الوظيفية والنفعية لكل أسرة.

وقد أشارت الدراسات الخاصة بالفخار في المغرب، على مجموعة من الخصوصيات المرتبطة بمختلف المناطق، منها الريف، الذي يتميز فخاره بطابعه التقليدي الأصيل (Pascon 211: 1983)، وتميزت منتجاته بالمحافظة على أصالتها، وتقنياتها العتيقة، وأشكالها وزخارفها الأصيلة والمتنوعة (Moga, 2009: 480-483)، وتعزز مختلف المواقع الأثرية والتاريخية التي تعج ببقايا الأواني الفخارية، خاصة الأجزاء المتكسرة قدم هذه الحرفة بالمنطقة؛ وتؤكد اللقى التي عثر عليها في مختلف هذه المواقع أصالتها، والتي توجد في عدة متاحف وطنية وجهوية، منها: متحف الآثار بتطوان، ومتحف الآثار بالرباط، ومتحف البطحاء بفاس، ومتحف القصبة بطنجة.

تعتبر هذه الحرفة اختصاصاً نسائياً في معظم مناطق الريف. فإلى جانب قيام النساء، باختلاف أعمارهن، بالأعمال اليومية الاعتيادية، يقمن كذلك بأعمال موسمية مختلفة مرتبطة بالطين، كبناء الفرن التقليدي لطهي الخبز (ثابنورث +06110+)؛ وإعداد الأثافي (بينان اه 161) لطهي الطعام. وفي بداية فصل الخريف، واستعداداً للتساقطات المطرية، تقوم النساء بإصلاح سقوف المنازل (ثيزغوين +16111111+)، وذلك باستعمال الطين الذي يتميز بنفاذيته الضعيفة، ويقمن بتبليط الأرض، وصباغة الأسوار باستخدام التربة البيضاء (ومير 06111111+).

يعتبر الفخار إرثاً من الثقافة الألفية، التي استمرت على يد صانعات بقين غيورات على هذه الثقافة، وفيات لتقنيات السلف، مثل رسم السفن التي تزين بها الأواني؛ والمحافظة على مكان طهي الأواني في العراء. وكانت صناعة الفخار غالباً ما تندرج ضمن مجموعة الأعمال المنزلية التي تقوم بها النساء، مما جعل بعض دواوير ومناطق الريف تعرف استمرارية هذه الحرفة. وقد لعبت بعض النساء أدواراً طلائعية في نقل تقنيات ومهارات الفخار، منهن السيدة "ثاميمونت" بدوار إدردوشن، جماعة إمبراطن؛ والسيدة 'خدوج' بدوار ثاغزا جماعة الرواضي بإقليم الحسيمة. فبعد إتقانهما لهذه الحرفة، استطاعتا أن تنقلها إلى حفيدتهما، بعد أن لمستا لديهن رغبة لتعلم هذه الحرفة والفنون المرتبطة بها.

تعتبر مرحلة الطهي من المراحل الأساسية في صنع الفخار، لأن هذه الصناعة تدخل ضمن ما يعرف بفنون النار، التي تتطلب توفير محيط خاص، مع إلزامية وجود إحدى العارفات بهذه المهنة؛ لأن عملية الطهي تتطلب أخذ احتياطات كبيرة، من قبيل الحرص على درجة الحرارة، وتصنيف الأواني. لذا نجد النساء اللاتي هن تجربة كبيرة في صناعة الفخار يتولين هذه المهمة، ويختزن مواقيت خاصة لعملية الطهي؛ غالبا ما تبدأ مساء لتستمر إلى الصباح الموالي، وبعد انخفاض درجة الحرارة بشكل كبير يتم سحب الأواني بمشاركة الجميع، لتحمل إلى غرفة خاصة حيث تقوم ثلاث أو أربع فتيات من المتعلمات بعملية الزخرفة والتزيين.

توجد في منطقة الريف طريقتان للتزيين، الحز والزخرفة بواسطة الصباغة التي تتطلب إلماماً كبيراً بهذه التقنية، ومجهوداً مضاعفاً انطلاقاً من مرحلة تهيئ الأوراق الخضراء وما يرتبط بها من دق أو طحن، وتصفية العصير المستخرج من هذه الأوراق؛ وصولاً إلى مرحلة التزيين التي تستلزم تركيزاً كبيراً ومعرفة طرق رسم الأشكال وموقعها على الآنية. وتتخذ الأشكال مواقع خاصة على مختلف الأواني، وتوضع الرسومات في أماكن محددة وبشكل مستقل بعضها عن البعض. ولقد حافظت القبائل بمنطقة الريف على الفن التقليدي في طريقة التزيين والزخرفة، وذلك باستعمال التقنيات والمواد التقليدية مما توفره الطبيعة؛ وتتخذ صانعة الفخار من الأرض فضاء لممارسة جميع الطقوس التي تنقل هذه اللغة في السر (Maria 30-31: 2013: J.Matos)، وتوفر المعلمة الأكثر خبرة الدعم المعنوي للفتيات اللواتي يقمن بزخرفة الأواني. تنصب عملية الرسم، أساساً، على الأدوات والأواني (أنظر الصور في الملحق) التي لا تتعرض للحرارة في استعمالها، مثل الممخضات، والخواري والجرار والقلال وأباريق الماء واللبن؛ أما الأدوات المعرضة للحرارة مثل القدور والطواجن فتكون رموزها وأشكالها قليلة أو منعدمة.

ترتبط الأشكال المرسومة بطبيعة الأداة، فالممخضة (اقشور $\text{ZGO}^{\circ}\text{O}$ / امسندو $\text{O}^{\circ}\text{GOI}^{\circ}\text{X}$)، يستعمل في تزيينها، رسم السعفة أو السنبل، أو نبات آخر، إضافة إلى الخطوط الأفقية والمائلة، وتستعمل الورد والنجمات والأشكال الهندسية في زخرفة الأباريق والقلال وغيرها من المنتجات. وترسم الأشكال الهندسية الكبيرة مثل القارب أو الشمس أو النجوم أو الدوائر أو المربعات، وتوضع كلها وسط الآنية؛ وبملاً الفراغ بخطوط عمودية أو أفقية أو متقاطعة، تفادياً لاختلاط الأشكال والرسومات. إن الأواني ذات الشكل الكروي مثل الجرار تزخرف على كافة الجوانب، باستثناء الجوانب الداخلية، بينما تكون الزخرفة بالنسبة للصحون على المستوى الداخلي أقوى من الخارج.

ورغم أن عدد الأواني التي تزخرفها الفتيات يوميا لا يكون كبيرا، لكنه يبدو كافيا بالمقارنة مع التعقيد والصعوبة التي تواجه هذه المرحلة، لأنها تتطلب تركيزا كبيرا وضبط القياسات؛ فوضع نقطة واحدة ولو كانت بسيطة في غير مكانها قد تشوه الآنية ككل، وبذلك تصير ضائعة. ولقد روت لي إحدى المتعلمات من دوار "تأغزا" في أحد الأيام قمت برسم وردة زائدة على أحد الأواني، فثارت في وجهي المعلمة خدوج، واعتبرت ذلك إساءة إلى توازن الآنية، وأبلغتني أن الرموز والأشكال التي ترسم عبارة عن لغة يجب أن تحترم، أو تترك الآنية بكماء (تأكناوت)، أي دون أن يرسم عليها أي شيء.

إن المشترك بين الأواني المصنوعة هو الاستعمال اليومي، فكل نوع من الأواني تكون له استعمال خاصة، ويجب على كل متعلمة أن تكون على علم بتفاصيلها. فعلى سبيل الإشارة، تستعمل الجرار لجلب الماء، ولتخزين بعض المواد مثل الزيت؛ كما تستعمل المُمخّضات في عملية استخراج الزيت وتخزينه. بالإضافة إلى أواني خاصة بالمطبخ مثل الأباريق والصحون. ويتم التمييز في هذا الاستعمال بين عدة مجموعات، الأولى: (اقشور $0ZCO0$) الذي يستعمل لتحضير وتهيب اللبن عن طريق الحليب المخثر، و(ثاقديث $+0Z\Lambda\Xi\Lambda+$) التي تستعمل في شرب الحليب واللبن، و(بوتيوخو $\Theta+X\%$) الذي يستعمل لنقل الماء والحليب. والمجموعة الثانية: (تُقجاتش $+0ZI0+G$) لنقل وحفظ وتبريد الماء، و(تُقربوش $+0Z00\Theta+G$) التي تستعمل لأغراض مختلفة، و(أبراج $0\Theta\Omega I$) يستعمل في حفظ وخرن السكر وحبوب الشاي والقهوة. المجموعة الثالثة مثل (تُبْرِيث $+0\Theta0\Xi Z+$) يقدم فيها الشاي والقهوة للضيوف، و(تُقشوروث $+0ZCO0+$) لتخزين وحفظ العسل والسمن، و(تُقساتش $+0\Upsilon00+G$) لشرب الماء وحفظه. والمجموعة الرابعة مثل (تُقصْرِيث $+0Z00\Xi+$) لحلب الأبقار، و(أسكسو $00K0\%$) لطهي الكسكس، و(تُرغْبوش $+0\%4\Theta0+G$) وهي صحن يستعمل لجميع المأكولات، أما المجموعة الخامسة فتضم الشلال مكونا من إبريق يملأ بالماء الدافئ، وصينية أو طبق يوضع فيها الإبريق ويقدم للضيوف لغسل أيديهم، (أغراف $0\Upsilon0Q0H$) يستعمل في تبريد وشرب الماء، و(تُقديث $+0Z\Lambda\Xi\Lambda+$) تستعمل في شرب الحليب واللبن والماء. وتعد هذه الأواني أهم وأبرز ما كان يصنع في الماضي، وقد تمت المحافظة عليها في الوقت الراهن، مع تفنن بعض الصانعات في صنع صينية يوضع فيها إبريق وعدد من الأكواب الصغيرة التي تستعمل للزينة فقط.

تعتبر المهارة في مجال الخزف ظاهرة يجب وضعها في سياقها الاجتماعي، فإتقان الخزف مهمة صعبة تتطلب عملية نقل وتعلم طويلة، وتستلزم جوانب نفسية حركية، ومعرفة تقنية خاصة بأنواع الطين وخصائص العجين ومقدار لزوجته، وتحمله للحرارة؛ كل هذه الأمور

تستلزم مرافقة لصيقة لمن تتقن الحرفة. إن الخبرة في مجال الخزف مهمة صعبة تدمج مجموعة من العناصر: عنصر الإنسان وهو الأساس، والتفاعل بين المعلمة والمتعلمة يساهم في نقل رسائل ضرورية لكسب المعرفة، فالمتعلمة لا تترك في ذاكرتها سوى ذكرى هذا التفاعل، والذي تتأثر به لوحده دون تقييم أو استحضار للمواضيع الخارجية. وتختلف المنتوجات الحرفية ومواد تشكلها من مجموعة إلى أخرى، وقد أثار هذا التمايز اهتمام الباحثين منذ فترات قديمة، خاصة لدى المهتمين بالحقلين الأركيولوجي والأنثروبولوجي؛ حيث تحمل الكثير من المعتقدات والتقاليد، وكذا العمق التاريخي للقبيلة. يقول المؤرخ Gabriel Camps "إن البربر القدامى كانوا يعتقدون أن جزءا روحيا أو نفسا من الحياة يأخذ شكل قارب رمزي، أو يكون مصيره كطائر في الفضاء، أو كجوال فوق أرض منبسطة يلاقي الآلهة في عالم آخر" (Camps, 2007: 238)

تنقل النساء الريفيات التقنيات المرتبطة بصناعة الفخار إلى بناتهن، حسب الخصائص التي تميز كل قبيلة، وتتكرر نفس العملية مع باقي الحرف، مثل الزربية والحلي وكذلك أشكال ورموز الوشم التي ارتبطت معانيها بدلالة الخصوبة والإنجاب (Marti, 2009: 33). ويبقى الفخار بمنطقة الريف أهم مستودع لهذا الإرث المؤرخ بآلاف السنين والحفاظ عليه غير مضمون، لأن سلسلة الانتقال تميل إلى الضياع، بسبب القطيعة مع الحياة التقليدية؛ الأمر الذي يرتبط بضعف التواصل بين الأجيال، هذه القطيعة التي تحدث أولا على المستوى اللغوي وبعد ذلك على مستوى تناقل المعارف. وقد انتقلت بعض التعابير العالقة بالفخار إلى الاستعمال اليومي وفي السلوكات، حيث يقال مثلا "سافع لگجدور ماشا ور ترژينت رقصوع" "ΟΗΗ ΗΧΙΑΟ ΓοΓο οο +QQQΞI+ ΟΖΓεΗ" أي "تلين في معاملاتك مع الآخرين لكي لا تحسر علاقاتهم". نثرا

يبقى الفخار في الريف صناعة عائلية ومهارة نسائية بامتياز، رغم توجيهه أساسا لاستعمال أفراد الأسرة المنتجة، فإنه يبقى إنتاجا مشتركا لنساء القبيلة. (Bazzana et al, 2003: 21).

العزف والدوم:

- صناعة العزف: إلى جانب النسيج والفخار، انتشرت بالمنطقة، واختصت بها بعض المداشر دون غيرها مثل أدوز في قبيلة بقوية. ففي ترجمة للشيخ الحاج يحيى بن مخلوف، يقول البادسي: "جئت يوما إلى مسجدي لأصلي صلاة المغرب فوجدت فيه رجلا مسافرا

توسمت فيه الخير.. فأثيته بقدح جديد عملت علاقته من ضفير العزف" (البادسي:1982: 123).

- صناعة الدوم: كانت من اختصاص الرجال؛ بينما تفننت النساء في صناعة الحلفاء بمناطق مختلفة من الريف، ففي بادس مثلاً أبدعن أدوات مختلفة ومتنوعة. فبعد إحضار الحلفاء من الغابات المجاورة يقمن بتطويعها، عن طريق ضربها ودكها على صخرة بعصا غليظة وصباغتها بألوان مختلفة حسب الحاجة. بعدها يصنعن منها أدوات متنوعة حسب الحاجة.

إن الحديث عن التناقل الثقافي الفني عند النساء في مجال الخبرات الحرفية، يحيل على موضوع جمالية فنون الهامش بالعالم القروي، التي تستمد رمزيتها من أعماق الرمزية الكونية. فالفخار يدل على العلاقة بين الأرض والسماء، بين الطين والأم التي هي الأرض؛ ولهذا الفن أيضاً خاصية تجريدية تكمن في استعمال أشكال هندسية أولية، خطوط وأشكال، واختيار الألوان بشكل طبيعي من النباتات والمعادن؛ ويرتبط الإنتاج الفني في عمقه باللاوعي الجماعي. فالفنان الحرفي مرتبط عضوياً بجماعته، حيث تنتظم في عمله الأشكال والرموز الجماعية، وحتى الكونية بطريقته الخاصة (بوكوس 2016: 60-61).

تحدث Dobrovolski عن الوسائل التي تستعملها الثقافة القروية لتحافظ على استمرارها: منها الأصوات التي تلقن عبر السمع، وكذلك عرض الأعمال، ويكون في هذه الحالة اتصال مباشر بين الأشخاص، والوسائل الصالحة لاستمرارية الأفكار والعطاءات الفنية للمجتمعات كالكتابة والمطبعة والموسيقى، وهذه الوسائل تخلق اتصالاً غير مباشر وغير شخصي. (فرحات 2007 : 43).

يرى أركون أن النساء ينقلن ثقافة من الدرجة الثالثة، بعد الثقافة العلمية والثقافة الشفهية التي تنتشر في المجتمع الذكوري؛ وهناك بعض القيم تكون المرأة أسهل، ويتم تناقلها من طرف الرجال. لذلك تبقى المكانة الخاصة للمرأة في شبكة التناقل القيمي والمعايير الاجتماعية محفوظة (Bourqia, 1998 :38). حيث تكون عبارة عن معجم منفتح من الحكايات والأمثال؛ وعلى الرغم من التكرار والتقليد المصاحب لهذه العملية والذي ينحو نحو إعادة الإنتاج ومراقبة المعاني، إلا أنها تندرج في الثقافة التي تضمن لها الاستمرارية، وبالتالي فهي العصب في تناقل الذاكرة المجتمعية. هكذا تكون المرأة قد ساهمت في الحفاظ على مجموعة من الفنون؛ والتي لعب فيها الفضاء الخاص للمرأة دوراً مهماً، حيث التعبير بكل حرية أثناء مزاولتها لهذه الحرف (Vandenbroeck, 2000 :16). فالتناقل إذن في مجال الفخار وكذا في جميع الحرف يتم عن طريق المشاركة وعن طريق النقل أو التناقل الشفاهي (Fili et (Benhima, 2005 :48

ساهمت المرأة في استمرارية العادات والتقاليد الاجتماعية عبر التنشئة الموجهة للأطفال والإصرار على إعادة نفس أنماط التفكير والسلوك، هذا السلوك المنغلق والمحافظ للمرأة كان وراء صمود وبقاء عدد كبير من القيم الثقافية المرتبطة بدورة الحياة، من زواج وحمل وولادة وتنشئة ووفاء، وكذلك كل ما يرتبط بالتصورات والذهنيات، وكل ما يستتبعه ذلك من التعبيرات الفنية والفرجوية وكذلك مظاهر الحزن. وساهم في هذه العملية مرتكز الفصل بين الجنسين. إن الفحص الدقيق لأساليب نقل الخبرات في المجتمعات التقليدية، يدلنا على أن عملية الانتقال تسمح لكل متعلم بالوصول إلى الذاكرة الجماعية لمجموعته وإثرائها والمشاركة الفعالة في حفظها. إذن فتعلم المهارة يتم بشكل غير واعي تقريبا مثل اكتساب اللغة الأم، فالأطفال في كل مجموعة يستوعبون ممارسات مثلها مثل الحرف.

يرجع الفضل للنساء بالدرجة الأولى في المحافظة على التراث، سواء اللغة أو التراث الأدبي الشعبي أو مجموعة من التقاليد والعادات والخبرات المختلفة؛ إذ تكلفن بالمحافظة على التراث الأدبي الشعبي الشفوي، وسهرن على نقله إلى أبنائهن وأحفادهن، عبر الحكى والقص الجماعيين والذي كان يتم ضمن طقوس وأعراف خاصة، تضمن الإنصات والمتابعة والتمثل للقيم المتداولة في القصص والحكايات الشعبية. وقد ساهم هذا التراث المحكي في نقل القيم المرتبطة بالثقافة الأمازيغية، وفي تهيئ الأطفال لمواجهة مشاكل الحياة، وتوسيع خيالهم ورصيدهم اللغوي. غير أن هذا الدور بدأ في التراجع مع الدخول المكثف لوسائط الإعلام مثل الإذاعة والتلفزيون، وفي الوقت الراهن مع شبكة الإنترنت وشبكات التواصل الاجتماعي. أمام هذا الواقع نؤكد على أهمية البحث في هذا التراث النسائي الذي يندثر بسبب الإهمال الذي يطال أيضا منتجات الحرفية التي تعبر عن أصالة المجتمع، وتجسد عمقه الثقافي والتراثي.

البيبلوغرافيا

المصادر

البادسي، عبد الحق بن إسماعيل، (1982)، المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق سعيد أحمد أعراب، الرباط، المطبعة الملكية.

البرزلي، أبو القاسم بن أحمد، (2002)، جامع مسائل الاحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، تقديم وتحقيق محمد الحبيب الهيلة، بيروت، دار الغرب الاسلامي، الطبعة الأولى، الجزء الثاني.

- البكري، أبو عبيد الله، (1992)، **المسالك والممالك**، تحقيق وتقديم وفهرسة، أندري فان ليوفن وأندري فيري، تونس، الدار العربية للكتاب، الجزء الثاني.
- ابن خلدون، عبد الرحمان، (بدون تاريخ)، **المقدمة**، بيروت، دار الجيل.
- كاربخال، مامول، (1984)، **إفريقيا**، ترجمه عن الفرنسية، محمد حجي وآخرون، الرباط، مطبعة المعارف الجديدة.
- الوزان، الحسن، (1983)، **وصف إفريقيا**، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، بيروت- لبنان، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية.

المراجع

- أوسوس، محمد، (2007)، **دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي**، الرباط، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة الدراسات والأبحاث رقم: 6، مطبعة المعارف الجديدة.
- التوفيق، أحمد، (2011)، **المجتمع المغربي في القرن 19، إينولتان 1850-1912**، الدار البيضاء، منشورات كلية الآداب بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم: 63، الطبعة الثالثة، مطبعة النجاح الجديدة.
- بوكوس، أحمد (2016)، **الهيمنة والاختلاف في تدبير التنوع الثقافي**، الرباط، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة الدراسات والأبحاث رقم: 56، مطبعة المعارف الجديدة.
- تاوشخت، لحسن، (2008)، **عمران سجلماسة، دراسة تاريخية وأثرية**، الرباط، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، الطبعة الأولى.
- دندش، عصمت عبد اللطيف، (2009)، **المرأة بين التراث والمعاصرة، قضايا وبحوث**، تونس، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى.
- دنيس، كوش، (2007)، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة منير السعيداني، مراجعة الطاهر لبيب، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى.
- فرحات، المصطفى (2007)، **طقوس وعادات أهل "أبزو"**، الرباط، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة دراسات وأبحاث رقم 3، مطبعة المعارف الجديدة.

علاش، صباح، (2011)، "الفخار النسائي بالريف بين الأصالة والحماية: قراءة أولية في تجربتين محليتين"، ضمن "التراث الثقافي المادي: الفنون الزخرفية"، مجلة أسيناك، عدد 6، ص 37-50، الرباط، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة.

Amahan A. (2011), « Le tapis », in *Arts et Architecture Amazighes du Maroc*, Rabat, publications de l'IRCAM, Editions la Croisée de Chemins, p.122-149.

Amahan A. (2012), « Mémoire et savoir-faire dans le Rif : le cas de la poterie », in *Rif, les traces de l'histoire*, Actes du colloque : Patrimoine culturel du Rif : Quelle muséographie, Casablanca, Editions La Croisée de Chemins, Conseil National des Droits de l'Homme, p.183-198.

Basset, H. (1922), « Les rites du travail de la laine à Rabat », *Archives Berbères*, Paris, Emile Larose, Vol II, p.139-160.

Bazzana, A. et al. (2003), *La mémoire du geste, la poterie domestique et féminine du Rif marocain*, Paris, Maisonneuve et Larose.

Berrada, H. (2001), *La poterie féminine au Maroc*, Casablanca, première édition.

Bourqia, R. (1998), « Université : rapport de genre et production du savoir. Esquisse d'une réflexion », in *Pensée et Histoire*, Mélanges offerts à Manuel Weischer, Rabat, publications de la FLSH Rabat, p.33-46.

Camps, G. (2007), *Les berbères : Mémoire et identité*, Préface de Salem Chaker, Editions Le Fennec, Actes Sud.

El Bouhsine L. (2005), « Les Métiers Feminins au Maroc médiéval », in *Images de femmes, Regards de société*, Casablanca, Editions La croisée des chemins, p.67-88.

Fili, A. et Benhima, Y. (2005), « La culture matérielle du Maroc : processus d'évolution et perspective de recherche », in *Moroccan History : Defining New Fields and Approaches Proceeding of the First Moroccan*, Rabat, El Maarif Al Jadida, p.38-50.

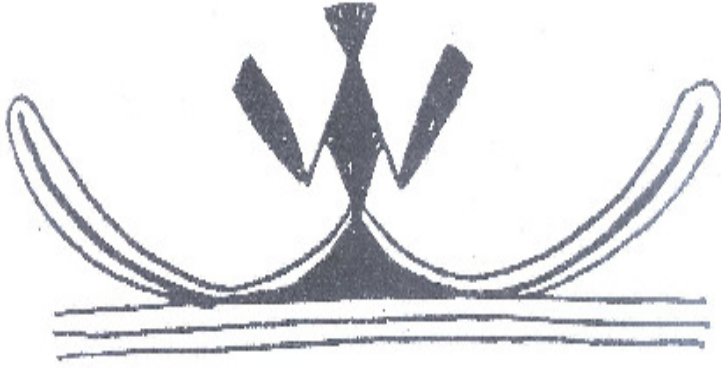
Matos, M. J (2013), « La simpoligia en la ceramica femenina rifenya », in *Colleccio M.J .Matos -J. Wagner, edita Ajuntament de Vila-real. Regidoria de Museus*, p.29-40.

Pascon, P. et Der Wusten, H. (1983), « L'artisanat », in *Les Beni Boufrah, essai d'écologie sociale d'une vallée rifaine*, Rabat, p.207-213.

Romero, M. (2009), *El Rif de Emilio Blanco Izaga, trayectoria militar, arquitectonica y etnografica en el Protectorado de España en Marruecos*. Melilla, Ediciones Bellaterra.

Vandenbroeck P. (2000), *Azetta, L'art des femmes berbères*. Ludion, Gand Amsterdam/Flammarion Société des Expositions du Palais des Beaux –ARTS de Bruxelles.

الملحق



الزخرفة المجسدة على الفخار بمنطقة الريف والموجودة على فخار فينيقيا



(الصورة 2) ثاغسارث: تصوير صباح
علاش، الفضاء التابع لمندوبية الصناعة
التقليدية بمدينة الحسيمة 2010



(الصورة 1) ثاقجارث ن ثناين بيودهان:
تصوير صباح علاش، الفضاء التابع لمندوبية
الصناعة التقليدية بمدينة الحسيمة 2010

صباح علاش



(الصورة 3) اقشورور: تصوير صباح علاش، الفضاء التابع لمندوبية الصناعة التقليدية
بمدينة الحسيمة 2010



(الصورة 5) اغاراف: تصوير صباح
علاش، نفس الفضاء 2010



(الصورة 4) تاگمبورث: تصوير صباح
علاش، نفس الفضاء 2010

الإبداع الفني والأدبي مجالاً للتناقل تجليات في التداول الأمازيغي

أحمد المنادي

المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

Le présent article traite la transmission comme l'un des mécanismes de la continuation des genres et des formes autant artistiques que littéraires et leur transmission d'une génération à une autre. Et ce, à partir des cas et exemples qui reflètent l'intérêt que les Amazighes accordent au fait de doter leurs descendants de savoir-faire, d'expertises et de dons créatifs, investissant en cela les potentialités matérielles et morales que permet le système de communication dans la société traditionnelle orale. Cet article essaye également de tirer au clair la conscience que les Amazighes ont de l'importance des formes d'expressions artistiques dans la transmission, horizontale et verticale, de la production des symboles et des valeurs de la société où, par exemple, la poésie, le conte ou la chanson devient le moyen pour transmettre divers savoirs : religieux, historiques, éducatifs, etc.

1. التناقل: تحديد وتأطير

يندرج موضوع هذا المقال في نطاق اهتمامنا بالآداب والفنون الأمازيغية، من جهة كونها موضوعاً للتفكير والتأمل، ومجالاً لإنتاج الخطاب، وتحديد الخطاب الواصف، الراصد لبعض الظواهر الملازمة لهذه الآداب في بعديها الفني والوظيفي. فالنسق الاجتماعي والثقافي المؤطر لنشوء الإبداع الأمازيغي وتشكله، يجعل الفن والإبداع عموماً ممارسة مُركّبة يتقاطع فيها الجمالي مع جوانب أخرى من الحياة العامة والخاصة، للفرد والجماعة، مما يجعل الأثر الفني أو الأدبي نصّاً يوازي المجتمع، يتموّج بتموج تضاريسه، وتتفاعل كيميائوه بتفاعل كيمياء المبدع داخل نسقه. ويؤشر الوضع الاعتباري للمبدع في وسطه الاجتماعي - ونقصد هنا المجتمع الأمازيغي الموسومة ثقافته بالشفاهية - على مكانة خاصة لا يماثلها سوى وضع النخب التي تستمد قيمتها مما تتمتع به من سلطة (دينية، سياسية، معرفية...) في الهرم الاجتماعي.

ولاشك في أن المبدع الأمازيغي كان يستشعر بشكل دائم أهمية الأدب من حيث نوعه ووظيفته، وما يمكن أن ينهض به من أدوار على مستوى تشييد الإنتاج الرمزي والقيمي للمجتمع. في هذا السياق العام، يمكن الوقوف على مسألة التناقل *transmission* بوصفها آلية جوهرية في ضمان استمرار النوع والوظيفة في المجال الفني والأدبي الأمازيغي، اعتمادا على عملية استقصاء النماذج الدالة على الوعي بأهمية آلية التناقل في المجال الأمازيغي، ورصد بعض التحليلات التي تُظهر فعاليتها على المستوى التداولي.

ونفترض بدءا أن المجتمع الأمازيغي غني بنماذج التناقل في ميادين الحياة المختلفة، خاصة في ما يتصل بتناقل الفنون والمهارات والخبرات والأنظمة الرمزية، أفقيا وعموديا. وبالموازاة مع وجود أشكال التناقل المتنوعة، والوعي العميق بأهميتها في البناء الاجتماعي عامة، ثمة تحديات وعوامل تضع هذه النماذج التقليدية من التناقل أمام تحدي الفعالية والصدوم والاستمرارية، في ظل مجتمع يتأثر بتحولات العالم المادية والقيمية.

فالتناقل عملية تمرير ونقل قصديٍّ لمضمون ما (فنون، مهارات، قيم، رموز، نصوص، معلومات...)، تتم بين أشخاص أو أجيال أو ثقافات أو أزمنة أو فضاءات أو أنظمة... وتنوع مجالات التناقل بتنوع المضمون: الثقافة، البيولوجيا، المعلومات، عالم الاتصالات، المجال العسكري... فسيرورة *le processus* التناقل تشكل لحظة الوصل بين الماضي والمستقبل، مما يعني أنها عملية تُنجز في إطار زمني معين، وتقتضي مستوى من الوعي بها وبما تستلزمه من قواعد خاصة حين يتعلق الأمر بتناقل الأنظمة الرمزية داخل نسق ثقافي ممتد في الزمان وفي المجال. ويعني هذا أن سيرورة التناقل ليست مجرد نقل أو امتلاء بالمعنى الحرفي، وإنما هي بحث دائم عن استمرار المضمون وتمدده وضمان تمكين الآخر منه. وبهذا المعنى تنحاز سيرورة التناقل إلى بقية الأنظمة المولدة للعلامات في المجتمع: تناقل خبرة معرفية أو فنية بمثابة إعادة إنتاج لتلك الخبرة في سياق تداولي محكوم بمؤثرات المجال.

وإذا أنعمنا النظر في التاريخ الثقافي والاجتماعي للمجتمع الأمازيغي، نجد أن مختلف الأنظمة الرمزية والمادية التي ينتجها الإنسان، والتي تؤطر حركته في المجال، تكتسي صفة الديمومة والاستمرار بشكل ينعكس عن وجود حالة من التضامن والتماسك الاجتماعيين بين الأجيال، بحيث يحرص السابقون على تنقيح ممتلكاتهم الرمزية والمعنوية إلى اللاحقين، ضمانا لاستمرار الرؤى والقيم والأشكال والأنواع... وفقا لما تقتضيه سياقات التناقل وشروطه التاريخية والاجتماعية. ولَمَّا كان اهتمامنا سينصب في هذا المقام على التناقل في مجال الإبداع الأدبي والفني، فإنه لا ضير من الإشارة إلى أن مجالات التناقل ونطاقاته في التداول الأمازيغي

شئى، يتصل بعضها بالمعارف التي تساعد في إقامة العمران (بالمعنى الخلدوني)، والبعض الآخر يتعلق ببناء فكر أو خيال الإنسان.

ويبدو أن مجال المهارات والخبرات والحرف في المجتمع الأمازيغي هو مجال التناقل بامتياز: فمهارات الصناعات اليدوية وخبراتها، بمختلف أنواعها وأشكالها، يتم تمريرها للغير بواسطة التعلم والدربة والممارسة. ولأن الأمازيغ حريصون على استمرار نظامهم القيمي والرمزي في المجتمع فإنهم يعمدون إلى جعل منتوجاتهم الفنية المادية، كالزراي مثلا، حاملة للأشكال والرموز الدالة على ثقافتهم أو هويتهم أو رؤاهم¹. بل إن العمارة عموما (سواء في إطار نظام جماعي "القصور" *Iqsur*، أو المساكن الفردية) اندرجت ضمن صيرورة *le devenir* التناقل، بحيث لا تخلو بدورها من مؤشرات دالة على قيم الأمازيغ وتمثلاتهم للعالم²، باعتبار أن هذه الأشكال الرمزية في نهاية المطاف ليست سوى وسيط بين الإنسان والعالم بتعبير الفيلسوف أرنست كاسير *Ernst Cassirer*. إن مجموع هذه المحمولات المرتبطة بالمعارف والرموز تضعنا أمام سيموزيس دلالي³ *sémiose/semiosis*، بالنظر إلى أنها علامات تؤوّل ضمن صيرورة تناقلية تخضع للإنتاج والتشفير *codage* وعملية الفكّ (فكّ التشفير) *décodage*.

وكما يتم تناقل الخبرات والمهارات، يتم أيضا تناقل الأشكال الرمزية المعبرة عن المتخيل الجماعي للأمازيغ شفاهة، كما هو الحال بالنسبة للحكايات أو السرود الشفاهية. ويعدّ الوسط الأسري الفضاء الأمثل لتناقل هذه السرود: فالجدات يحرصن على تنقيح الحكايات إلى الأبناء والأحفاد، في مجال حميمي (البيت) يتم فيه التواصل الثقافي والاجتماعي والنفسي بين ثلاثة أجيال في الغالب، يجسدها كل من الجد/الجددة والأبناء والحفدة، ووفقا لعادات وطقوس تشكّل سنن تلقّي الحكّي في التداول الأمازيغي⁴. وبفضل هذا الفضاء وما يكتنفه

¹ على اعتبار أن الأشكال، في إطار نظرية الجشطالت أو نظرية الأشكال، تعكس منظور أصحابها ورؤيتهم إلى الأشياء. يمكن العودة هنا إلى المقاربات التي تركز على العلاقة بين الأنماط التعبيرية البصرية والخطاب اللغوي، من قبيل دراسة المرجوح محمد الماكري "الشكل والخطاب - مدخل لتحليل ظاهراتي"، منشورات المركز الثقافي العربي، ط 1 سنة 1991.

² في سياق النظريات والاجتهادات التي تختص في تفسير الأشكال والرموز والأيقونات البصرية، وتأويلها وتأويلا يربط بينها وبين نظام الثقافة والقيم في المجتمع، نُحِيل على الدراسة القيمة التي أنجزها بيير بورديو *Pierre Bourdieu* حول المسكن لدى المجتمع القبائلي بالجزائر، بعنوان *La maison ou le monde renversé*. ففيها يؤوّل العلاقة بين شكل المسكن وهندسته الداخلية ومعمارته من جهة وبين القيم والثقافة السائدة في المجتمع من جهة أخرى. يراجع:

Pierre Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle, Editions du Seuil, 2000, pages 71, 72 et 73.

³ يندرج هذا المفهوم في صلب نظرية العلامة، ويدل على صيرورة تشكّل المعنى أو الدلالة من منظور شارل ساندرس بورس *Charles S. Peirce*.

⁴ تكاد تكون هذه المسألة مشتركة بين كل الشعوب والثقافات، خاصة في المجتمعات القروية.

من قواعد التلقي، تمكنتُ ذاكرة الأمازيغ من حفظ سجلات مهمة وغزيرة من الحكايات الشفاهية التي رسمت جزءا من تاريخ المتخيل الأمازيغي. ومما يزيد الحكايات أهمية على مستوى التناقل أنها ليست مجرد سرود للتسلية والمتعة، وإنما هي نظام ناقل لقواعد المجتمع وقيمه، ينطوي على وظيفة اجتماعية تستفيد من عناصر التأثير المصاحبة للحكي وفعالية خطابه الساحر.

لم يكن التواصل الشفاهي الأداة الوحيدة المهيمنة على نسق التناقل في مجال الثقافة الأمازيغية، بل كانت الكتابة أيضا وسيلة حاضرة في هذه السيرورة، خاصة لدى النخب الدينية والعلمية خلال القرون الماضية. نحيل في هذا السياق على النصوص والمعارف المحمولة في المخطوطات الأمازيغية، باعتبارها من الحوامل المهمة في تناقل المعرفة بمختلف فروعها، مع الإشارة إلى أن المادة المحمولة في مجملها كانت تُتداول شفاهة في الأوساط الأمازيغية. ولولا هذه المخطوطات، التي تُعد بحق وسيلة للتواصل والتناقل الثقافي، لاندثر الكثير من متون الثقافة الأمازيغية بفعل التحولات الثقافية والاجتماعية التي أثرت بشكل عميق في بنیان العلاقات بين أفراد المجتمع، خاصة في البيئات القروية. ولعل أدبيات التلقي في الوسط التقليدي الأمازيغي تعكس الوظائف الاجتماعية والبيداغوجية التي اكتسبها المخطوط في ضمان التناقل، وتحسير أوصال المعرفة بين الأجيال داخل مؤسسات التلقي (المساجد، الزوايا، المدارس العتيقة، مجالس العلم والمذكرات، بيوتات الفقهاء والعلماء والصلحاء...)⁵.

ومما يسترعي الانتباه في التراث الأمازيغي الفني والأدبي، أن التناقل يحضر بوصفه آلية تتأسس عليها حياة الإبداع والفن، من جهة الحرص على استمرار الأشكال والأنواع ومقاومة تلاشيها، ومن جهة التواصل بهذه الأنواع أو تناقل المعارف والخبرات بها. ولولا ما أبدعه الأمازيغ من وسائل وأشكال تضمن ديمومة التناقل لتوقفت الكثير من الأنظمة الناقلة للقيم والرموز في المجتمع، وفي مقدمتها أنظمة الشعر والحكي على سبيل التمثيل لا الحصر.

⁵ كثير من النصوص المؤسسة للثقافة الدينية في الوسط الأمازيغي، تم تلقيها وتناقلها في هذه الفضاءات العامة والخاصة، عبر آليات الاستماع والقراءة الجماعية والتحفيز والشرح والترجمة والتعليق. وكان المخطوط أداة فعالة في ضمان هذا التناقل. ويمكن الإحالة هنا على تقليد "الإجازة" الذي يسمح للمتلقين بممارسة وظيفة تنقل وتناقل ما تلقوه من شيوخهم إلى الآخرين.

2. الإبداع موضوعا للتناقل

1.2. في الحرص على استمرارية النوع

1.1.2. التلمذة وتناقل النوع

تمثل مسألة التلمذة أو تعلّم النوع الشعري مظهرا من مظاهر الحرص على تناقل الموهبة الفنية والخبرة الشعرية، وتميرها بشكل واع إلى الغير أفقيا (بين الأفراد من الجيل الواحد) وعموديا (بين الأجيال). نحيل في هذا الباب على ظاهرة الأسر الفنية والشعرية التي يتناقل أفرادها موهبة الإبداع ويتوارثونها عبر آليات التلمذة والتعلّم والدُّربة والممارسة. نذكر منها: أسرة وُلحاناني بمنطقة طاطا، المكونة من الشعارين عمر وُلحاناني الأب، وبوسلام وُلحاناني الابن؛ وأسرة شيلوش بتامانارت (طاطا)، وتتكون من الشعارين لحسن شيلوش الأب، ومبارك شيلوش الابن؛ وأسرة بيضني بإسافن (طاطا)، وتتكون من الشعارين محمد بيضني الأب، وعلي بيضني الابن؛ وأسرة جاجا بسكتانة (إقليم مراكش)، وتتكون من الشعراء لحسن جاجا الجد، ومحمد جاجا الأب، ولحسن جاجا الحفيد؛ وأسرة برغوت (الناصري) بمزوضة (إقليم شيشاوة)، وتتكون من الشعراء محمد الناصري الجد، وعمر الناصري الابن، والمختار والحسين الناصري العمّان، والحسن وإبراهيم الناصري الحفيدان؛ وأسرة أساكني (إقليم تارودانت)، وتتكون من الشعراء الحسين أساكني، وحماد أساكني العم، وعلي أساكني الأخ، وحديجة تاساكيت بنت الأخ... ويبقى أبرز مثال يمكن الاستدلال به في الحرص على تناقل فن الشعر وتمكينه في نفوس أفراد الأسرة بأجيالها المختلفة، أسرة أيت ئغيل بأقا جنوب المغرب. امتد الشعر في هذه الأسرة عبر ثلاثة أجيال، يمثلها:

- **حمّاد وعلي ئغيل الجدّ**، الذي عاش في القرن التاسع عشر، وعُرف بملاحمه الشعرية الموثقة للمعارك والأحداث الاجتماعية في عهده. من أشهرها خراب مدينة تامدولت بأقا، والحرب بين قبيلة تازروالت وقبيلة أولاد جرار سنة 1874م، وعام الجماعة سنة 1878م، والمعركة الواقعة بين أكرّض والقصبه سنة 1882م، ومعركة ثشت سنة 1900م...⁶ توفي سنة 1912م، عن سن قاربت المائة عام.

⁶ لمزيد من التفاصيل، يمكن الرجوع إلى دراسة لـ "Kenneth Brown" بعنوان "Violence and Justice in the Actes du premier Sûs: A Nineteenth Century Berber (Tashelhit) Poem"، منشورة في كتاب "congrès d'études des Cultures Méditerranéennes d'influence Arabo-Berbère" تنسيق

- **جامع بن حمّاد نغيل الإبن** ، المزداد سنة 1869م. ذكر المختار السوسي أنه "من قرية توزونين من أقاليم. نشأ في بيت شعراء متسلسلين، وقد عرفنا منهم ثلاثة حمّادا وجامعا ومحمد بن جامع. وقد رفرت عليهم رايات الشعر الشلحي حتى غبروا في وجوه مسابقيهم في ميادين الإنشادات"⁷. توفي جامع سنة 1387هـ / 1967م تقريبا⁸.

- **موحمّاد بن جامع بن نغيل الحفيد**، المتوفى بداية السبعينات من القرن الماضي. لم تكن شهرته تساوي شهرة أبيه وجدده، إلا أنه ترك بصمته في تاريخ الشعر الأمازيغي الشفوي، من خلال النصوص الشعرية التاريخية التي أبدعها، أو عبر محاورته لجليل من الشعراء المبرزين في شعر أحواش، من قبيل مبارك بن زيدة المتوفى سنة 1973م، وشاعر توزونين محمد وحمّاو المتوفى سنة 1972م... ومما اشتهر به موحمّاد بن جامع، قصيدته في رثاء مدينة أكادير والمتمحورة حول وقائع الزلزال الذي أصاب المدينة سنة 1960م، والتي دونها ووثقها كينيت براون Kenneth Brown، بعد سماعها منه مباشرة، خلال إنجازه لأبحاثه بمنطقة جبل باني سنة 1970م⁹.

وبالعودة إلى سيرة هذه الأسرة الشعرية، نجدها تجسّد نموذجا واضحا في تناقل الشعر عبر آليات يحرص من خلالها الشاعر / الأستاذ على نقل خبرته الإبداعية إلى الابن الشاعر / التلميذ. فقد كان الشاعر حمّاد نغيل، الذي اعتاد أن يجول في البلدان، فثّقام له ملاعب، يتقدّم فيها فيتلقي من قصائده، أو يُواقفُ فيها شاعرا آخر يتجاوب بديهة معه¹⁰، يحرص على تكوين ابنه جامع، وصقل موهبته الشعرية، فكان يرافقه في أسفاره وجولاته خلال الدواوير والبوادي في سوس ودرعة. فقد ذكر محمد المختار السوسي أن حمّادا "كان إذ ذاك يدرّب ولده جامعا، فيواقفه في ميدان اللعب، فيتجاوب معه حتى خرّجه شبيها له"¹¹. إن المصاحبة هنا تعبير عملي عن عادة التلمذة في ميدان الشعر، وتكون بقصد صقل موهبة الابن وجعله يواجه قدر الإبداع، خاصة حين يجد نفسه أمام الناس يتحلّقون حوله ويتلهفون لسماح شعره. فهنا يجد الابن نفسه مضطرا إلى تفجير طاقاته الإبداعية من أجل مواجهة

"Mcheline Gally"، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1973، الجزائر، صفحات 341-357.

⁷ محمد المختار السوسي، المعسول، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 1961، ج 16، ص 261.

⁸ هناك روايات أخرى تُرجع وفاته إلى سنة 1943 و1949.

⁹ كينيت براون وعبد الرحمان لخصاصي، "نكبة كل إنسان، زلزال أكادير، قصيدة أمازيغية (تاشلحيت)، مجلة المناهل (وزارة الثقافة المغربية)، عدد 64-65، نونبر 2010، صفحات 221-252.

¹⁰ محمد المختار السوسي، المعسول، مطبعة النجاح الدار البيضاء، 1961، جزء 16، ص 261.

¹¹ م، ن، ص 261.

الوضعيات الصعبة التي يوضع فيها. إنها ممارسة تتم داخل سيرورة التناقل من أجل تخريج نماذج الشعراء الذين سيحملون لواء الشعر واستمراره.

ومن مظاهر الحرص على تمرير الشعر وتوريثه للأبناء وأفراد الأسرة الصغيرة، تحويل الشاعر حمّاد ثغليل جلساته مع أسرته إلى لقاءات للتمرّن على النّظْم والإبداع، واستعمال جملة من الحيل البيداغوجية لتحفيز ذويه على نُجْح مسلك الشعر. فمما تذكّره بعض المصادر الشفاهية أنّ حمّادا جلس مع أسرته يتناولون وجبة من اللحم، فقال لزوجته وأبنائه: "من أراد أن ينال نصيبه من اللحم فعليه أن ينظّم بيتا من الشعر أو بيتين بالمناسبة". فبدأ بنفسه وقال¹²:

وانّا نكّان أمازال ياسي تانا ران

ها يّي وُسيغ ختا د آر تانا غ ئصاحان

وقالت له ابنته عائشة:

ها يّي غ دار وُزرك أ يُغ وُر ئتو واوال

وانّا نت ياطان أد وُر ئتو يازاو نس

وتلتها زوجته، فقالت:

نكي ئقاذا يّي واضو ئس ئغ ت وُر وُفيغ

نكي يودا يّي واضو نس ئلي غ أ سنواغ

وختم ابنه جامع قائلاً:

تيفيّي تكا زو د لجت كو يان ئرا نت

ئسن نيت والي ت ئبين ما ف أ نت أطان.

وثمة مجموعة من الوقائع والطرائف المستقاة من الذاكرة الشفوية لرواة شعر أسرة بن ثغليل، تشهد على المواجهات الشعرية التي حصلت بين حمّاد وابنه جامع، خلال جولائهما في المداشر والدواوير بالجنوب، وكلها مساجلات تشحذ همة الشاعر الابن، وتعمّق من ثقافته الشعرية، وتبني شخصيته الإبداعية والفنية. ويمكن الاستدلال في هذا السياق بمحاورة شهيرة

¹² ارتأينا الاحتفاظ بالنص الشعري بلغته الأصلية (الأمازيغية) دون اللجوء إلى الترجمة، وذلك حفاظاً على جمالية التعبير في اللغة الأصل، وتفادياً لما يُحتمل من إخلال بالمعاني البليغة للنص الشعري إذا ما تُرجم إلى لغة أخرى. ويسري هذا الإختيار على بقية النصوص التي ستأتي في ثنايا المقال.

بين الشعارين، شبّه فيها الأب ابنه بالدجاجة، وشبه فيها الابن أباه بالضبع، يعترف فيها حمّاد بفحولة ابنه الشعرية، وانزعاجه منه في المباراة بشكل يحمل ضمناً الإعلان عن كون ابنه صار شاعراً متمكناً لا يقوى على مواجهته خوفاً من سهام نقد الشعرية. إنها استراتيجية متميزة في جعل المرافقة والمصاحبة بين الأب وابنه فرصة لبناء دعائم شخصيته الفنية وإرسائها، وضمن انتقال القريحة الأدبية من الأصل إلى الفرع:

حماد و علي نغيل:

أعاجيبون أ ياد نثرا ما نّ وُر نتام
ثميكّ وُفولوس مزيين وُر حلين إ يات
را نّ وُكان فلاس نُضغ نكيس أس ريش

جامع و حماد:

ثميكّ وُفولوس مزيين أ نثران نغيس
أملا زا نكي تاكادا نك وُر حكمغ إ يات

حماد و علي نغيل:

أد أك نغك ربيّ أحيض أ نغي تبحمشين نك
لي غ وُر أك أ تاجات والي كُن يورون
أد سول نهضر د مدّن غ وُسرير أُر نساوال

جامع و حماد:

ميدّن شاهد أت إ بابا نس نغغ أغاراس
هاتي تكيت لواليدان نمنعا ووال
أملا د وُر غيكان رزيغ فلاك أكو راي

حماد و علي نغيل:

أعاجيبون أ ياد لخصارت نورو تنت
سول ورتا ياكّ أرومن نكيس أ غ أوال

جامع و حماد:

نكّين أ نكّان ضيّض نك غ أماس ن واول
أ غيتا غ وكا راد أس تاسيت نسرس أس

حماد و علي ثغيل:

أ تانا غ تليت أ صالم أر أون ت نقال
لي غ أغ د ثقان أد ديون وكان نتاحال
أ ماد سول ريغ أد ديون تمونغ غ وغاراس
ور أد سول ك تزيوز أبلا وانا توروت
ثما يان كُن يكوكن فكان أون تيساع

جامع و حماد:

غ أسّ تا غ راد تودوت حيلغ أضار نغ
أهانّ أف ك نشوكا دئس ريغ أد كا تاحلت

حماد و علي ثغيل:

هييا زاعما تاكادا نك أ مو يالا يان
ور أك نسكير لحساب نس غيتا غ ئساوال
مقار أ وكان تنضامن ور حلين إيات.

ومما يستوقف الباحث في ثقافة التناقل داخل النسق الأدبي والفني الأمازيغيين، بجانب هذا النموذج من التناقل الذي يتم بطريقة وراثية *héréditaire* داخل الأسرة الواحدة، ظاهرة التلمذة المرتبطة بمجموعات الشعراء الجوالين أو الروايس. فمعظم الفنانين المبدعين في مجال الغناء والشعر الأمازيغيين بسوس خاصة، مروا من تجربة التلمذة في مساهمهم الإبداعي، والتي تشكل لحظة وسيطة بين مرحلتين في العمر الفني للمبدع:

أ- مرحلة البحث الطفولي عن الذات الفنية، حيث يجد الفنان نفسه، وهو في سن مبكرة، يبحث عن إشباع رغبة دفينه في الإبداع، متلمّسا اللحظات الأولى لموهبته الناشئة، فيبحث عن المناسبات التي تجمع الشعراء والفنانين لاستراق السمع، والرغبة في التقليد...

ب- مرحلة الاحتراف، حيث تتضح معالم الأفق الإبداعي أمام المبدع، فيشرع في رسم مساره الفني وفق اختيارات واعية بشكل فردي أو في إطار جماعي.

بين المرحلتين تبرز التلمذة بوصفها علامة بارزة ودالة، تتحدد من خلال مجموعة من العناصر: الأستاذ/ المعلم، الفضاء، النظام الرمزي المؤطر للجماعة (اللغة الخاصة والعادات والطقوس المتصلة بالعالم الفني)... إن مسارات الشعراء والفنانين تكشف عن أهمية المرافقة والرفقة في تلقي الإبداع واستلهام قواعده وأساليبه وأسسها. ففي لحظة التلمذة يجد المبدع/ التلميذ نفسه منحرفاً في عملية تلقّ دائم للفن عبر مصاحبة فنان/أستاذ مشهود له بالسبق في الميدان، في إطار ثنائي أو جماعي، يضطر معه التلميذ إلى مغادرة قريته والانقطاع لطلب الفن، يرافق أستاذه في جولاته ورحلاته عبر القرى والمداشر والمدن. من هنا يبدأ اكتشاف عالم الفن وما يتعلق به من ممارسات وقيم وأخلاق وعلاقات... فتكون المصاحبة اليومية سبيلاً لمعرفة الذات، واختبار قدرتها على المضي في درب الفن بعد تلقيها مختلف الرموز والقيم المميزة لوسطه الفني والإبداعي. وهنا يجد المتعلّم نفسه منحرفاً في إطار جماعي يكفل له شروط التعلم ومقوماته، ويؤهله لكسب الصنعة وما تستلزمه من شروط بشكل أفضل:

«...l'apprentissage, au sein de la troupe, se construit de manière plus au moins formelle et comporte un certain nombre de rites et de paliers définis, par lesquels le maître transmet au disciple les règles de l'art et les éléments de base du métier.»¹³

من هذا المنطلق يدين الشعراء والفنانون لشيخوهم/أساتذتهم في تعلم الحرفة وتلقيها، ويذكروهم أحياناً بأسمائهم في أشعارهم أو في بداية تقديم لقاءاتهم الفنية مع الجمهور، كما نجد عند تلامذة الحاج بلعيد¹⁴ الذي شكّل المدرسة الأولى لتتقيل فن "تيزويسا". فقد كان الحاج بلعيد "مُعَلِّماً مشهوراً وسط الروايس في عهده. بل إن الكثير منهم تتلمذوا على يديه، حيث يكون تقديم أغانيهم عادة على الشكل التالي: الرايس فلان أمحضار ن- حاج بلعيد (أي تلميذه)... وقد أشرف منذ الحرب العالمية الأولى على تكوين عدد من الروايس وعدة أجواق موسيقية. ويستفاد من رسالة مؤرخة بسنة 1919/1338 أنه كان يتم اللجوء إليه كفنان للحصول على بعض المغنيين الأمازيغيين الراغبين في الغناء والرقص في المقاهي"¹⁵.

¹³ El Khatir Aboulkacem, « Des chanteuses et des danseuses amazighes : Vecteurs de culture en milieu urbain », AWAL, Cahiers d'études berbères, n° 40-41, 2009/2010, p 41.

¹⁴ توبي حوالي 1944م. واسمه بلعيد محمد البعقلي من قرية "أنو ن عدو" قرب مدينة تيزنيت، لكنه اشتهر بالحاج بلعيد في تاريخ الفن الموسيقي والغنائي المغربي.

¹⁵ عبد الرحمان لخصاصي، مادة بلعيد (الحاج)، ضمن معلمة المغرب، نشر مطابع سلا، الجزء 4، س 1991، ص 1336.

ونجد أنّ كثيرا ممن تتلمذوا عليه ذكروه وأشادوا به تخصيصا أو تلميحا، ومنهم تلميذه الرايس محمد بودراع¹⁶، الذي عبّر عن فضل الحاج بلعيد عليه في صورة فنية بليغة، قياسا على العلاقة التي تجمع الطالب المتعلّم بالفقيه المعلم، يستعرض عليه أشعاره ليقومها ويقيّمها، مشيدا بنهجه الشعري الذي يستلهم منه فنّه وإبداعه:

أ طالب تئاران أها تألّوحت نئو سّغر نت
تئا غ كيس ئفرغ وّكّماي نالس أس أر د ئصلح
أ سيدي لحاج أك ئصلح ربّي تاروا د وّقبيل نك
ها داغ يان لميتال وّفيغ ئن كيس أيدا ريغ
ئكان يا(ن) لكتاب وّر ئتمحاون وّلا تبالان
وّران كيس ئكّماين س ئدامن نئو د وينئون.

ومن النماذج الأخرى التي يمكن الاستشهاد بها في هذا السياق، وهي من الشعر الحوارية المرتبط بفن أحواش، الشاعر مبارك وّشيلوش¹⁷ الذي حرص على استحضار مُلهمه وأستاذه في الإبداع، سيدي علي وّالصديق¹⁸، في إحدى المحاورات الشعرية بينهما، لما قال:

سيدي علي وّ صديق أكوراي نك ئسدرس أغ
وّسيغ نيت لهم أد وّر ئتالس ئلي غ تن شّيغ

فأجابه سيدي علي وّ صديق، قائلا:

ئميكّ ن وّكوراي ن وّلمود ئروا باهرا ئ يان
ئران أ ئسكاذا تيگورويون غ ئسضار نسنت.

وإذا كان من عادة بعض الشعراء أن يستفتحوا إبداعهم بمُلهمهم الروحيين المفترضين من أولياء صالحين/ ئكّزامن يرقدون في أضرحتهم ومزاراتهم، فإن بعض هؤلاء المبدعين يأبى إلا أن يخرج عن هذا "المعيار" مستبدلا به ذكر أستاذه الحقيقي المائل في الواقع، كما في إحدى

¹⁶ من قبيلة سموكن بتامانارت إقليم طاطا. تلميذ الحاج بلعيد وعلم أعلام جيل المؤسسين لفن رّوايس. توفي أواسط القرن العشرين (1951 تقريبا).

¹⁷ من قصبة أيت حربيل بتامانارت، إقليم طاطا.

¹⁸ الشاعر علي وّصديق من مواليد سنة 1953 بدوّار آيت ويدين ئردار، أيت علي، قبيلة ئلالن التابع لإقليم تارودانت. وهو من الشعراء المشهورين في شعر أحواش/أنعبار بسوس.

المحاورات الشعرية للشاعر محمد وحمّو الذي أخذ الشعر وتعلّمه من أستاذه جامع بن نغيل، يقول:

توين مدّن تيغرسى س وايبيرغ¹⁹ أويغ تنت نكين
د جامع و حمّاد أد أغ ئمال تيسوغلايين²⁰.

وتجدر الإشارة إلى أن مسألة التعلّم هذه²¹، سواء عند الشعراء الروايس أم عند شعراء أحواش، لا تتم إلا في إطار من الأخلاقيات التي تشكّل ضمانات من ضمانات الرغبة والاستمرار في تعلّم الفن واستلهامه. إنها عملية مرهونة بجملة من الشروط والمواصفات²² يمكن اختصارها في:

- القابلية للإبداع، وعادة ما يصطلح عليها ب"هاوا"؛
- الثقافة الأخلاقية (الانضباط، احترام الأعراف الاجتماعية، المواظبة...)
- اللباس المنسجم مع الأزياء المعتمدة في مجال الفن الأمازيغي / تيملسيت ن رّايس د وّنظام (تاجلاييت، ئدوكان، لكّميت...)
- الرفقة الدائمة للأستاذ/ شّيخ ن وّمارك؛
- القابلية للاندماج في مجتمع الفن (مجموعات رّوايس أو ئنصّامن) بما في ذلك استيعاب لغته الخاصة والمغلقة.

2.1.2. فضاءات التناقل

إن ظاهرة التلمذة والأستاذية في الفنون الأمازيغية عامة بما فيها الشعر والغناء الأمازيغيان، والتي مثّلنا بنماذج منها، لا تنفصل عن بُعدٍ آخر في العملية يتعلق بالفضاء، فضاء التعلّم أو التلقي الذي طبع بدوره ذاكرة أجيال من الشعراء والفنانين الأمازيغ خلال القرن العشرين

¹⁹ قرية قرب تافراوت، إقليم تيزنيت. بها ضريح الفقيه سيدي مولاي الحاج.

²⁰ نوع من القصائد الطويلة تصف أحوال المجتمع، وهي قريبة من "ناماوشت" في اللحن. وتعد من الأنواع الشعرية المنقرضة كلياً في ساحة فن أحواش جنوب المغرب منذ أواسط القرن 20م.

²¹ للمزيد من التفصيل في ما يخص موضوع التلمذة عند رّوايس، يمكن الرجوع إلى:

El Khatir Aboulkacem، مرجع سابق، ص 41.

²² استنتجنا هذه الشروط من حواراتنا مع بعض الممارسين لفنون تيرويسا وأحواش...

أساسا. في هذا الإطار، ثمة حَيِّزان مكانيان أساسيان ينطويان على أبعاد بيداغوجية وسوسولوجية، يحضران عند كل حديث عن مسارات التناقل في ذاكرة الفنون الأمازيغية. يتعلق الأمر بالبيوتات الخاصة وبفضاء الحلقة.

أ- البيوتات الخاصة:

شكّلت بيوت بعض الفنانين الرواد فضاء لاستقطاب المبتدئين في الفن واحتضانهم وتعليمهم الصنعة وقوانينها، فصارت بمثابة مختبرات لتهيئ الأجيال الفنية وتأهيلها، قصد بناء مساراتها انطلاقا من المدينة. في هذا الحيز الفضائي يتلقون، بجانب قواعد الفن، الأساليب الضرورية في التواصل مع الجمهور ومواجهة العموم في الساحات المفتوحة وعلى المنصات والمسارح. وكان من الضروري، حسب الرواية الشفوية، أن يتعلم المبتدئ مهما كانت موهبته الإبداعية، أداء الرقص "رُكز" والنقر على الناقوس، حتى إذا أتقنهما أمكنه بعد ذلك الانتقال إلى تعلم الآلة أو غيرها. ففي بداية القرن العشرين كان الفنان رّايس ساسبو²³ يقيم في بيته بالدار البيضاء لقاءات تعليمية لـ "روايس" المبتدئين، يقدمون عروضاً في الرقص على الزليج الساحن، فيمتحن براعتهم وقدراتهم الفنية في هذا الباب. ومما جعلهم يشترطون في المبتدئ أن يتعلم "رُكز" في بداية مشواره، وخاصة حين يلتحق بالفرقة أو المجموعة الفنية، هو أن من عادات العرض الفني البداية بمقطع موسيقي صامت بمثابة مقدمة، تتخلله لحظات خاصة بالرقص "رُكز"، ينخرط فيها كل أعضاء الفرقة، فيتحتم على الجميع إتقان هذا الأمر. وتسمى هذه المقدمة بـ "الطَّيِّلة"، وعادة ما تكون إيذانا ببداية العرض الفني، في انتظار التحاق الجمهور واستعدادا للفرجة "الفراحت"، خاصة في الحلقات²⁴. وقد ورثت بعض المدن هذا التقليد فصار ذكُرها مرتبطين ببيوتات الفن والغناء كما هو الحال بالنسبة لمدينة الدشيرة²⁵، التي تُعد بحق من أهم الفضاءات التي طبعت ذاكرة الفنون الأمازيغية، وخاصة فن رّوايس. كانت تستقطب الفنانين والمبدعين الأمازيغ، يستقرون بها وينشئون مشاتل لتثقيف الفن إلى الراغبين في تعلمه وإتقان صنّعته. ولذلك كانت هذه المدينة وجهة كثير من الفتيان والفتيات الذين رحلوا عن قُراهم وأهليهم طلبا للفن وبحثا عن شيوخه وأساتذته، فوجدوا في فضاء الدشيرة بُغيتهم، فصار لجلهم باعٌ طويل في مسار الفن الأمازيغي. فالموقع الجغرافي للمدينة، وطبيعة ساكنتها المتأصل فيها الفن والغناء، وتضحية بعض أسرها في سبيل الإبداع،

²³ محمد بن لحسن المشهور بساسبو، من جيل الفنان والشاعر الحاج بلعيد. توفي سنة 1948م.

²⁴ من إحدى حواراتنا مع الفنان والشاعر أحمد المناني المشهور بمولاي أحمد إحييحي، وهي حوارات قيد النشر.

²⁵ جماعة ترابية تابعة لعمالة إنزكان أيت ملول. تتوسط مدينتي إنزكان وأكادير.

كل ذلك جعل منها فضاء راسخا في تاريخ الفن الأمازيغي بسوس. وتُعتبر أسرة أيت ومزبل بالدشيرة من الأسر التي احتضن بيئتها عددا من الفنانين، حيث كان هذا البيت "مقصدا للروايس وممارسي رقصة العوَّاد. ويُحكى أن جميع الروايس يقصدون بيت الحسين أمزبل ومنهم بوبكر أزعري، أولحوس، عبد النبي أتنان، بوبكر أنشاد، ميلود أوتازاست، عبد السلام أسكسوي...²⁶". وسيرا على نهج الجيل الأول من الفنانين الذين مروا واستقروا في مدينة الدشيرة، فإن رواد الأجيال اللاحقة لم يجدوا من فضاء يحتضن شجونهم غير هذه المدينة: محمد الدمسيري، سعيد أشتوك، جامع الحامدي، أحمد بيزماون، رقية تالبنسبرت (الدمسيرية)، مولاي محمد بلفقيه، أحمد أمنتاك، مبارك أيسار... إن زخم الأسماء الفنية التي ترسخت في ذاكرة الدشيرة وتاريخها الفني، وما عرفته من ميلاد مجموعات غنائية وفرق الرقص الجماعي، يجعل منها بحق فضاء لا محيد عنه لكل باحث في سيرورة الإبداع الأمازيغي وتناقله عبر الأجيال.

ب- فضاء الحلقة:

لقد شكَّلت الحلقة، بوصفها فضاء عموميا، في تاريخ الثقافة الشفوية بالمغرب مجالا لتلقي الحكايات والمرويات المتخيلة والغرائبية متعددة المصادر (المتخيل الجماعي المحلي، الثقافات الوافدة...)، وتقديم العروض الفنية والإبداعية (الغناء، الرقص...). التي تُتمتع المتلقين وتُشبع فضولهم الفني والجمالي، في إطار تفاعلي قوامه الفرحة والإمتاع والإبحار. وفضاء الحلقة عند المغاربة ليس وليد اليوم، بل يعود إلى قرون مضت، كما تشير إلى ذلك المصادر المكتوبة. ففي القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي، ذكر المؤرخ ليون الأفريقي (الحسن الوزان) في معرض وصفه لمدينة فاس أن بها أناسا "ينشدون في الساحات قصائد وأغنيات وتزهات أخرى لأعبين بالدف والرباب والقيثار وغيرها من الآلات، ويبيعون للأغمار أوراقا صغيرة كُتبت عليها كلمات وعبارات ناجعة في زعمهم للشفاء من كل داء"²⁷. وكانت الحلقة في نظر بعضهم مكانا مدتسا خاصا بالوضعين ومن لا أخلاق لهم. ويعزز هذا الموقف ما قاله الشيخ عبد الله بن محمد الهبطي في القرن المذكور، مستنكرا سلوك الرّفان المعروف بغنائهم ورقصه، من ذلك قوله:

²⁶ محمد والكاش، تيزويسا، الجزء الثاني، مطبعة سوس الطبع والنشر، س 2013، ص 132.

²⁷ وصف إفريقيا، الجزء 1، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطبعة دار الغرب الإسلامي، ط2، سنة 1983، ص 276.

الإبداع الفني والأدبي مجالا للتناقل. تجليات في التداول الأمازيغي

فلو رأيت أو سمعت يافلان	ما يفعلون في حضور الزفان
لديه يحضرون بالجمع الكبير	لم يبق عنه شائب ولا صغير
نساؤهم يشطحن للزفان	سمعا وطاعة لدى الشيطان
والطالب الفصيح بالدلائل	يعطي وفاء للضلال قائل
والناس كلهم له يستمعون	بغاية الفهم عليه يقبلون

وبالرغم مما يمكن أن يتصل بهذا الفضاء العام من تمثلات سلبية استنادا إلى بعض النصوص التاريخية والدينية التي تنظر إليه من زاوية أحادية، فإن الحلقة تبقى مكانا مُلهما لكثير من رواد الفنون، بل ومدرسة لتلقي الإبداع وتعلّم قواعده. في هذا السياق، يحضر فضاء الحلقة في ذاكرة الفن الأمازيغي²⁸ بكونها حيزا مكانيا وثقافيا تفتقت فيه مواهب الكثير من المبدعين، وصقل تجربتهم، وعزز قدراتهم ومهاراتهم التواصلية؛ ولذلك قلّ أن تجد من لا يدين للحلقة بالفضل من الفنانين خاصة منهم رّوايس. من هذا المنطلق، فإنها تمثل في ذهن كل فنان تجربة تنطوي على نوادر وطرائف مرتبطة بالبدائيات الأولى للفنان في مواجهته للجمهور داخل الوسط الحضري، أو ما يمكن تسميته بالخروج إلى الوجود الفني، حيث يختبر درجة ثقته في النفس، ويتدرب على تجاوز دهشته، والبرهنة على مقدرته الفنية والإبداعية.

3. الإبداع وسيطا للتناقل

إذا كان المستوى الأول في تحليلنا يتعلق بمقاربة الشعر بوصفه موضوعا للتناقل عبر حرّص الشعراء والمبدعين على تناقل النوع الشعري أفقيا وعموديا حرصا على استمرارته في المجتمع والتاريخ، فإن المستوى الثاني في التحليل يرتبط بتناول الشعر، الشعر الشفوي تحديدا، بوصفه وسيطا أو حاملا جماليا لتناقل جملة من المعارف، داخل نسق مجتمعي يطبعه التواصل الشفاهي واعتماد الذاكرة في تشكيل التوجهات والرؤى والمواقف، خلافا للمجتمعات التي تعتمد الكتابة والوسائط السمعية البصرية في تناقل الخبرات والمعارف والأخبار. وعلى هذا الأساس سنركز ونقتصر في هذا الجزء من المقال على دور الشعر الأمازيغي الشفوي في تناقل نوعين من المعارف: المعرفة التاريخية والمعرفة الدينية.

²⁸ يراجع في شأن بعض المعطيات المتعلقة بالحلقة عند رّوايس، كتاب تيرّويسا، محمد والكاش، الجزء الأول، منشورات أكادير ميديا، ط 1، س 2012، الصفحات 56-58.

1.3. تناقل المعرفة التاريخية

تمثل الذاكرة الشفوية مصدرا أساسيا، وأحيانا وحيدا، لاستقصاء المعطيات والأخبار التاريخية في المجتمعات التقليدية. وكان الشعر يحظى بمكانة معتبرة ضمن مختلف الوسائل الشفوية التي تحقق التواصل بين الناس في المجتمع، بحيث لم تقتصر وظيفته على ما هو جمالي فني محض، وإنما تجاوزته إلى وظيفة الإخبار والإعلام. وفي هذا الإطار الوظيفي لوضع الشعر والشاعر يمكن أن نفهم دور الشعراء الجوالين الذين ينتقلون من بلدة إلى أخرى ومن قبيلة إلى قبيلة، مع ما يحيط بهذا التجوال من ممارسات وسلوكات وعادات تنم عن تقدير المجتمع للشاعر وتبجيل مهمته.²⁹ وكانت التعبيرات الشفوية الأدبية والفنية وغيرها من أساطير وملاحم وحكايات وأشعار ومأثورات نثرية، موردا للمعلومات والمعطيات الخبرية التي يبحث عنها الباحث في حقول المعرفة التاريخية والاجتماعية والأنثروبولوجية... وللتذكير، فالشفوية "باعتبارها طريقة في نقل الأخبار ليست جديدة، بل هي الطريقة الأولى والعفوية في النقل، ومن خلالها بدأ التدوين التاريخي في الحضارات المكتوبة كلها"³⁰. وقد ازدادت أهمية الشفوية والمصادر غير المكتوبة قيمة في الأبحاث المعاصرة، خاصة مع نشوء ما يسمى بتاريخ الذهنيات، أو تاريخ الذاكرة، في ظل الاهتمام بترميم ذاكرة المجتمعات والشعوب، بعيدا عما رسمته التواريخ الرسمية و"السلطانية" التي تُنعت عادة بالانتقائية واللاموضوعية، أو التي تهتم بتاريخ "المركز" وتهمل تاريخ "الهوامش". وتحت ضوء هذا التوجه "لم تعد الوثيقة المكتوبة أداة وحيدة لاستخراج المعلومات والبناء عليها، إذ اتسعت المصادر مع أعمال التاريخ الجديد، بدءا من ثلاثينيات القرن الماضي وأربعينياته، لتشمل الصورة والرسم وأيَّ تعبير فني، بل أي تعبير إنساني آخر، وفي طبيعته التعبير الشفوي"³¹.

ومن هذا المنطلق النظري، يمكن اعتبار التعبيرات الشعرية الشفوية، الأمازيغية في سياق مقالنا هذا، والتي تحفظها ذاكرة المجتمع المغربي وتحتزنها صدور الحُفَّاظ والرواة، حاملا مُهمَّما للأخبار التاريخية، وناقلا للحقائق والتفاصيل التي يمكن أن تُكمل صورة ما تنقله المصادر المكتوبة. ويكفي أن يلقي الناظر نظرة أفقية على متون الشعر الشفوي، ليجدها تتناقل وقائع

²⁹ في شأن مكانة الشاعر وموقعه ووظيفته في المجتمع الأمازيغي، يراجع:

Bonfour Abdellah, *Introduction à la littérature berbère 1. La poésie*, p 39...

³⁰ وجيه كوثراني، التاريخ الشفوي، المجلد الأول، مقاربات في المفاهيم والمنهج والخبرات، إعداد وتنسيق وجيه كوثراني ومارلين نصر، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، س 2015، بيروت، ص 20.

³¹ وجيه كوثراني، م. ن. ص 20.

تاريخية وأخبارا عن الحروب والمعارك بين القبائل، أو بين القبائل والسلطة المركزية، أو بينها وبين الاحتلال الأجنبي... فهذا الشاعر حمّاد بن ثغيل (ق 19م)، المذكور آنفا، ترك نصوصا شعرية تؤرخ لأحداثٍ بعضها قديم، وبعضها الآخر يعود إلى أواخر القرن التاسع عشر الميلادي³² يتناقلها الرواة جيلا بعد جيل. من ذلك مثلا نصه الشعري الذي ينقل ماجريات إحدى المعارك القبليّة سنة 1878م بين أوتزروالت وأجرّار. ولو تأملنا مطلع النص لوجدنا أن الشاعر واع بأهمية ما ينقله في شعره بوصفه يقوم مقام المؤرخ، الناقل للوقائع، متحرّيا الصدق والدقة في ما ينقل، حريصا على أمانة النقل، وهذا مفاد قوله وهو يحثّ قريخته على النظم الشعري، محذرا إياها من الكذب في نقل الأخبار لأنه خلُق مذموم:

زايد أئمي نو غ ثوليون أرا زعم نيت
ثني لحاقّ ثمّا تيكركاس لعيوب أد كانت
يان ئسكاركسن زون وكرن لحشمت ائكّ الحال

ومما يؤكد الإحساس المنهجي بالوظيفة الإخبارية عن طريق النقل الشفوي للشاعر، إشارته إلى كونه أميا لا يقرأ ولا يكتب، ولذلك فوسيلته الوحيدة في نقل شهادته على وقائع عصره هي القول الشفوي المعتمد على ذاكرة المتلقين وحفظهم:

ؤر أكّميغ وُر أ تاراغ لبديع أد سالاغ
ئناس كاربيغ أد سرس مديغ أوّال ئمدي سرس.

وقد جاءت مقاطع النص الشعري بعد الاستهلال لترسم مشاهد المعركة بدءا بذكر أسبابها وحيثياتها، وأطرافها، والأسلحة المستعملة فيها، وصور المعاناة الناتجة عن حدتها... لينتقل الشاعر بعهدا إلى المراسلات الحربية بين طرفي المعركة، خاصة بعد أن أتهّم الجراري وعزم على الاستسلام، ثم يختم المشهد بصورة المهانة التي آل إليها الجراري كما استقدمه أعوان أكرام فقيده كما تقيد البقرة ورماء في السجن عقابا له³³.

ومن القصائد التي تعكس النقل التاريخي للخبر، عند الشاعر، قصيدته حول خراب مدينة تامدولت، الواقعة قرب أقا جنوب المغرب، وهي من مدن العصر الوسيط، أسسها عبد الله بن إدريس في القرن الرابع الهجري، وكان لها دور اقتصادي وعسكري عبر التاريخ، خاصة في عهود المرابطين والموحدين والمرينيين... نُسجت حول هذه المدينة الكثير من الحكايات

³² يراجع أحمد المنادي وإبراهيم إعزا، أيت ثغيل نموذج من بيوتات الشعر الأمازيغي، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، سنة 2017.

³³ أنظر نص القصيدة في المرجع نفسه، ص 25.

والنصوص التي تحاول التأريخ لخرابها وتدميرها على غرار عدد من المدن في العصر الوسيط³⁴. وقد أسهم الشعاع بدوره في نقل وقائع خراب المدينة والأسباب التي جعلت محمد وُعلي أمنصاك يُقبل على تدميرها³⁵... ولم تخرج قصته التي رواها بخصوص هذه المدينة التاريخية عما ترويه مجموعة من النصوص الحكائية والشعرية المتداولة في هذا الباب، مع ما تحمله من عناصر يمتزج فيها الواقعي بالغرائبي كما هو الحال بالنسبة لحكايات مدنٍ وأمصار كثيرة.

وفي سياق المعارك التاريخية بوصفها موضوعا تتناقله النصوص الشفوية، نجد قصيدة³⁶ لسليمان بن محمد بن بلعيد³⁷ من "ؤمنيل" بالأطلس الصغير، تنقل ما دار من معارك في المنطقة بين القبائل والفرنسيين (مقاومة الاحتلال الفرنسي) حوالي 1913 و1917م. إنها قصيدة تندرج في باب الملاحم الشعرية التي تنقل أحداث التدخل الأجنبي في سوس في السنوات الأولى للحماية الأجنبية، وما أعقب ذلك من مواجهة شرسة من قبيل الأهالي الذين يشهد لهم الشاعر بالبسالة والشموخ، رغم ما يملكه المحتل من عتاد حربي متطور. والقصيدة مطلعها:

بسم الله ريغ أد نظمغ إرمان أد غ لي غ
د لهول نكوتن تاكرات آياد غ لي غ
نكا د سرغ ورومي نكوان نكا د سرغ أكال
لعجب أنزا غ نكوان نزا تاوديوين
تقوغ وغلّيد أر نسيكيل ما تيدس ثلاث
يان نكان أموسلم ثقان تي د أ تيدس ثلين.

والملمحة تستغرق في ذكر الوقائع المتعلقة بـ"حركة" السلطان والتفاف القبائل حوله، وما رافق محاولات دخول الاحتلال من مقاومات بزعامة رجالات المنطقة في مقدمتهم القائد

³⁴ حول هذه المدينة من حيث تاريخها ودورها التجاري قديما، والروايات الخاصة بخرابها، يراجع:

محمد حنداين في كتابه " *Tamedoult, Histoire d'un carrefour de la civilisation maroco-touarègue* "، مطابع أبو رقراق، سنة 2008.

وكذلك محمد الحبيب نوحى، في "معلمة المغرب" مادة: تامدولت، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطبعة دار الأمان، الرباط، طبعة 2، سنة 2014، صفحة 2173-2175.

³⁵ نص القصيدة في: أيت نغيل نموذج من بيوتات الشعر الأمازيغي، م.س، ص 32.

³⁶ القصيدة، في الصيغة التي تتوفر على نسخة من مخطوطها، تتكون من 96 بيتا شعريا (نظام القصيدة ذات الشطرين). وقد نسخها السيد محمد بن الطيب بن الحاج أحمد الجشتيمي بتاريخ 28 شعبان 1380 هـ / 04 فبراير 1961.

³⁷ لم يسعفنا البحث في العثور على معطيات أو معلومات تفيد في تحديد سيرة الشاعر، باعتبار الطابع الشفوي لتناقل النص.

المدني الأخصاصي وغيره. وعلى غرار سابقه، لا يفتأ الشاعر يؤكد على مصداقية ما ينقله في ملحمة الشعرية وصحة أخباره، يتبين ذلك في تكراره لمعان من قبيل:

"عُفْر أ رِبِّي ؤ نَّاظِيم نَع نُّسَكْر دَنْب سَامِح أَسِي
غَايِد وَوَال نُّكََا صَّاحْت أَد ت نُد بِيْنَعِي."
"لغَايِدَا وَوَال غِيكَلِّي نُّكََا لِحَال أَد تِّيغ."

ويمكن التأكيد على أن وظيفة النقل والإخبار لم تنفصل عن الشعر الأمازيغي الشفوي في لحظة من اللحظات، بل كان الشاعر دوماً حريصاً على التواصل مع المتلقين بما يفيدهم ويوسع من معارفهم ومن مدركاتهم التاريخية والاجتماعية. وبذلك صار الشعر وثيقة تاريخية تمدنا بالمعرفة الدالة على ما يجري في القبائل والمدن والأمصار. فهذا شاعر من منطقة ورزازات محمد بن يحيى وتزناخت³⁸، ينقل وقائع وأحداث بمنطقة إباحان (حاحة) أيام حركة أحمد الهبية ضد الاستعمار الفرنسي، في قصيدة شعرية بأسلوب قصصي مشوق، جاء في مطلعها³⁹:

"حببيا" ن "خوبان"
نَّات أيد أس نَّان
"مسعود" أ نُّسَمَك نُّنو
أرا شرح أكيطار
وَّتات أَر "بورريقي"
"مسعود" أيد أس نَّان
أ لآلا "حببيا" سيدي لآن غ نُّسَكَرَاف
لآن أس سين لكيود
د سلسلت غ وْمَكَرَض...

إن مسألة الاعتماد على المتون الشعرية الشفوية الأمازيغية في توثيق الذاكرة التاريخية وتسجيل أخبارها أمر في غاية الأهمية بالنظر إلى مكانة الشعر عند القوم، ولموقعه في سلم المصادر التي تتناقل أحداث المجتمع وماجرياتة. ولعل هذا ما انتبه إليه مبكراً، المسؤول العسكري الفرنسي القبطان ليوبولد جوستينار Léopold Justinard (1878-1959)،

³⁸ محمد بن يحيى بن حمو. من شعراء تازناخت التي اشتهر بالنسبة إليها: وتزناخت. ولد أواخر القرن التاسع عشر في قرية تاكنكوت، ب"سيدي محمد ودريس"، وتوفي سنة 1989.

³⁹ يراجع كتاب "الشعر المغربي الأمازيغي" لعمر أمير، مطابع دار الكتاب، الدار البيضاء، سنة 1975. أورد فيه المؤلف القصيدة كاملة مذيبة بشرح واف لمضامينها والمغازي المستفادة منها.

المشهور بلقب "القبطان الشلح"، حين عبّر بوضوح عن أن الأمازيغ يكتبون تاريخهم بالأغنية/ الشعر، ومن ثم لا يمكن معرفة تاريخهم أو عقليتهم دون الاستعانة بهذا الشعر، يقول:

« On écrirait l'histoire du Sous, comme de toute le pays berbère, uniquement par la chanson. Rien ne peut mieux que ces chansons, dites dans les fêtes ou les assemblées, peindre l'esprit du pays⁴⁰ ».

أليست التعبيرات الفنية والأدبية ناقلة للتاريخ؟ بلى.

2.3. تناقل المعرفة الدينية

تميز المجال الأمازيغي، السوسي خصوصا، بإنتاج نصوص ذات وظيفة توجيهية تعليمية تثقيفية، تسعى إلى تقريب الثقافة الدينية (من فقه وعبادات) والسلوك الصوفي إلى أذهان العامة وأفهامهم؛ وكان أن ظهرت مجموعة من المنظومات الشعرية التي تفي بغرض التوعية الروحية والتوجيه العقائدي والتربية السلوكية، يحفظها الناس ويرددونها في الزوايا والمساجد والمدارس التقليدية، وفي المناسبات الدينية والمواسم وعلى الأضرحة... وبجانب هذا النوع الشعري، والذي لا يرقى إلى الشعر بالمعنى الجمالي والفني، نجد شعرا آخر مُغنى يقرضه الشعراء الجوالون وشعراء النظم الحواري، ينهض بوظيفة تنقيح المعرفة الدينية إلى المتلقين المستمعين. نحيل هنا على أحد رموز هذا النوع الشعري، الحاج المهدي بنمبارك⁴¹ في مطوّلته التي تنيف عن مائة بيت من الشعر، والتي عنوانها "تقصيدت ن لحيج" (قصيدة الحج)، يسرد فيها قصة رحلته إلى الديار المقدسة لأداء مناسك الحج. وكانت مناسبة الرحلة الشعرية فرصة لتقدّم طبيعة هذه الفريضة من الناحية الفقهية، والوقوف على مختلف المناسك التي يلزم الحاج أن يؤديها وهو يتنقل بين مختلف المزارات خلال رحلة الحج. ومما يؤكد البعد الوظيفي للشعر في مجال تناقل المعرفة الدينية، أنّ أجيالا من الأمازيغ بسوس يحفظون القصيدة عن ظهر قلب، ويُسمعونها لكل راغب في زيارة البقاع المقدسة. وقد سبق الحاج بلعيد غيره من الشعراء الأمازيغ في هذا الفن، حيث ألف قصيدة من اثنين وثمانين بيتا شعريا عنوانها "أمودّوس لحيج" (الرحلة إلى الحج)، تناول فيها بالتفصيل كل ما يتعلق بأداء مناسك الحج، وبعض

⁴⁰ نقلا عن:

Rachid Agrour, Léopold Justinard, missionnaire de Tachelhit (1914-1954), Quarante ans d'études berbères, présentation et choix de textes, Edition Bouchene, Paris, 2007, p 17.

⁴¹ شاعر وفنان من منطقة حاحا (حاحة)، ولد سنة 1936م.

الأبواب الفقهية كفرائض الوضوء وغيرها، زيادة على مشاهداته أثناء الرحلة وهو يمر عبر بلاد مصر بأهراماتها ومدنها التاريخية؛ كل ذلك بأسلوب شعري غنائي سلس. والقصيدة المعنية هنا هي التي مطلعها:

أَرِيحْلَا د لِحَابَر تُونْت أَد ت ئد فاسرغ
لفايدا هانّ أمودّو غيل وُر كِيس يضره يات
أمر لِحِيحْ، نغ نّدا يان أد د يثور غ لوالدين نّس
أ تبي نغ راسول وّلاه ملا نّس وّجادغ لمال
كرا يكان لعام نرا أد د نثور غ لّقوبت نّون
أشكو هانّ نغاراسن ران كيكان د لمال
أماصري نطّاف لباثور نس كان وُر د ئميك
وانّا تن نّسودان، وُر كصوصن غ تاضانكيوين
لبحر ن فرعون وانّا ت نّزرين أ نّهان
ليحرام أسّ تانّلكم رابع، نّفرض فلاغ
نغ نّلكم جدّا أر نّتائاي تيصومعيين
بادلن وامان، نّبادل ئبي طعام، نّبادل رّيح...

ومن الشعراء الذين وسّموا تاريخ التجربة الفنية الأمازيغية في القرن العشرين بمتموهم الشعرية التي لعبت دور الوسيط في نقل المعرفة الدينية وحمل قيمها إلى المتلقين، نجد الفنان رايس محمد بن يحيى أوترناخت⁴²، الذي كرّس جزءاً من شعره لتبسيط موضوعات الفقه ومسائله في قالب شعري موسيقي يراعي طبيعة المخاطبين وذوقهم الفني⁴³. يقول في مطلع إحدى قصائده التي يقدّم فيها بعض الأحكام الفقهية مستنداً إلى فقه الشيخ سيدي خليل⁴⁴ بوصفه واحداً من المصادر الفقهية المؤسسة للتدين المغربي:

⁴² ومما اشتهر به أيضاً قصيدته "الحيج" التي نظّم فيها رحلته إلى الديار المقدسة لأداء مناسك الحج، فهي بمثابة نص شعري رخلي يندرج في باب أدب الرحلات. كما عُرف الشاعر في مجال تناقل المعارف العامة، بقصيدته الجميلة حول أنواع الطيور وأسمائها وصفاتها، والتي عنوانها "لاطيار د ئيلان".

⁴³ في ما يخص الجانب الديني عند الشاعر نحيل هنا على مقال محمد خطاي، متميز في باب: "الإدراك الديني والإدراك الاجتماعي في شعر الحاج محمد بن يحيى أوترناخت" ضمن أعمال ندوة: حوض وادي درعة، ملتقى حضاري وفضاء للثقافة والإبداع. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية - أكادير. 1996.

⁴⁴ المقصود هنا مختصر الشيخ سيدي خليل بن إسحاق في الفقه المالكي، وهو من أكثر المصادر الفقهية تداولاً في الوسط الفقهي المغربي. له ترجمات وشروح بالأمازيغية أشهرها كتاب "الحوض" في الفقه، لمحمد بن علي بن إبراهيم الأوزالي المتوفى سنة 1750/1163هـ.

باسم الله نوسي د لقم غ نفاسن
ؤلا تادوات ئنو أد أراغ نبدو سرك
أرِّي نكا ن رجا نو أمر غ دارون
أد ئبي تعاونت غ لحاديث نبدا كيس
ن سيدي خليل لكتاب نس ئنا بلا صاحت
باب ن لكبير نعل أت شيطان كر سرسن.

وعلى هذا المنوال سار عدد مقدر من الشعراء والفنانين الذين صنعوا سجلات الشعر الأمازيغي من قبيل الشاعر رايس عمر واهروش (1926م - 1994م)⁴⁵ في قصيدته "لقيصت" ن توسلمت" وفيها يحدد المواصفات والشروط التي يستوجبها إسلام المرء، والتي بها يكتمل، كما يفهم من مطلعها:

يات لقيصت أد نضمغ ريغ أد تنت ئنيغ
كيس لاخبار أد ن دين وانا تنت ئران
هاياغ نتكل ف ربي أد داغ ناكا لوصيات
ئما سنغ نيت ئس ئكوت ما تنت ور ئرين
أكولو بدرغ شروض و موسلم ئكملن
تاموسلمت أ لاجباب ور ترخي يان ئران
أكولو سكرن شروض نس أر تن كملن
أد و كان ئشهد ئزال ئكيس لعاشار
أ يازوم حوجون ئك أموسلم ئكملن.

وتعدّ المتون الشعرية لعمر واهروش من الحوامل الناقلة للقصص والسير الدينية الممزوجة بعناصر المتخيل الشعبي، كقصيدته "لقيصت" تاروان لعالم "وقصيدة" لقيصت ن تاومت" وغيرها. وعلى النهج نفسه سار شعراء آخرون من كل الأجيال المتعاقبة في تاريخ الشعر الأمازيغي.

وجدير بالإشارة أن انغماس مجموعة من النصوص والقصائد الشعرية في تناقل المعرفة التاريخية أو الدينية أو غيرها عند الشعراء روايس، لم يكن ليفقد الشعر جماليته وفنيته، وذلك بالنظر إلى السياق الفني والتداولي الذي تقدم فيه هذه النصوص، حيث تؤدي في نسق يجمع

⁴⁵ عمر واهروش من الشعراء روايس، ينحدر من دوار تيحونا ن تمزيلن بقبيلة مزوضة. اشتهر بقصيدته التي نظمها ضد الاستعمار سنة 1952 بعنوان "صايط" والتي كلفته السجن ثلاثة أشهر. أغنى الرصيد الفني والشعري الأمازيغي بنصوص غنائية كثيرة تناولت موضوعات مختلفة. توفي يوم 27 أكتوبر 1997م.

بين مكونات غنائية عدة: النص، الأداء، الحركة والرقص، الآلات الموسيقية والإيقاعية، الجمهور... إنها عناصر ومكونات تجعل هذه النصوص مؤداة بشكل متناعم يحفظ لها جمالياتها وغنائيتها المؤثرة بالرغم من تقريرية محمولاتها الدلالية. ولعل هذه الخاصية المتعلقة بطبيعة الأداء ونسقه هي التي تُخرج هذه الأشعار الحاملة للمعارف والناقلة لها، من دائرة المتون والأراجيز والمنظومات التعليمية المتداولة في الأوساط الدينية والمدارس العتيقة...

خلاصة

لقد مثل الشعر دوّما وسيلة من وسائل التناقل في المجتمع الأمازيغي، واكتسب هذه الوظيفة، إلى جانب وظيفته الجمالية، بفعل الطابع الشفاهي الذي هيمن على الثقافة وعلى أشكال المعرفة المنتجة، في ظل واقع اجتماعي تقليدي لم يألف الكتابة بوصفها ممارسة يومية ومُعَمِّمة. وبذلك أصبح الشعر نظاما ونسقا فنيا يلعب دور الوسيط في تناقل الذاكرة، وما يتصل بها من محمولات ومعارف تاريخية واجتماعية ودينية وفنية... ولذا حرص المجتمع على ضمان استمرارية هذا النظام الفني وصوّنه من خلال تنقيله وتوريثه للأجيال، حفاظا على تاريخه وذاكرته. إن الغنى الذي يميز تراثنا الفني والأدبي من جهة الأنواع والأشكال، ومن جهة الموضوعات والقضايا، يستدعي تعميق البحث والدراسة في ما يخص اطرادَ وظيفة التناقل وملازمتها لعملية الإبداع، حتى تولّد نوع خاص من الشعر الأمازيغي يندرج في باب المراسلات الشعرية التي تتم بين الشعراء في أماكن وفضاءات متباعدة، عبر وسيط تكون مهمته التنقل بين القرى والمدن من أجل تبليغ شاعر ما بالرسالة الشعرية الموجهة إليه (شفاهة أو عبر آلة التسجيل)، وانتظار الردّ. ولعل هذا النوع من الشعر يحتاج إلى أن يُفرد بمقاربة خاصة لما فيه من كشف عن أخبار المجتمع وأحوال الناس وانطباعات الشعراء وغيرها. ولا شك في أن التطورات الحاصلة في مجال تكنولوجيا المعلومات، وتحولات المجتمع، سيكون لها الأثر البالغ، إيجابا وسلبا، في سيرورة هذا التناقل مما يستلزم مقاربات متعددة الأبعاد، كفيلة بالوقوف على تشخيص راهن هذه السيرورة وتحدياتها.

بيبلوغرافيا

- أمير، عمر، الشعر المغربي الأمازيغي، مطابع دار الكتاب، الدار البيضاء، سنة 1975.
- السوسي، محمد المختار، المعسول، الجزء 16، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 1961.
- الماكري، محمد، الشكل والخطاب - مدخل لتحليل ظاهراتي، منشورات المركز الثقافي العربي، ط 1 سنة 1991.
- المنادي، أحمد، وإعزاز، إبراهيم، آيت تغيل: نموذج من بيوتات الشعر الأمازيغي، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2017.
- الوزان، الحسن (ليون الأفريقي)، وصف إفريقيًا، ج 1، ترجمة م. حجي وم. الأخضر، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطبعة دار الغرب الإسلامي، ط 2، س 1983.
- خطابي، محمد، "الإدراك الديني والإدراك الاجتماعي في شعر الحاج محمد بن يحيى أوتزناخت" ضمن أعمال ندوة: حوض وادي درعة، ملتقى حضاري وفضاء للثقافة والإبداع، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير، 1996.
- كوثراني، وجيه، التاريخ الشفوي، مقاربات في المفاهيم والمنهج والخبرات، مجلد 1، إعداد وتنسيق و. كوثراني وم. نصر، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط 1، س 2015، بيروت.
- لخصاصي، عبد الرحمان، مادة "بلعيد (الحاج)"، ضمن معلمة المغرب، الجزء 4، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، س 1991، ص 1336.
- نوح، محمد الحبيب، مادة: "تامدولت"، ضمن معلمة المغرب، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطبعة دار الأمان، الرباط، طبعة 2، سنة 2014، صفحة 2173 - 2175.
- والكاش، محمد، تيرويسا، الجزء الأول، منشورات أكادير ميديا، ط 1، س 2012.
- والكاش، محمد، تيرويسا، الجزء الثاني، مطبعة سوس الطبع والنشر، س 2013.

Aboulkacem El. (2010), ⵜⴰⴳⴷⴰⵏⵜ ⴰⴳⴷⴰⵏⵜ ⴰⴳⴷⴰⵏⵜ ⴰⴳⴷⴰⵏⵜ ⴰⴳⴷⴰⵏⵜ ⴰⴳⴷⴰⵏⵜ, (édition et présentation), Publications de l'IRCAM, Rabat.

Aboulkacem El. (2009/2010), « Des chanteuses et des danseuses amazighes : Vecteurs de culture en milieu urbain », *Revue AWAL, Cahiers d'études berbères*, n° 40-41, Paris, p. 35-48.

Agrour, R. (2007), *Léopold Justinard, missionnaire de Tachelhit (1914-1954). Quarante ans d'études berbères*, Présentation et choix de textes, Edition Bouchene, Paris.

Bonfour, A. (1999), *Introduction à la littérature berbère 1. La poésie*, Editions Peeters, Paris-Louvain.

Bourdieu, P. (2000), *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Seuil, Paris.

Brown, K. (1973), « Violence and Justice in the Sûs: A Nineteenth Century Berber (Tachelhit) Poem », in *Actes du premier congrès d'études des Cultures Méditerranéennes d'influence Arabo-Berbère*, cordonné par Micheline Gally, Société nationale d'édition et de diffusion, Alger, p. 357-341.

Handaine, M. (2008), *Tamedoult, Histoire d'un carrefour de la civilisation maroco-touarègue*, Editions Bouregreg, Rabat.

Yacine, T. (1999), « Femmes et espace poétique dans le monde berbère », *Clio : Femmes, Genre, Histoire- Femmes du Maghreb*, n° 9, p. 107-120.

متنوعات

مساهمة معطيات الدراسات التاريخية والأبحاث الأثرية في التنمية الاجتماعية والثقافية في البلدان المغاربية (نموذجا تونس والمغرب)

عبد اللطيف الركيك

باحث في التاريخ القديم وعلم الآثار-الرباط

The main problem with the development in light of the mondialization is that the importance of the cultural and social elements in the development in its global meaning especially in the maghrebin societies. The historical and archaeological researches could play a role vitally necessary to produce more data about the national heritage of the local societies. In light of all pertinent written and archaeological evidence, I suggest in this paper a new approach in order to:

- *Identify the role of the cultural development in the maghrebin societies.*
- *Value the importance of the archaeological and historical evidence in this event with purpose to trace the influences that presented its results on our societies in their originality and their local particularities.*

تقديم

عرفت الأقطار المغاربية طفرة لافتة في ميدان الدراسات التاريخية والأبحاث الأثرية منذ ما يربو على قرن ونصف تقريبا. وغنى عن البيان أن دراسة التاريخ القديم والبحث في مخلفات الماضي القريب والبعيد وسبر أغوار المواقع القديمة يروم من الناحية العلمية البحتة معرفة المراحل التي مرت منها، ومحاولة كشف طبائع وأحوال الأقاليم التي عاشت بها خلال فترات تاريخية محددة. بيد أن علم الآثار كعلم يتكامل مع باقي فروع العلوم الإنسانية والحقة، له صلة وثيقة بقضايا التنمية الاجتماعية والثقافية وبالواقع المعيش. ويمكن مقارنة علم الآثار في

التنمية البشرية بشكل عام من خلال جانبين هامين. فهناك جانب ثقافي هوياتي يتمثل في صيانة الذاكرة الجماعية، ونشر الوعي بأهمية الموروث الثقافي وبما راكمته منطقة ما من رموز وأنماط سلوكية واعتقادات على مدى القرون السالفة. كما أن هناك جانباً اقتصادياً لا تخفى أهميته يرتبط أشد ما يكون الارتباط بنتائج الأبحاث الأثرية من حيث ترويج المنتج الأثري اقتصادياً. ومن هذا المنطلق تسعى هذه الورقة إلى المساهمة في طرح إشكالية مناهج تسخير معطيات البحث التاريخي والأثري في قضايا التنمية الاجتماعية والثقافية في الأقطار المغاربية من خلال التركيز على التجريبتين التونسية والمغربية.

1. في ارتباط البحث التاريخي والأثري بمسألة التنمية

تتصل التنمية اتصالاً وثيقاً بكل ما يتعلق بحياة الناس، الأمر الذي يسوغ طرح إشكالية مساهمة الدراسات التاريخية والأبحاث الأثرية في الجهود التنموية في شقه الثقافي والاجتماعي. ذلك أن التنمية في شمولها وتشعبها لا تنفصل في الواقع عن مسألة التنمية الثقافية لأن التنمية هي ذاكرة الماضي، وعزيمة الحاضر، وخيلة المستقبل. ومن هنا، فالتنمية ليست مجرد عملية اقتصادية بحتة، وإنما هي في واقع الأمر مشروع سياسي، واقتصادي، واجتماعي، وتاريخي، وحضاري شامل. حقاً، لقد سادت ممارسات تنموية تمحورت في ظاهرها على الجانب الاقتصادي البحث من منطلق اعتبار التنمية مجرد عملية استثمارية خالصة تروم استغلال الخيرات الطبيعية بدافع تحقيق الربح ومراكمة رأس المال. ولكن لو دققنا النظر في عملية التوظيف السياحي للمعالم الأثرية على سبيل المثال، لوجدنا أن الذي يحركها ويوجهها إنما هي رؤية ثقافية واجتماعية.

وتبعاً لذلك تطرح ضرورة النظر إلى موضوع التنمية نظرة كلية تستوعب جميع مظاهر الحياة الاجتماعية بما في ذلك الجوانب الثقافية. وعلى هذا النحو يبدو من المفيد في عالم اليوم عدم التركيز على العوامل الاقتصادية لوحدها بحجة أن التنمية الاقتصادية هي السبيل إلى إحداث تقدم اجتماعي، وأن التنمية الثقافية والاجتماعية لا تعدو أن تكون متغيراً تابعاً ولاحقاً. ويذهب علماء الاجتماع إلى أن الكائنات البشرية لها حاجيات نفسية - لا تقل أهمية عن الضرورات الأخرى - تتمثل في الحاجة إلى الإحساس بالانتماء إلى المجموعة، وهي حاجة عامة، حيث لا يمكن للفرد مثلاً أن يعيش بمفرده، ولا يعدّ مجرد وجوده بين الناس الآخرين كافياً لإحساسه بالانتماء إلى المجموعة لأنه يحتاج في العمق إلى تأييد المجموعة وهو

أمر لا يتحقق إلا بوجود رابط ثقافي وقيمي مشترك. وهذا الرابط الثقافي نلخصه إجمالاً بكلمة "تراث" أو "حضارة" ذات جذور في الماضي.

لقد وصلنا هذا التراث من خلال الوثائق المكتوبة والقصص والحكايات والأساطير الشعبية الشفهية، وأيضاً من خلال المعالم والبقايا المادية القديمة المدفونة تحت الأرض. علماً أن التراث يتسع ليشمل في سياق العام مجمل الممتلكات الثقافية الأخرى مادية أو غير مادية. لقد مرت الأقطار المغاربية بعيد استقلالها بمرحلة كشف وصيانة التراث الثقافي، ونشره والتعريف به، ثم محاولة توظيفه اقتصادياً عبر عملية الاستقطاب السياحي وما تمخض عنها من انتعاش اقتصادي تحققت على إثره فرص شغل لمزيد من الحرفيين والمندخلين الآخرين. غير أن تواتر العولمة الثقافية، وضرورات الحوار مع الآخر أصبحت تشترط الانتقال إلى مرحلة أخرى من التعامل مع تراثنا الثقافي والاستفادة من مزاياه بالنسبة إلى المجتمع المحلي في جذوره وثوابته حاضراً ومستقبلاً. وغنى عن البيان أن شرط تحقق هذا المرام كامن بالأساس في جعل المنتج التراثي مادة "للاستهلاك" والاستيعاب المحلي قبل أن يكون "بضاعة" سياحية اقتصادية تدر المزيد من المداخيل والأرباح العالية.

إن رصيد المجتمعات المغاربية زاحر بكنوز تاريخية وبقايا مواقعها الأثرية من اللقى والمعالم والصروح التي اخترقت الأزمنة لتصل إلينا. ولعل هذا الموروث التاريخي والأثري هو من الغني والثراء بما يسمح بتوظيفه ثقافياً واجتماعياً ونفسياً على الأصعدة المحلية أولاً وقبل كل شيء. وذلك بهدف استغلاله في نشر التوعية الثقافية والحضارية، وتعزيز الروابط الاجتماعية، وخلق الوعي الجماعي، وغرس الشعور بالانتماء المتأصل والولاء للمجتمع والاعتزاز بالهوية والتعريف على تاريخ المجتمع وقصص أبطاله. ولا ريب أن من شأن ذلك أيضاً أن يفرز آثاراً إيجابية على المعيش الراهن من خلال الشعور بالمسؤولية والمشاركة في أداء الواجبات والتضحية من أجل إنماء التراث الوطني.

ولا يعد إبراز الشخصية الثقافية والحضارية للمجتمعات من خلال توظيف المعطيات التاريخية والأثرية ردة في عالم اليوم حيث تتقلص المسافات وتذوب الحواجز الثقافية باطراد. إذ لا يمكن لأي أمة من الأمم أن تعيش حاضرها وتتطلع نحو مستقبل أفضل دون وعي تام بماضيها ودون الحفاظ على بقاياها المادية والفنية، واستلهاهم العبر والدروس منه. ومن هذا المنطلق يمثل استيعاب المخزون التراثي مؤشراً لمستوى الوعي العام بخصوص التراث الثقافي، ومدى الاهتمام الذي يبديه أفراد المجتمع المحلي برصيدهم الحضاري. لكن لا بد من التنبيه مقدماً، إلى أنه لا ينبغي في كل الأحوال، أن يتجه إبراز التراث اتجاهها مغلقاً ليتخذ منحى

صلبا أو متحجرا مناقضا لقواعد التغير والتطور. علما أن دعوات الانفتاح لا تعني بأي حال التفريط في التراث الوطني الذي يبقى ضمانا أكيدة لتماسك النسيج الاجتماعي والثقافي للمجتمع وتحصينه من الاندحار السهل أمام التيارات الوافدة، وتمكينه من عوامل الصمود والقدرة على التفاعل الإيجابي معه تأثيرا وتأثرا.

ومن هنا، فإن طرح مسألة التنمية على ضوء الموروث التاريخي والأثري من زاوية الإثراء يعكس، من ناحية، إرادة البناء الحضاري على منوال الأنساق الثقافية الموروثة من خلال استلهام القيم التي توطئها. كما أن ذلك يعكس، من ناحية أخرى، إرادة التقويم والإنتاج والتراكم التطوري ضمن معادلة الاستمرارية والتطوير، وهو في نظرنا منهج أكثر واقعية وإنتاجا في مجال التعامل مع الموروث الحضاري.

وطالما أن دراسة التاريخ والتنقيب عن شواهد العصور القديمة لا تمثل شيئا ثابتا، وإنما هي حركة فكرية نشطة تدور حول قضية البحث في الجذور وإعادة تعريف الهوية في سياق رؤية ثقافية متكاملة يفترض أن تتسم بالدينامية والاتساع والشمول، فإن لحظات حاسمة من تاريخ مجتمعاتنا تفرز أحيانا تساؤلات عديدة حول الغاية من العودة إلى التراث والبحث في قضاياها، مع ما يرتبط بذلك من طرح مسائل الهوية والجذور الحضارية والتقاليد الوطنية في عالم يعرف طفرة تقنية يميل اتجاهها العام نحو التحديث. فماذا تعني بقايا ومعالم تعود إلى عديد القرون بالنسبة مثلا لشباب يعيشون في مستهل الألفية الثالثة؟ وكيف يمكن ربط تلك الرموز الحضارية بثقافة الإنسان المعاصر وتنمية المجتمع بوجه عام؟ كيف يمكن توظيف التراث في عمليات التنمية في ظل الاختلاف الواضح بين قيمه وبين الممارسات السوسيوثقافية المعاصرة؟

2. أوجه مساهمة البحث التاريخي والأثري في التنمية الثقافية والاجتماعية

إذا تجاوزنا الإطار الأكاديمي الضيق، فإن علاقة البحث الأثري بالتنمية المحلية تبقى مطروحة بحدّة بالنسبة لقسم هام من المجتمع، بل تطرح مزايا هذه العلاقة أحيانا في إطار إشكالية حقيقية تتفرع عنها تساؤلات عدة في أوساط الفئات التي حازت قدرا معينا من المعرفة والتعليم. ولا شك أن الباحثين في التاريخ -على وجه الخصوص- هم أكثر التصاقا بالتساؤلات المثارة. لقد واجهتنا أسئلة من هذا القبيل يطرحها أشخاص عاديون، أو حتى أكاديميون متخصصون في حقول معرفية أخرى. وتتمحور تلك التساؤلات حول علاقة

دراسة التاريخ والبحث فيه بأحوال المجتمع وبمعيش الناس، وبمزايا الكشف عن اللقى الأثرية وتعرية المواقع القديمة.

ولعل من أبرز القضايا جذبا للاهتمام في هذا السياق، نذكر قضية فهم التاريخ الوطني ورسم علاقته بنظام القيم وبالرموز التي أنتجها المجال "الوطني" منذ حقب موعلة في القدم، وتحديد دوره في إبراز معالم الهوية الثقافية للمجتمع، بمحسمة في مدى إدراك فئات المجتمع لوظيفة المعرفة التاريخية وفهم ملابسات تطور مجموع عناصر الحضارة على مدى الزمان التاريخي من خلال عمليات التكوين التاريخي الاجتماعي. لكن يلاحظ أن هذا التعلم التاريخي الاجتماعي، أو لنقل درجة تمثل التاريخ في منظومة القيم بالمجتمع المحلي، تتسم بتفاوتات مهمة بين بلد وآخر، وأحيانا بين منطقة وأخرى، وبالنتيجة بين فرد وآخر.

وفي هذا السياق أثارني منذ 2002 بعض الملاحظات الأولية المقتضية التي توصل إليها باحث سوسيوولوجي أمريكي، زار تونس للبحث في أثر الحضارات القديمة على منظومة القيم بالمجتمع، أي ماذا يمثل التاريخ ورموزه وأشخاصه في حياة الناس العاديين. ولقد اتضح له بعد استجواب عدد من الأفراد من مختلف الفئات العمرية والمستويات الثقافية، والبحث في البعد التاريخي لأسماء الأماكن والشوارع والأزقة والمؤسسات والمحلات التجارية والخدمات، أن معظم المستجوبين يملكون قدرا لا بأس به من المعرفة ببعض الرموز التاريخية المهمة في تاريخ البلاد. فهناك معرفة مهمة بتاريخ مدينة قرطاج وظروف تأسيسها، وافتحار بحصال ومنجزات القائد القرطاجي حنبعل، ما يعكس تمثلا إيجابيا لفترة مهمة من التاريخ التونسي القديم.

لقد وقفنا على أهمية هذا الامتداد التاريخي بالبلاد التونسية خلال مبيتنا بإحدى القرى القريبة من موقع كركوان الأثري بالوطن القبلي، حيث التقينا مواطنين تحدثوا لنا بإسهاب عن تاريخ الموقع وطبيعة بقاياها، وأهميته بالنسبة للمنطقة وللبلاد ككل. لقد روى لنا أحد الأشخاص، ونحن على متن الحافلة، قصة فرار عليسا وتأسيس قرطاج بكامل تفاصيلها. بما في ذلك الرواية التي نسجت حول الثروة التي دفنتها الأميرة الفينيقية عند قدومها إلى موقع قرطاج. كما لاحظنا مدى الشهرة التي يحظى بها الرمز المنسوب للربة تانيت (Tanit) الذي جرى الحفاظ عليه بلا شك في سياق وعي تاريخي ما دام الرمز يعبر عموما عما يرمز إليه وفقا لاعتقادات مستعمليه.

يبدو أن لحضور القصص والرموز التاريخية القديمة في الذاكرة الجماعية لفئات من المجتمع التونسي علاقة بآليات التعلم والتنشئة التربوية والثقافية التي يحرص عليها النظام التعليمي للدولة وتحافظ عليها ثقافة المجتمع. وربما لذلك صلة بآيات اجتماعية خاصة من خلال تواتر

تداول التراث الشفهي بما يتضمنه من حكايا وقصص شعبية. ولا شك أن ثمة تفاوتات محلية وإقليمية بين المجتمعات المغاربية في درجة الفهم الاجتماعي للتاريخ بالنظر لعدة متغيرات خاصة بكل بلد على حدة. فإذا أخذنا نموذجا آخر، وهو المغرب، لوجدنا أن ما رسخ في أذهان أفراد المجتمع بخصوص تاريخ بلادهم لا يتجاوز من حيث القدم سقف فترة الفتوحات الإسلامية وتحديدًا تاريخ نشأة الدولة الإدريسية، ثم ما تلتها من دول تعاقبت على حكم أرض المغرب الأقصى. ورغم ذلك يتضح للباحثين والملاحظين على حد سواء أن ذلك التاريخ ليس له وقع، أو صدى ذو بال على آليات التعلم الثقافي والتكوين الاجتماعي للمجتمع المغربي. ذلك أن المجتمع يفترق فيما يبدو إلى سياق التكوين الاجتماعي التاريخي النشط، أي إلى التفاعل المفتوح مع الموروث عن السلف على مستويات التمثل والتبني والاستيعاب وغيرها من الوشائج التي تعكس مظاهر الارتباط والاعتزاز بالتراث الحضاري القديم. إذ نجد مثلا أن أشخاصا فاعلين في تاريخ البلاد من أمثال يوبا الثاني وبطليموس ملكا مملكة موريطانيا التي حكمت المغرب القديم، أو الثوار المحليين الذين تصدوا للاحتلال الروماني، أو الرموز التي صنعت جزءا من تاريخ البلاد في الفترات اللاحقة من أمثال طارق بن زياد، ويوسف بن تاشفين، وأحمد المنصور الذهبي وغيرهم لا يمثلون في الواقع رموزا قوية وتلقائية، حاضرة بقوة في المخيال الجماعي على مستوى الاستلهام والتمثل وغيرها.

ويبدو أن لذلك علاقة بالتنشئة التربوية والاجتماعية، النظامية منها والشعبية، لأن الأطفال المتدرسين يتلقون ويتفاعلون بشكل كامل مع الوسط الاجتماعي من خلال عدسات وسطية هي الثقافة السائدة في المدرسة والمجتمع. وفي حالة المغرب يلاحظ أن المقررات المدرسية والتعليمية في مختلف أسلاك التعليم الرسمي تركز في الواقع نظرة معينة للتراث والتاريخ من خلال التركيز على حضارة البلاد خلال فترات معينة من تاريخها. ذلك أن تشكيل الكيان المغربي بدأ حسب التصورات التي سادت ردحا من الزمن، انطلاقا من تجربة الدولة الإدريسية التي مهدت لسلاطات حاكمة متعاقبة. والحق أن مثل هذه التصورات الجزئية لتاريخ وحضارة المجال المسمى المغرب الأقصى تقوم في الواقع على تهميش تاريخ المنطقة خلال الحقب السابقة على الفتوحات العربية الإسلامية، والتي تعد بآلاف السنين من الاستقرار والتفاعل الجغرافي ومن الإنتاج الحضاري في مختلف مظاهره قياسا إلى الفترة الموالية لفتح الإسلامي التي تعد ببضع قرون. ولهذا السبب يجهل معظم الناس كل شيء تقريبا عن الكيان المغربي الذي عاصر مثلا مدينة قرطاج وارتبط معها بعلاقات تجارية تشهد عليها البقايا الأثرية والنصوص القديمة. وينطبق ذلك على ملوك مملكة موريطانيا بالمغرب القديم

الذين حكموا شمال المغرب الحالي على الأقل منذ 4 ق.م حسب إفادات النصوص التاريخية القديمة.

ويمكن تفسير هذا الخلل، أو النقص الحاصل في الوعي الثقافي والتاريخي العام وفي الذاكرة الجماعية للمجتمع بأسره، بتفاوت في كم المعارف المتراكمة ونوعها، والسياق الذي تجري فيه عملية التغذية الثقافية، أو التلقين المعرفي والتنشئة بصفة عامة، وضحالة الموروث الشفوي بالنسبة لحقب معينة من تاريخ المغرب.

صحيح أن المقررات التعليمية تتضمن إشارات إلى جزء من تاريخ المغرب القديم، لكن تلك المعلومات تتسم في الغالب في طريقة عرضها بالاختصار والاقتضاب، بحيث لا تكاد تمثل شيئاً بالمقارنة بما يقدم من معطيات حول تاريخ أوروبا أو تاريخ الشرق مثلاً. هذا فضلاً عن الاتجاه المكثف نحو التبسيط والتجاوز الذي لا يخلق لدى المتعلم فرصة للاستئناس بتلك المعلومات على أنها تشكل ركناً أساسياً من تاريخ بلاده، وبالنتيجة لا تخلف لديه انجذاباً وجدانياً، ولا تجعله مشدوداً إلى تلك الحقب العتيقة من تاريخ بلاده.

ومن هنا، وحتى إذا انتهى المتعلم من الاطلاع على مقرره، فإنه لا يظفر في محصلة الأمر بشيء ذي أهمية بالقدر الذي يجعله يترسخ في ذهنه ويغذي به زاده الثقافي وتكوينه الاجتماعي، حتى لا نتحدث في هذه الحالة عن تمثّل المتعلم لجزء من ذلك التاريخ، أو نشوء علاقة وجدانية معه. فإذا افترضنا على سبيل المثال إمكانية إجراء بحث ميداني يقتصر على عينات من الفئات المتعلمة على أن ينحصر موضوع البحث في تقييم معلومات المستجوبين مثلاً حول ملك كبير حكم أرض المغرب الأقصى مثل يوبا الثاني، وما يمثله بالنسبة لهم ذلك الملك، لوجدنا - كما يدل على ذلك الواقع المعاش - أن نسبة مهمة من الأفراد تجهل تماماً من يكون يوبا، وكأنه جزء من خرافة، وهو في الواقع شخص تاريخي عاش خلال نهاية القرن الأول ق.م. وهذا يتناقض مع ما ذكرناه من طغيان شخوص ورموز الفترة القرطاجية في الثقافة التونسية من خلال استحضار شخصيات ورموز تاريخية تعود إلى فترات زمنية أقدم مثل عليسا التي عاشت خلال القرن 9 ق.م، أو حنبعل الذي عاش بين القرنين 3 و2 ق.م.

وطبيعي أن يسفر تركيز التنشئة الاجتماعية من خلال مناهج التعامل مع المعلومات التاريخية والمعطيات الأثرية عن نشوء ردود أفعال ثقافية تتميز بقدر من الانغلاق والتعصب المبالغ فيه للتراث القديم. وقد تسفر ردود الفعل تلك عن ظهور ميل نحو رفض التاريخ الوطني الرسمي الذي يعكس رؤية مجتزأة للتاريخ، والاتجاه نحو البحث عن أصل مطلق وقع تغييره بشكل متعمد، والحرص على تكرار الذات على صورة السلف. وهذا الأمر مخالف لما

يقع داخل المجتمعات التي يتسم فيها التعلم والتنشئة الثقافية والاجتماعية بانفتاح واسع على تاريخها بجميع حقبة وبمختلف ملبساته. وهو ما يعطي للسياق الثقافي والاجتماعي خصائص الدينامية والمرونة والقدرة على قراءة التاريخ الوطني قراءة واعية تقوم على استلهاهم ما فيه من عناصر قوة ورموز قابلة للحياة، وفي نفس الوقت امتلاك القدرة على التفاعل الاجتماعي داخليا وخارجيا، والاستعداد التلقائي للقبول بقواعد الابتكار والخلق والتعديلات في إطار السياق التطوري للمجتمع.

ويتضح لنا بناء على ما سلف بأن المجتمعات البشرية، ومن بينها المجتمعات المغاربية من خلال النموذجين موضوع الدراسة، تتمايز فيما بينها على مستوى النظرة للتراث، وعلى صعيد قراءة التاريخ الوطني، وتتميز ما خلفه في كل العصور التاريخية، من شواهد وآثار مادية على شكل لقي ومعالم أثرية، والتعامل معها باعتبارها جزءا من الكيان الثقافي الجمعي.

3. مهام البحث التاريخي والأثري في سياق التكوين الاجتماعي الثقافي

يبدو من خلال التأمل في مدلولات النقاش الثقافي ذي الأبعاد الاجتماعية في علاقته بنتائج الأبحاث التاريخية والأثرية أن الأمر يتعلق في الواقع بتساؤلات وجيهة ومنطقية يفرضها عصر العولمة وما تبشر به من اغتراب ثقافي داخلي. ويختزل تلك التساؤلات المحاض الذي يعتمل في المجتمعات المغاربية، ويختزل- في نظرنا- عناصر عدة ذات أبعاد سوسيوثقافية من بينها:

أولا: الحاجة إلى ربط المعطيات التاريخية والأثرية بالمحيط الاجتماعي ضمن منظور عقلائي يتأسس على التفسير التطوري الدينامي للمعرفة البشرية عموما في ضوء أبعادها التطورية التاريخية للنوع والتطورية الفردية.

ثانيا: ضرورة بيان أن جذور القدرة البشرية في النواحي المادية وغير المادية غير مفصولة تماما عن السياق التاريخي ما دامت كامنة ضمن عنقود أو مركب من قدرات معرفية ذات طابع مكتسب، تراكمي وتطوري.

ولهذه الاعتبارات يتوجب أن يتخذ البحث التاريخي والأثري في أفقه الثقافي وفي حصاده الاجتماعي صبغة الدراسة العلمية التي تستحضر البعد الثقافي والاجتماعي للمجتمع بجميع فئاته، وتسعى إلى نشر وترسيخ نتائجه على أوسع نطاق. وذلك من منطلق كون خلاصته بمثابة إنتاج علمي لا ينفصل عن باقي العلوم الاجتماعية، بل يتكامل معها بالإفادة

مساهمة معطيات الدراسات التاريخية والأبحاث الأثرية في التنمية الاجتماعية والثقافية في البلدان المغاربية (نموذجاً تونس والمغرب)

والاستفادة في نواح عدة. وفي هذا المضمار تبرز مهام علوم التاريخ والآثار لجهة تزويد المجتمع المحلي بمعطيات هامة من شأنها المساعدة على فهم مراحل تطوره في مختلف الأزمنة فهما شمولياً. فضلاً على أنها تتجه بأفكار الأفراد والجماعات وجهة متجددة تحفز على مزيد البحث في قضايا الهوية الثقافية والتراث والحضارة وأسباب الاختلاف الثقافي بين المجتمعات والتنوع الداخلي في المجتمع الواحد.

وفي هذا السياق تطرح مسألة إخراج البحث التاريخي والأثري من ساحة النقاش العلمي الأكاديمي المتسمة بالضيقة إلى ساحة التداول الاجتماعي والمنظومة الرمزية للمجتمع المتميزة بالراحة. إن القيام بهذا المجهود البحثي يتطلب أولاً من المختصين والأكاديميين أن ينزعوا عن عيونهم نظاراتهم الثقافية الخاصة ليروا المجتمع المحيط بهم متجرداً من المناهج الأكاديمية الصرفة، ليتسنى لهم تقييم الوعي الجماعي لطبقات المجتمع في علاقته بما ينجز في رحاب الجامعات ومراكز البحوث المتخصصة. ولعل من شأن ذلك نشر الوعي بأهمية تحري الدقة واستحضار البعد القيمي والثقافي عند دراسة تراث الشعوب باعتباره مصدراً رئيساً من مصادر تشكيل الوعي الاجتماعي.

المراجع

- أعمال ندوة **العنصر الثقافي في التنمية**، الجامعة التونسية، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس، سلسلة العلوم الاجتماعية عدد 17، تونس، 1991.
- **إنسانيات**، المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية، ع 12، شتنبر - دجنبر 2000 (مجلد IV، 3).
- دكنسون، جون، **العلم والمشتغلون بالبحث العلمي في المجتمع الحديث**، ترجمة شعبة الترجمة باليونسكو، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، أبريل، 1987.
- سلامة، أحمد عبد العزيز، وعبد السلام عبد الغفار، **علم النفس الاجتماعي**، دار النهضة العربية القاهرة، 1994.
- العروي، عبد الله، **مجلد تاريخ المغرب**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994.
- عليان، جمال، **الحفاظ على التراث الثقافي وإدارته**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ديسمبر، 2005.

- ماكلش، جون، العدد من الحضارات القديمة حتى عصر الكمبيوتر، ترجمة خضر الأحمد وموفق غيول، سلسلة عالم المعرفة، رقم 251، الكويت، نوفمبر، 1991.

Abrams, D. (1990). "How do group members regulate their behaviour? An integration of social identity and self-awareness theories". in D. Abrams & M. A. Hogg (Eds.), *Social identity theory: Constructive and critical advances*. London: Harvester Wheatsheaf, pp. 89-112.

Bruner, J (1996), *The culture of education*, Cambridge, MA, Harvard University Press

عروض

الذاكرة بين التاريخ الأكاديمي والتأليف المدرسي⁽¹⁾

حميد هيمة

أستاذ الثانوي التأهيلي - سيدي سليمان

"ليست الوثيقة الأداة السعيدة لتاريخ يكون في ذاته ويكامل الحق ذاكرة". فوكو

يتموضع كتاب "الذاكرة والتاريخ"⁽²⁾، الحائز على جائزة المغرب للكتاب، صنف العلوم الإنسانية برسم سنة 2017، في نقطة الالتقاء بين البحث التاريخي الأكاديمي والوظيفة الاجتماعية للتاريخ المدرسي (تلقين الذاكرة الجماعية)، مما يستدعي التركيز في قراءة الكتاب على استنطاق المعرفة التاريخية بشقيها الأكاديمي والمدرسي في موضوع الذاكرة، "لا عما تريد أن تقول فحسب، بل وعما إذا كانت تقول الحقيقة، وبأي حق تدعي ذلك، وما إذا كانت تقول الصدق أم تزيفه"⁽³⁾.

ومن تمّ، فإن هذه المساهمة، تنشُد أفقا مزدوجا: أولا، التأطير النظري والمنهجي والتحليل المعرفي لقضايا الذاكرة. وثانيا، استثمار هذا "التراكم" الأكاديمي لمساءلة الخطاب التاريخي المدرسي حول ماهية "الذاكرة" ومقاصدها، وتفكيك مضامينها المعلنة أو المضمرة... الخ.

وينبني هذا الاختيار، المزاجية بين النقاش النظري - الأكاديمي وتحليل الخطاب التاريخي المدرسي، على تقديرين اثنين: أولهما، عمق الهوة بين البحث التاريخي وتدريس التاريخ بالمؤسسات التعليمية والبحث الديدأكتيكي، كما لاحظ ذلك عبد الرحمان المودن، في مستهل قراءته لكتاب مصطفى حسني الإدريسي، "التفكير التاريخي"⁽⁴⁾، باعتباره مؤلفا

(1) - قُدمت هذ المساهمة ضمن أشغال ندوة علمية عقدت لتقديم قراءات في كتاب الذاكرة والتاريخ، للأستاذ عبد العزيز الطاهري، نظمتها جمعية أستاذات وأساتذة مواد الاجتماعيات بمدينة سيدي سليمان، يوم السبت 22 أبريل 2017.

(2) - الطاهري عبد العزيز، (2016)، الذاكرة والتاريخ: المغرب خلال الفترة الاستعمارية (1912-1956)، دار أبي رقرق، الرباط، ط 1.

(3) - فوكو ميشيل، (2005)، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 3، ص 8.

(4) - HASSANI IDRISSE Mostafa, (2005) Pensée historienne et apprentissage de l'histoire, L'Harmattan, Paris.

مرجعيا لديدانتيك المادة في المغرب⁽⁵⁾. وتجسد قضايا الذاكرة، موضوعا للتاريخ الأكاديمي، ووظيفة اجتماعية للتاريخ المدرسي، مثلا شاخصا لهذا التباعد/ الانفصال بين المعرفة (التاريخية) الأكاديمية والمدرسية والديدانتيكية.

وثاني التقديرين، يتعلق بندرة البحث التربوي حول قضايا "الذاكرة الجماعية" في الخطاب المدرسي، وخاصة في مواد الاجتماعيات، مما يؤكد الحاجة، اليوم، إلى التناول العمومي، وخاصة بين الفاعلين التربويين، في رهانات الخطاب التاريخي المدرسي حول قضايا الذاكرة والهوية... الخ.

تتركب هذه القراءة/ الدراسة من إضاءة نظرية ومنهجية، وقراءة تفكيكية للذاكرة في مرآة التاريخ المدرسي.

أولا- إضاءات نظرية: في مفهوم الذاكرة، وآليات اشتغالها أ- في مفهوم الذاكرة وأنواعها:

إن الذاكرة، باعتبارها مفهوما ملتبسا، ليست استرجاعا مباشرا وتأملا للتجارب والأحداث الماضية فقط، بل هي القدرة على التمثل الانتقائي لهذا الماضي بشكل إرادي أو لا إرادي، قصد إعادة بناء وإعادة هيكلة الهوية الفردية والجماعية.

وفي هذا الصدد، ميز بيير نورا، في دراسته ذات الصلة بالموضوع، بين الذاكرة الجماعية والذاكرة التاريخية: فالأولى هي "صورة ذكري أو مجموعة ذكريات واعية أو غير واعية لتجربة معاشة أو مشبعة بحمولة أسطورية، قوامها هوية جماعية ذات ارتباط وثيق بالإحساس بالماضي... وإرث غير قابل للتصرف، وفي الوقت ذاته سهل الاستعمال وأداة نضال وسلطة"⁽⁶⁾. وعلى العكس من ذلك، يضيف ب. نورا، فإن الثانية -الذاكرة التاريخية- هي "الذاكرة الجماعية لجماعة المؤرخين"⁽⁷⁾ كثرمة للتقاليد المعرفية والعلمية.

وإذا كان الطاهري، قد أشار إلى الاختلافات بين الذاكرة الجماعية والذاكرة الفردية، ورغم وعيه بالفوارق بين الذاكرة الجماعية والذاكرة الجمعية، كما تبلورت في السوسيولوجيا

(5) - المودن عبد الرحمان، "درس التاريخ بين الكتابة الأكاديمية والممارسة الفعلية في الأقسام الثانوية، مجلة رباط الكتب، رابطها الإلكتروني: www.ribatalkoutoub.com

(6) - نورا بيير، (2004) "التاريخ والذاكرة"، من أجل تاريخ إشكالي، ترجمة محمد حبيدة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة، ط 1، ص 99.

(7) - نورا بيير، المرجع السابق.

الفرنسية، فإنه استنكف عن التدقيق في تمايزاتها، لتبنيه الضمني لمنظور بول ريكور⁽⁸⁾ بصدد انتساب الذاكرة إلى كل الضمائر النحوية: أنا، هي/ هو، نحن، هم.

والحال أن عدم التمييز بين الذاكرة الجماعية (الخاصة بجماعة وحيدة معينة داخل المجتمع)، والذاكرة الجمعية (كذاكرة مشتركة بين مختلف مكونات المجتمع = مجمل كل الذكريات الجماعية)، ترتب عنه مخرجات لم تراع "واجب الذاكرة"، مما جعل دراسة القضايا المعرفية والتاريخية (الباب الثاني من الكتاب/ الأطروحة)، تختزل كل الفعل الوطني في النخب المدنية/ المتعلمة؛ التي امتلكت سلطة/ امتياز الكتابة عن ذاتها/ ماضيها، وبالتالي فإن هذه "الذاكرة المبتورة" لم تستوعب المساهمة الوطنية لكل القوى الاجتماعية والسياسية لحركة التحرر.

وفي المحصلة، فإن الكتاب، رغم ثرائه النظري والمنهجي، ركز، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، على الذاكرة الجماعية للنخب الحضرية من الحركة الوطنية، ولم يتناول الذاكرة الجمعية/ مجمل كل الذكريات الجماعية (الحركة العمالية- الحركة النسائية- المجالات المهمشة (المغرب غير النافع))، وهو ما يعني أننا بصدد ما سماه بول ريكور "بالذاكرة المدبرة".

ب- خلفيات الذاكرة وأبعادها:

ميز المؤلف في الكتابات الذاكرية بين: المذكرات- والسيرة الذاتية- والسير- والكتابات التاريخية والسياسية والصحافية، كما نبه، في المبحث الثاني-الفصل الأول، إلى الخلفيات والأبعاد النفسية والسوسولوجية والسياسية، المعلنة أو المضمرة، للكتابات الذاكرية. فهي، من حيث خلفياتها النفسية، مشبعة بمركزية الذات، ولا تضع المسافة المطلوبة بين الذات والموضوع. وتثني - من المنظور السوسولوجي- على دور الشاهد/ الفرد/ البطل في صناعة التاريخ مع نفي مساهمة باقي القوى الاجتماعية. ولأن السرد التاريخي مجال للصراع، فإن الكتابة الذاكرية، بكثافة خطابها السياسي، ترمي، في هذا الجانب، إلى إعادة بناء المشروع التاريخي والوطنية، كرأس مال رمزي، لفائدة الشخصيات والهيئات والمؤسسات.

وعموما، فإن إغراق الذاكرة الجماعية بمركزية الذات، ولأنها أيضا مجال للصراع السياسي، وخاصة في قضايا الهوية، يؤكد الحاجة، اليوم، إلى بناء ذاكرة تاريخية تستوعب كل المساهمات الوطنية، وتقر بالتعددية الثقافية والجهوية لكل المكونات الوطنية.

(8) - ريكور بول، (2004) "كتابة التاريخ وتمثل الماضي"، من أجل تاريخ إشكالي، ترجمة محمد حبيدة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالكنيطرة، ط 1، ص 168.

ت- من "الذاكرة الإثنية" إلى الذاكرة الإلكترونية.

في سياق تحليله لعلاقة الذاكرة والتاريخ (تمائل أم تمايز؟)، انكب المؤلف "على دراسة تاريخ تمثل الشعوب والأفراد لماضيهم، وكيفية اشتغال الذاكرة الجماعية وتحولاتها"⁽⁹⁾، حيث استخلص هيمنة مركزية التأريخ للذاكرة الأوربية باعتبارها محور تطورات الذاكرة البشرية.

وتبلورت لدى الشعوب ذات الثقافات الشفاهية "ذاكرة إثنية"، تطغى عليها الأسطورة، وتمحور حول المصالح الطبقية والرمزية والثقافية. بيد أن اكتشاف الكتابة، أفرز تطورا مزدوجا للذاكرة الجماعية، يتمثل أولا في التحليل والاحتفالات بواسطة المعالم التذكارية، وثانيا في تبلور السياسة الذاكرة للملوك في سياق الاعتماد على الوثيقة المكتوبة.

وفي التاريخ الإغريقي، اشتغلت الذاكرة لفائدة العائلات النبيلة والملكية ورجال الدين... وإذا كانت الذاكرة، في العصر الوسيط الأوربي، ذات وظيفة دينية، فإنها كانت (ولا تزال) تجسد، في العالم الإسلامي، الحنين إلى العصور الذهبية للإسلام. وانتقل تركيز الذاكرة على الإنسان في العصر الحديث، إلى الذاكرة الوطنية في التاريخ المعاصر، ثم تبلورت الذاكرة الإلكترونية في سياق الثورة الرقمية.

انطلاقا من هذه التجارب، يخلص الكتاب إلى أنه كلما تطورت المعرفة التاريخية تراجعت الذاكرة الجماعية، لينتهي هذا التطور بالانتقال من التاريخ جزء من الذاكرة إلى الذاكرة موضوعا للتاريخ (الذاكرة تمون التاريخ- ج. لوكوف). وتعزز الطلاق غير المحسوم للذاكرة والتاريخ باختصاص الأخير- كمهنة- في معرفة الماضي بشكل نقدي وعلمي، مقابل اهتمام الذاكرة- كهواية- بتشكيل الماضي كوسيلة لإعادة بناء الهوية الفردية والجماعية.

إن هذا الوعي بالتمايز بين الذاكرة والتاريخ، في تمثل الماضي، على مستوى مصدر الكتابة وطبيعة السرد وصدق الحقيقة التاريخية (غير النهائية)، يستدعي، بالضرورة، استنطاق المتن/الكتابات الذاكرة، بهاجس نقدي، في ضوء التراكمات النظرية والمنهجية لحقل التاريخ.

ثانيا- الذاكرة في مرآة التاريخ المدرسي: ضمير الأنا!

أ- قضايا الذاكرة في المغرب:

إذا كانت الإسطوغرافيا، التقليدية والاستعمارية والوطنية، تفتقر لمقومات الكتابة التاريخية في موضوعي الذاكرة والتاريخ، فإن التاريخ الأكاديمي، رغم تراكماته النوعية والكمية،

(9) - الطاهري عبد العزيز، مرجع سابق، انظر الفصل الرابع ابتداء من الصفحة 117.

لم يتحرر من المنظور الوطني السجالي في تناوله لهذه القضايا. وهي الخلاصة ذاتها التي تنسحب على المؤسسات الرسمية والمراكز الحزبية، التي تناولت موضوع الذاكرة، لغلبة طابعها التمجيدي ولرهاناتها السياسية والإيديولوجية.

والواقع، أن انتعاش النقاش والتداول، في الفضاء العمومي أو الأكاديمي، حول الذاكرة بالمغرب كان مدفوعا بدينامية الحركة الحقوقية، وتصفية الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان - الحركة الثقافية الأمازيغية، تحت سقف الحالة السياسية؛ التي وصفها عبد الأحد السبتي⁽¹⁰⁾، باستعارة مفهوم بول باسكون، بالانتقال المركب: تقاطع مستويات الاستمرار مع مستويات التغيير.

ب- ماهية التاريخ المدرسي:

وفقا للتوجيهات التربوية لسنة 1994، فإن وحدة الاجتماعيات تركز، في إطار عام، على المعارف والمناهج والقواعد المستمدة من مختلف فروع المجال المعرفي للعلوم الاجتماعية. وعلى أساس "أولوية الاهتمامات الوطنية والقومية، حددت برامج ذات صبغة وطنية وقومية، متحررة من رواسب التأثير الاستعماري".

لكن الوثيقة التوجيهية الحالية لمادتي التاريخ والجغرافيا تُميز، لأول مرة في تاريخ تدريس المادة، التاريخ المدرسي عن التاريخ العالمي، حيث حددت التوجيهات التربوية وظيفتين للتاريخ المدرسي: وظيفة فكرية (تنمية الفكر النقدي)، ووظيفة اجتماعية (التكوين الشخصي للإنسان - تلقين الذاكرة الجماعية..)، اعتبارا من أن التاريخ حاجة اجتماعية قبل أن يكون حاجة علمية، مما يجعل وظيفته الاجتماعية، وفق التوجيهات التربوية للمادة في التعليم الثانوي التأهيلي، في "إنماء شخصية وطنية أصيلة، تحترم مكونات الهوية الوطنية، وتراعي مضامينها الخصوصيات الجهوية والمحلية"⁽¹¹⁾.

وما يهمنا هنا هي الوظيفة الاجتماعية للتاريخ المدرسي المرتبطة "بتلقين الذاكرة الجماعية". والأسئلة المطروحة، باستثمار التراكمات المنهجية للكتاب، موضوع الدراسة، هي: ما نوعية الذاكرة التي يلقيها الخطاب التاريخي المدرسي للناشئة؟ وهل تتطابق مضامين الذاكرة المدرسية مع التراكمات التي حققتها الدراسات التاريخية؟ وهل تحرر فعلا التاريخ

⁽¹⁰⁾-السبتي عبد الأحد، (2012)، التاريخ والذاكرة: أورش في تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 206-205.

⁽¹¹⁾-المملكة المغربية، وزارة التربية الوطنية (مديرية المناهج)، التوجيهات التربوية والبرامج الخاصة بتدريس مادتي التاريخ والجغرافيا بسلك التعليم الثانوي التأهيلي، نونبر 2007.

المدرسي من نزعتة القومية، التي لا زمتة في المرحلة السابقة عن الميثاق الوطني للتربية والتكوين؟

سنحاول الإجابة عن هذه الأسئلة بتفكيك الخطاب التاريخي المدرسي، الوارد في الكتاب المدرسي للسنة الثانية باكوريا آداب وعلوم إنسانية. وفي الآن نفسه، سنستأنف الحوار مع كتاب "الذاكرة والتاريخ" في هذه القضايا التاريخية والمعرفية: ظهر 16 ماي 1930- وثيقة 13 يناير حول مطلب الاستقلال والديموقراطية- مساهمة الهامشيين في "الذاكرة الجماعية".

ت- "الذاكرة المدبرة":

■ ظهر 16 ماي 1930: تعارض الذاكرة.

بعمق تحليلي نقدي، قارن المؤلف بين منظورين متناقضين لظهر 16 ماي 1930⁽¹²⁾: منظور الحركة الوطنية، التي اعتبرته الحدث/البؤرة لميلاد الوطنية المغربية، فطرح فرضية استغلال الحركة لهذا الحدث للظهور العلني وإعلان الذات، ميرزا كثافة الأبعاد الذاتية في الخطاب الذاكري، الذي تناول الموضوع، من حيث تضخيم دور الذات/ الراوي، أو من حيث مركزية المجال الحضري الذي ينتمي إليه الشاهد.

بالمقابل، انتقد منظور الحركة الثقافية الأمازيغية الخلفيات الإيديولوجية والعنصرية لتسمية "الظهير البربري"، وتوظيفه لبناء هوية مغربية مستقلة تجاه الشرق (القومية).

أما كتاب التلميذ-ة للتاريخ⁽¹³⁾، في السنة الثانية من سلك الباكلوريا، فإنه يعتمد - رغم كل الانتقادات- منظور الحركة الوطنية القائم على الدور المركزي ل"ظهير 16 ماي في بروز الحركة الوطنية"، واعتماد وثيقتين بذات المعنى، حول ما يسميه ب"السياسة البربرية"، لترسيخ المنظور الاختزالي للهوية لدى المتعلم-ة/ مواطن-ة المستقبل، كما تبنته الحركة الوطنية، رغم أن امتداداتها الحزبية، كحالة حزب الاستقلال، راجعت منظورها للحقوق الثقافية الأمازيغية.

(12)- الطاهري عبد العزيز، مرجع سابق، ص 244.

(13)- مجموعة من المؤلفين، كتاب التلميذ-ة، الجديد في التاريخ- السنة الثانية من سلك الباكلوريا، الطبعة الأولى 2007.

في هذا الموضوع، هناك ملاحظتان (بيداغوجية ومعرفية):

بيداغوجيا: رغم تأكيد الميثاق الوطني، في المرتكزات الثابتة⁽¹⁴⁾، على أن النظام التربوي يتأصل في التراث الحضاري والثقافي للبلاد بتنوع روافده، ورغم حرص الوزارة الوصية، على وضع دفتر للتحميلات المتعلقة بتأليف الكتب، لتفادي المضامين ذات "النزعة التمييزية... أو ما يوحي بتكريسها، وأن تفتح على التنوع الثقافي"، فإن كتاب التلميذ-ة، المشار إليه، انحرف عن كل هذه التوجيهات، بتمريره لخطاب تاريخي، في المدرسة العمومية، يقوم على إلغاء مكون أساسي في الهوية الوطنية، وتمير مواقف لا تراعي الهوية الثقافية المغربية، المفترض حمايتها من طرف الدولة وفق أحكام الفصل الخامس من دستور 2011.

معرفيا: في كل الوحدات التعليمية، التي تتناول حركات التحرر، يظهر نمو الوعي الوطني، وبالتالي ميلاد الحركة الوطنية/ حركات تصفية الاستعمار، نتيجة للتحويلات الاجتماعية الناجمة عن قساوة الاستغلال الاستعماري. بيد أن كتاب التلميذ-ة، باختلافاته (الجديد- الشامل- في الرحاب)، يجمع على أن سبب ولادة الحركة الوطنية المغربية هو ما تسميه ب"الظهير البربري".

وبالتالي، فإن انتظام الخطاب التاريخي المدرسي وفق مضمون الخطاب الذاكري للحركة الوطنية، رغم تناقض روايات رموزها، تحكمه، في واقع الحال، نفس الخلفيات السياسية والإيديولوجية السابقة: تضخيم دور النخب الوطنية المدنية (مركزية المجال الحضري- احتكار المشروعية- إلغاء مساهمة الهامشيين في حركة التحرر... الخ).

انطلاقا من الملاحظتين، يظهر أن الخطاب التاريخي المدرسي ليس موضوعيا ومحايذا¹⁵، بل يعيد إنتاج منظور الحركة الوطنية لهذه القضايا التاريخية، محولا المدرسة إلى حارس للرأسمال الرمزي للحركة الوطنية المدنية.

وفي السياق ذاته، يستخلص المتأمل للصور التاريخية الخاصة بهذه المرحلة، أن الموضوع التاريخي المركزي هو الملك محمد الخامس وأن "الشعب"، ذلك المجهول، لم يكن إلا مساعدا له. وتؤكد الدعامات الديدكاتيكية لكتاب التلميذ-ة (الجديد في التاريخ- السنة الثانية باكlorيا) هذا الاستنتاج بشكل جلي، حيث أوردت، في الوحدة 4: كفاح المغرب من أجل الاستقلال واستكمال الوحدة الترابية، أربعة صور للملك محمد الخامس من أصل ثمان صور معتمدة في هذه الوحدة.

(14)-المملكة المغربية، وزارة التربية الوطنية، الميثاق الوطني للتربية والتكوين، 1999، ص 7.

¹⁵ ليس هناك خطاب بريء، ر. بارث

■ الهامشيون في "الذاكرة الجماعية":

- الحركة العمالية: شكلت مذكرات النخبة الحزبية الحضرية، التي تكونت حسب ألبير عياش، من "مثقفين ذوي تكوين إسلامي أو غربي، منحدرين، في معظمهم، من البرجوازية المتوسطة، إلى جانبهم بعض الأغنياء الممنوعين من السبل المؤدية للإدارة والسلطة"⁽¹⁶⁾، المادة الأساسية والوحيدة في دراسة القضايا المعرفية والتاريخية. وتركز الكتاب (الذاكرة والتاريخ) على هذا النمط من المذكرات، ذات الطابع الحزبي، يعني إلغاء ذاكرة باقي الفاعلين؛ وفي مقدمتهم ذاكرة الفاعل النقابي، خاصة وأن الحركة العمالية (كالاتحاد العام للنقابات الموحدة بالمغرب) خاضت نضالات طويلة وقاسية ربطت بين المطالب الاقتصادية والدفاع عن الحريات والقضية الوطنية⁽¹⁷⁾. وهو التهميش ذاته الذي طال المساهمة الوطنية للحركة النقابية المغربية في الخطاب المدرسي التاريخي، على خلاف التأليف المدرسي التونسي (مثال: درس الحركة الوطنية التونسية في العشرينيات) الذي يحتفي بالنضال الاجتماعي والوطني للحركة النقابية التونسية.
- المجالات المهمشة:

لم يكن التنافس بين مكونات الحركة الوطنية حول التقدير السياسي للمواقف فقط، بل اشتد هذا التنافس، تحت تأثير الانتماءات المحلية، بين الحركة الوطنية في المنطقتين الشمالية (الخليفية) والجنوبية (السلطانية)، حول من له أسبقية إعلان المواقف والمبادرات في المطالبة بالإصلاحات، وتقديم وثيقة المطالبة بالاستقلال. كما اخترق هذا الصراع رموز الحركة الوطنية، في المنطقة السلطانية، حول أسبقية المدينة، التي ينتمي إليها الراوي/الشاهد، في النضال الوطني.

وبصرف النظر عن خلفيات هذا الصراع، فإنه يستبطن مركزية المدن الكبرى، موطن النخب المتعلمة و"البرجوازية"، مما يلغي من الذاكرة المساهمة الوطنية للمجالات الهامشية. وبالتالي، فالمطلوب، على الأقل في التاريخ المدرسي، تخصيص أنشطة تعليمية (شهادات شفوية)، في إطار التاريخ الجهوي، لإبراز مساهمة رموز الحركة الوطنية في هذه المناطق والجهات التي تعتبر المحيط الثقافي والاجتماعي للمؤسسات التعليمية.

⁽¹⁶⁾ - عياش ألبير، (1985)، المغرب والاستعمار: حصيلة السيطرة الفرنسية، ترجمة نور الدين سعودي وعبد القادر الشاوي، دار الخطابي للطباعة والنشر، الدار البيضاء، يرجى مراجعة الفصل الثاني من القسم السادس حول الأصول الاجتماعية للوطنية المغربية وأحزابها السياسية.

⁽¹⁷⁾ - عياش ألبير، المرجع السابق، ص 405.

فالذاكرة، إذن، ليست ملتبسة من حيث مفهومها، بل أيضا ملتبسة من حيث مضامينها، وتنطوي/ تختزل ذكريات متناقضة ومتصارعة: ذاكرة مهيمنة في مقابل ذاكرة مقصية، وذاكرة المركز في تعارض مع ذاكرة الهامش:

- الذاكرة المهيمنة: يبدو أن الخطاب الذاكري السائد يكرس رواية النخب الوطنية، بما تستبطنه من مركزية الذات، واحتكار المشروع التاريخية، وتستفيد من كل وسائل التنشئة الاجتماعية (المدرسة- الإعلام..) لترسيخ منظورها وتمثلها للماضي.
- الذاكرة المبتورة: أنصت الكتاب لوجهات نظر مختلفة (الملك الراحل الحسن الثاني- الوطنيون في المنطقتين الشمالية والجنوبية- المسؤولون الفرنسيون- المتعاونون مع الاستعمار..)، لكنه لم يجد حيزا للاستماع لرواية رموز الحزب الشيوعي المغربي ولقيادات العمل النقابي حيال القضايا المعرفية والتاريخية المطروحة في الباب الثاني من "الذاكرة والتاريخ".
- الذاكرة الذكورية: يظهر من خلال المذكرات المعتمدة في الدراسة غياب مذكرات لنساء وطنيات حول أحداث المرحلة، رغم التأسيس المبكر لأخوات الصفا، كتنظيم نسائي موازي لحزب الشورى والاستقلال، في 23 ماي 1947، ومساهمة المرأة في كل مراحل الكفاح الوطني.
- ذاكرة المركز: مركزية الوطنية المدنية، مقابل تهميش مساهمة المجالات المغربية، التي تنتمي إلى "المغرب غير النافع"، في النضال الوطني.

بهذا المعنى، فإن الكتاب يتناول الذاكرة الجماعية للنخبة الحضرية، ولا يقدم، في الباب الثاني، دراسة شاملة لمجمل الذكريات الجماعية (الذاكرة الجمعية)، وهو ما يستدعي، إلى جانب الانفتاح على شهادات وروايات شفوية حول القضايا المعرفية والتاريخية المطروحة للنقاش، مباشرة عمل نقدي مزدوج (عبد الكبير الخطيبي): تفكيك المعرفة التي يغلب عليها الطابع الغربي وإيديولوجيته المتمركزة حول الذات، وفي الوقت ذاته نقد المعرفة التي أنجزتها مجتمعاتنا حول ذاتها.

وخلاصة القول، يعتبر الكتاب مساهمة جادة في إثراء البحث التاريخي، منهجيا ونظريا، حول قضايا الذاكرة والتاريخ، ومساءلته، بوعي نقدي، خلفيات أسطورة التاريخ الوطني، وهو ما يعزز الحاجة إلى استمرار البحث التاريخي في الموضوع، لدراسة ذاكرة المهتمين، وبالانفتاح على الوثائق غير التقليدية، في أفق تشكيل ذاكرة تاريخية تحتضن كل الذكريات الجماعية، بما يتناسب، على الأقل، مع متطلبات مغرب المصالحات.

وترتبطا على الملاحظات السابقة، فإن التحولات التي تطال الرهانات المجتمعية، بالانتقال من الوطنية إلى المواطنة، يفرض مراجعة مضامين التاريخ المدرسي، ذات العلاقة بالوظيفية الاجتماعية، لمصلحة الناشئة المغربية مع ذاكرتها الجمعية.

قراءة في كتاب

Le grand vizir Madani El Mezouari El Glaoui. Une vie au service du Makhzen¹

علي بنطالب

المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

تقديم

صدر للسيد عبد الرحمان المزوراي الكلاوي، سنة 2017، كتاب باللغة الفرنسية، تحت عنوان: *Le grand vizir Madani El Mezouari El Glaoui. Une vie au service du Makhzen*

يقع الكتاب في 224 صفحة من القطع المتوسط، ويتناول مسار حياة الصدر الأعظم المدني الكلاوي كشخصية مؤثرة في تاريخ المغرب، خاصة خلال المرحلة الممتدة بين سنتي 1866 تاريخ تعيينه قائدا على القبائل التي كانت تحت حكم والده و1918 تاريخ وفاته.

مؤلف الكتاب، هو حفيد المدني الكلاوي، تلقى دراسته بالولايات المتحدة الأمريكية، وشغل مناصب متعددة في مؤسسات مالية داخل المغرب وخارجه. وهو ليس بمؤرخ ولا سوسيولوجي أو أنتروبولوجي². ولعل القراءة التي سنقوم بها في هذا الكتاب لن تأخذ هذا المعطى بعين الاعتبار، لأن استحضارها قد يؤثر في الانطباعات والتأويلات التي يمكن إعطاؤها للعديد من الأفكار والمعطيات الواردة في الكتاب.

- قُدِّمت هذه القراءة بمقر المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية بالرباط، يوم 4 ماي 2018، بحضور مؤلف الكتاب السيد عبد الرحمان المزوراي الكلاوي.

² « On pourrait me faire le double reproche d'être le petits fils de Si El Madani... et de n'être ni historien, ni sociologue, ni anthropologue... ». *Le grand vizir...*, P 11-12.

كما أنه من غير الممكن النظر إلى الماضي بنفس الأسئلة التي نطرحها في الحاضر، فلا يمكن أن ننظر إلى القضايا التي حدثت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين، والتي تطرق لها المؤلف بالتحليل، بمنظور الزمن الراهن: حقوق الإنسان- العدالة- النظام القضائي- الشطط في استعمال السلطة - استغلال النفوذ... ولا يمكن أن ننظر أيضا إلى القائد المدني الكلاوي مثلما ننظر إلى القواد والعمال والولاة والوزراء في وقتنا الراهن.

أولا: تقديم الكتاب

1. أهداف تأليف الكتاب

لم يؤلف الكتاب لغرض تجاري، كما أنه ليس أطروحة جامعية أو دراسة أكاديمية محكمة. ويبدو أن شغف المؤلف بكتابة تاريخ شخصية متعاطف معها هو الذي حفزه على بذل مجهود كبير من أجل إخراج هذا الكتاب إلى حيز الوجود.

يعتبر المؤلف أن هدفه الأساس من تأليف الكتاب هو تسليط أضواء على شخصية بارزة لعبت دورا مؤثرا في الأحداث التي شهدها المغرب خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر والعقدين الأولين من القرن العشرين، اتسمت بخدمته لأربعة سلاطين، ومحاربتة للقبائل غير الخاضعة لسلطة المخزن، ودفاعه عن مصالح بلاده أمام المؤامرات والدسائس الأجنبية³. كما أن عدم اهتمام الباحثين بشخصية المدني الكلاوي والخدمات التي أسداها للمخزن وللبلاد، وربط اسم عائلة الكلاوي بباشا مراكش التهامي الكلاوي، دفعت المؤلف إلى التساؤل عن دوافع وأسباب ذلك، وتقديم تبريرات تفسر دواعي هذا الربط⁴.

2. محاور الكتاب ومنهجه

يتضمن الكتاب، خمسة فصول، بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة وجردا كرونولوجيا للأحداث ولائحة للبيبلوغرافيا المعتمدة، وقد عنونت الفصول الخمسة على النحو الآتي:

³ « ... L'un de ces hommes, issus du Hauts Atlas, Si El Madani El Mezouari El Glaoui, connu une destinée singulière, vouée au service des sultans, à la lute contre les tribus insoumises et à la défense des intérêts de son pays face aux convoitises étrangères. C'est son histoire qui s'apparente à un combat continu et multiforme, que nous essaierons de relater ici ». *Le grand vizir...*, p. 12.

⁴ *Le grand vizir...*, p. 24.

- أصول وجذور عائلة الكلاوي؛
- صعود نجم المدني الكلاوي؛
- المدني الكلاوي الصدر الأعظم؛
- المدني الكلاوي ونظام الحماية الفرنسية؛
- المدني الكلاوي كما يراه معاصروه؛

تحدث المؤلف في مختلف محاور الكتاب عن مسار المدني الكلاوي، في سياق الأحداث الوطنية والدولية التي شهدتها البلاد؛ مقدما معطيات هامة، من مصادر ومراجع متعددة، ومن خلالها يتبين للقارئ مدى اطلاع المؤلف على العديد من المصادر والمراجع المغربية والأجنبية ذات الصلة بالموضوع والفترة المدروسة، حيث قدم اقتباسات كثيرة باللغة الإنجليزية مع ترجمة لها باللغة الفرنسية.

وتجدر الإشارة إلى أهمية الهوامش الواردة في الكتاب، حيث شغلت حيزا هاما، إذ وصلت إلى 474 إحالة. وقد قدم المؤلف فيها معطيات مهمة حول العديد من الشخصيات الوطنية والأجنبية؛ مع تمكنه من ضبط الإحالات والمعطيات، وتقديم صفحات الاقتباسات؛ ولا بد من التنويه أيضا بأهمية كرونولوجيا الأحداث المقدمة في خاتمة الكتاب.

ورغم الملاحظات المسجلة حول بعض مضامين الكتاب، يمكن اعتبار منطلقاته علمية صرفة؛ كما أن الكتاب ليس فقط رؤية وصفية وسردية لأحداث وقعت منذ أزيد من قرن من الزمان، بل قدم المؤلف رؤية تحليلية وتفسيرات وتأويلات للعديد من الأحداث والوقائع التاريخية.

كما نسجل قدرة المؤلف على تقديم المعطيات بشكل كرونولوجي، ووضعها في سياقها الوطني والدولي قبل الخروج باستنتاجات، وقدرته على مقارنة المعطيات الواردة في مراجع ومصادر متعددة، وتقديم إفادات مما كتبه مغاربة وأجانب حول المواضيع المتناولة في الكتاب.

3. أهم القضايا التي تناولها المؤلف

نجد في الكتاب معطيات مرتبطة بموضوعه، وفق المحاور المشار إليها أعلاه، بالإضافة إلى معطيات تهم تاريخ المغرب، مثل هزيمة إيسلي وتداعياتها، والاتفاقيات والمعاهدات الشائبة. كما يقدم الكتاب معطيات حول منطقة تلوات، وقد ترجم المؤلف نصوصا من اللغة

الإنجليزية إلى الفرنسية ذات الصلة بالسكان، والحرف، والخصائص المعمارية، واللباس، والرقص الجماعي...⁵ كما قام المؤلف بتقديم شروحات لبعض المصطلحات الأمازيغية: "إزور" - "أكلوو" - "أمغار"... وتطرق ل بدايات أسرة الكلاوي، خاصة القائد المدني الكلاوي⁶. ووقف عند دوره في مختلف الأحداث التي عاشتها البلاد، مشيراً إلى قيادته للعديد من الحركات والمخلات المخزنية ضد التمردات القبلية، منها تلك التي تلت وفاة السلطان مولاي الحسن، وخاصة تمرد قبيلة الرحامنة بزعامة الطاهر بن سليمان الرحماني، وتمرد قبائل سوس⁷. وقد أشار المؤلف إلى أن المدني الكلاوي شارك في الحصار الذي ضرب على قبيلة مسفيوة سنة 1899⁸.

شارك المدني الكلاوي أيضاً في حروب المخزن ضد الجليلي بن ادريس الزرهوني (بوحمارة)، وقد لعب دوراً كبيراً في مواجهة ثورته بمنطقة الشمال الشرقي. وكان الفشل في إخمادها سبباً في بدايات الاختلاف بين مولاي عبد العزيز والمدني الكلاوي⁹.

قدم المؤلف معطيات متعددة حول احتلال الشاوية سنة 2007؛ وحول دعم الحركة الحفيظية من طرف كبار القواد في الجنوب، مبرزاً رؤيته للحركة، مركزاً على الدور الكبير الذي لعبه المدني الكلاوي في بيعة مولاي عبد الحفيظ. كما تناول تفاصيل الصراع بين مولاي عبد الحفيظ ومولاي عبد العزيز ودور المدني الكلاوي في ذلك¹⁰.

بمجرد مبايعة عبد الحفيظ بمراكش في غشت 1907، تم تعيين المدني الكلاوي علافاً كبيراً، بمعنى وزيراً للحرب، ووقعت علاقة مصاهرة بين الجانبين. وقد أورد المؤلف اقتباساً لروبير مونطاني حول تزايد نفوذ المدني الكلاوي ومجالات القبائل الخاضعة له بعد تعيين

⁵ تحدث المؤلف عن أربعة أصناف للرقص الجماعي بالمنطقة وقدم أسماءها بالأمازيغية، ص 28-30.

⁶ انظر الفصل الثالث من الكتاب، ص 61 وما بعدها.

⁷ « Le combat sans relâche de Si El Madani contre la Siba le mena entre autres dans le Sous, dans les R'hamna en 1896, contre le Rogui Tahar Ben Slimane, contre les Beraber en 1900, contre le Rogui Bou H'mara dans la région de Taza-Oujda en 1903, etc. ». *Le grand vizir...*, p. 75.

⁸ بعد تولية مولاي عبد العزيز سنة 1894 أضيف للمدني الكلاوي حكم قبيلة مسفيوة الثائرة والتي أخضعها بمساعدة القائد عبد الحميد الرحماني.

⁹ أشارت بعض الكتابات التاريخية إلى أن السلطان مولاي عبد العزيز فرض على المدني الكلاوي دفع مبلغ مالي مائة ألف ريال بعد تزايد أزمة المخزن المالية عقب الفشل في إخماد ثورة الجليلي الزرهوني (بوحمارة).

¹⁰ ص 87-88 من الكتاب.

مولاي عبد الحفيظ سلطانا على البلاد¹¹. كما أشار المؤلف إلى أن العديد من الدراسات أكدت دور المدني الكلاوي في تعيين إخوانه قيادا على العديد من القبائل.

تحدث المؤلف عن الحثيات التي جعلت الهوة تتسع شيئا فشيئا بين السلطان عبد الحفيظ ووزيره المدني الكلاوي، ومن أهمها تزايد النفوذ الفرنسي في صفوف المخزن، واعتراف السلطان بمقررات الجزيرة الخضراء. وقد أشار المؤلف إلى أن المدني الكلاوي حاول حث أخيه التهامي الكلاوي، باشا مراكش، على عدم ربط علاقات مع الفرنسيين بالشاوية¹².

وقف المؤلف عند حيثيات إعفاء المدني الكلاوي من منصب الصدارة العظمى من طرف السلطان مولاي عبد الحفيظ، مؤكدا بأن السبب الرئيس في ذلك هو معارضته لتزايد النفوذ الفرنسي داخل المخزن؛ كما دافع عن عدم مسؤولية المدني الكلاوي عن ثورة القبائل سنة 1911 وحصارها لفاس¹³. واعتبر بأن استمرار الثورة رغم إعفاء المدني الكلاوي من منصبه دليل على أن أسباب القلق العام للقبائل لا يرتبط أساسا بالمدني الكلاوي. كما أن البورجوازية الفاسية لم تكن تنظر بعين الرضى للنفوذ الكبير الذي أصبح يتمتع به قائد أمازيغي داخل المخزن الذي كان يستقر بالمدينة.

تحدث المؤلف عن حيثيات توقيع معاهدة الحماية، ميرثا المدني الكلاوي ومتهما مخزن مولاي عبد الحفيظ. كما انتقد بعض القرارات المتخذة، بما فيها إعفاء شخصيات وازنة مثل المدني الكلاوي، واعتبر أن المغرب فقد بذلك فرصا للتطور والرقى. وأورد المؤلف معطيات

¹¹ L'ascension du fqih après l'avènement de Moulay Hafid est ainsi décrite par Montagne : « Le triomphe de Moulay Abdelhafid fait de Si el Madani le grand visir du nouveau souverain établi à Fez. Le pouvoir du chef de Telwet devient alors sans limites. Il se charge de percevoir l'impôt chez les tribus du Nord du Maroc, il amasse des richesses, augmente sa clientèle, et profite de sa haute situation pour établir ses frères à Marrakech et à Demnat. Il se fait attribuer le commandement de toutes les tribus du Dir de l'Atlas entre Demnat et Amizmiz. Sa puissance alors est comparable à celle des grands chefs Hintata et des vizirs mérinides au temps d'Ibn Khaldoun ». *Le grand vizir...*, p. 105.

¹² ص 115-116 من الكتاب.

¹³ « De toute évidence, Si El Madani était l'un des éléments du problème, mais non sa cause essentielle ». *Le grand vizir...*, p. 124.

تشير إلى محاولة المدني الكلاوي اقتراح سلطان آحر بدلا لمولاي عبد الحفيظ. كما أشار إلى ربطه لعلاقات سرية مع الهبة في محاولة لدعم حركته¹⁴.

أشار المؤلف إلى أن المدني الكلاوي استمر على نفس النهج الذي سلكه طوال حياته كقائد كبير خلال الست سنوات المتبقية من عمره، والتي تزامنت مع فرض الحماية الفرنسية على المغرب. ويتجلى ذلك في محاربة "السيبة" تحت ظل السلطان، ومن أجل بلاده، رغم أنها أصبحت تحت هيمنة المستعمر¹⁵.

4. خلاصات المؤلف الرئيسة بخصوص شخصية المدني الكلاوي

حاول المؤلف إبراز الأدوار المتعددة التي قام بها المدني الكلاوي في خدمة المخزن، مقدما صورا إيجابية "لرجل دولة" كرس حياته من أجل المصالح العليا لبلده وحظي بدعم ورضى الساكنة التي كانت تحت حكمه¹⁶. واعتبر أن موقف الكتابات المنتقدة للمدني الكلاوي ينبني على حقائق مغلوطة أو على سوء فهم للأحداث. ودعم المؤلف دفاعه عنه بالإشارة إلى أنه لم يسع للحصول على الحماية الأجنبية، بما يتصل بها من امتيازات متعددة، كما فعل الكثير من المغاربة المعاصرون له.

وأشار المؤلف إلى أن المدني الكلاوي عارض بشكل غير مباشر الفرنسيين بعد توقيع معاهدة الحماية، وربط اتصالات مع موحا أوحمو الزياني ومع القبائل غير الخاضعة للتدخل الفرنسي. وبرر موقفه من الحماية بالسياق العام لتلك الفترة والذي جعل السلطانين مولاي عبد الحفيظ ومولاي يوسف يتعاملان مع سلطات الحماية وفق ما تستدعيه الظروف. وقد جعل المؤلف من حق المدني الكلاوي وكبار القواد المساهمة في عمليات "التهدة" لأنها تتم

¹⁴ « En effet, Lyautey, conscient de l'importance politique et guerrière des Glaoua fondait l'espoir d'en faire ses alliés. C'était là une revanche éclatante pour le fqih, dont la chute avait été, moins d'une année, causée par les Français ». *Le grand vizir...*, p. 150.

¹⁵ « Pendant les six années qui lui restaient à vivre, Si El Madani continua ce qu'il avait fait tout au long de sa vie de grand caïd : combattre la siba sous la bannière du sultan, et donc pour son pays, même si celui-ci était tombé sous la coupe du colonisateur ». *Le grand vizir...*, p. 156.

¹⁶ لم يقدم المؤلف ما يبرر به هذا الاستنتاج، بل بالعكس تؤكد العديد من الوثائق المخزنية معاناة السكان من تعسفات كبار القواد ومن ضمنهم المدني الكلاوي، خاصة في ما يتعلق بالجباية.

باسم السلطان والمخزن. وأكد على ضرورة عدم ربط مواقف الحاج التهامي الكلاوي بمواقف المدني الكلاوي، معتبرا أن التهامي استفاد من الإرث والدعم الذي لقيه من أخيه الأكبر¹⁷.

ثانيا: قراءة في بعض مضامين في الكتاب

حاولنا في المحور الأول من هذا العمل تقديم الكتاب وفق التصور الذي أراده له مؤلفه. وعملنا على الوقوف عند أهم مضامينه والقضايا الرئيسية التي تطرق إليها. وإذ نشمن الجهود الذي بذله المؤلف في إخراج هذا الكتاب إلى حيز الوجود، فإننا نسجل ملاحظات عديدة بخصوص طريقة تناول بعض القضايا، والمقاربة المتبعة في ذلك. ومن أهم هذه القضايا نذكر ما يلي:

1. السيلوغرافيا المعتمدة من طرف المؤلف

يعاني الكتاب من نقص كبير على مستوى التوثيق، حيث لم يتم الاعتماد على الأرشيفين الوطني والأجنبي، وهما ضروريان في مثل هذه المواضيع. كما أن أغلب الدراسات والكتابات المعتمدة أجنبية، ولم تتم الإشارة إلى بعض المصادر والدراسات التي وجهت نقدا لادعاء لسياسة المدني الكلاوي. وتطرح هذه الانتقائية في المراجع والمصادر سؤالا عما إذا كان المؤلف قد استطاع فعلا كتابة تاريخ موضوعي تغيب فيه الذاتية، خصوصا وأن الأمر يتعلق بتاريخ شخصية مخزنية لها ما لها وعليها ما عليها، فكان من الضروري استحضار المادة التاريخية المتوفرة بغض النظر عن طبيعة المعطيات التي قدمتها بخصوص شخصية المدني الكلاوي ومواقفه.

2. المدني الكلاوي واستبداد المخزن

قدم المؤلف رؤيته حول شخصية المدني الكلاوي والأدوار التي قام بها في خدمة المخزن. بيد أن سؤالا يطرح نفسه بحدة: ألم يكن المدني الكلاوي، ومعه كبار القواد بالجنوب،

¹⁷ « Au terme de ce travail, j'ose présumer que les différentes facettes de l'administrateur, du chef de guerre, du politique, de l'homme d'Etat et du chef de famille que fut si El Madani apparaitront plus clairement. Pour ce qui me concerne, je considère que cet homme, qui fut investi tour à tour par quatre souverains successifs en tant que khalifa de son père, puis comme caïd, khalifa du sultan sur le Draa et le sud, âmel sur le Tafilalet, ministre de la guerre et grand vizir, a fidèlement servi son pays. Voilà l'essentiel ». *Le grand vizir...*, p. 101.

يجسدون مظاهر استبداد المخزن، أي يد المخزن لضرب القبائل؟ ويجد هذا السؤال تبريره من خلال تتبع الأساليب التي كان ينهجها المخزن في مواجهة القبائل المتمردة، وخاصة أثناء تمرد القبائل بعد وفاة مولاي الحسن؛ نذكر منها فتن قبائل الحوز، وتمرد الرحامنة الذين دعموا مولاي محمد الابن الأكبر للسلطان مولاي الحسن بحثا عن "الشرعية المفقودة". كما يعتبر المدني الكلاوي جزءا من منظومة المخزن التي مارست أساليب عقابية عنيفة ضد القبائل المتمردة في منطقة سوس سنة 1896، وشارك أيضا في الحصار الذي ضرب على قبيلة مسفيوة سنة 1899¹⁸. وهذا الإخلاص للسلطة المركزية هو الذي جعل المخزن العزيمي، بالرغم من سوء علاقاته مع بعض القواد، يتنازل لهم ويوافق على توسيع نفوذهم في جيرانهم.

إلى جانب ذلك، نجد أن ممارسات كبار القواد في الجنوب، بمن فيهم المدني الكلاوي، غائبة في الكتاب: شطط - سجن - قتل - عبودية - استغلال السكان المحكومين - الاستيلاء على أموال الغير - الضغط الجبائي - التسخير بجميع أنواعه ... ورغم أن هذه الأساليب كانت مرتبطة بالسياق العام للفترة التي عاصرها القائد المذكور، إلا أنه كان على المؤلف الإشارة إليها أو إلى بعضها، خاصة أثناء حديثه عن رضى السكان بحكم القائد المذكور وسياسته تجاههم.

3. موقف المدني الكلاوي من الإصلاح الجبائي العزيمي "الترتيب"

وضع المؤلف عنوانا فرعيا لكتابه يشير فيه إلى أن المدني الكلاوي كرس حياته لخدمة المخزن، وقدم معطيات عديدة لتبرير استنتاجه وموقفه، غير أن الاطلاع على مادة مصدرية ومرجعية أخرى يؤكد عكس هذا الاستنتاج في مواقف متعددة اتخذها القائد المذكور.

ومن بين هذه المواقف الدور الذي لعبه المدني الكلاوي في معارضة الإصلاح الجبائي للسلطان مولاي عبد العزيز والمعروف بالترتيب. فبعد توتر العلاقة بين السلطان والأكلاوي عقب فشل هذا الأخير في القضاء على فتنة "بوحامرة"، تغيرت مواقفه تجاه المخزن. كتب الأستاذ علال الخديمي بخصوص هذا الموضوع قائلا: "...وهكذا لما عاد الأكلاوي إلى

¹⁸ رؤساء الحملة النازلة على مسفيوة هم: القائد المهدي المنبهي والقائد المدني الكلاوي، والقائد محمد الوريكي وقواد الرحامنة.

نتج عن محاصرة المسفيويين وتضييق الخناق عليهم "فراهم بأولادهم وأمتعتهم بالطرقات"، وإيقاد النار في دورهم "من المحل المسمى تلبانت إلى يوكن في فم الجبل"؛ وقد اضطروا إلى الخضوع في الأخير لسلطة المخزن "... خاصة بعد أن فعل بهم الثلج أكثر مما فعل بهم البارود". راجع، بنطالب علي، المخزن والقبائل، الضغط الجبائي وتداعياته 1894-1912، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2013. ص 293-300.

بلاده، كان همه الأول هو جمع الأموال لتسديد ديونه وتقوية جانبه. ومنذ ذلك التاريخ 1904، أصبح يحتاط لنفسه ويماطل في جمع واجبات الترتيب ودفعها لبيت المال، ولم يعد يتزعج من توالي أوامر السلطان وتوبيخاته له بالتماطل وتعطيل الترتيب¹⁹.

كما تشير وثائق مخزنية عديدة إلى دور المدني الكلاوي في عرقلة الترتيب، وفي إحداها يتهم السلطان مولاي عبد العزيز مباشرة القائد المذكور بالتماطل في استخلاص واجب الترتيب بقوله: "...وأمرناك بتعمير المحلة بنفسك وحركتك والمفاوضة مع أخيها مولاي عمر في شد عضد المحلة واستيفاء الترتيب الذي هو الغرض منها وجددنا لك أمرنا الشريف مرارا بربطك معه ولازمت لم تفعل وبسببك وقع التراخي والانحلال في أمرها ممن عداك من العمال إذ لو ربطت بها لتسارع الجميع إلى الاقتداء بك وعليه بوصوله إليك عجل بعمارة المحلة وملازمتها بنفسك والوقوف في حمل إياتك على أداء الترتيب وشد عضد العمال الذين معكم حتى يؤدي كل واحد ما على إياتته.."²⁰.

وحول هذا الموقف كتب الخديمي قائلا: "... من هذا الموقف الذي اتخذه المدني الكلاوي وعدد من قواد الجنوب من محلة مولاي عمر تبرز مظاهر "صراع خفي بين مخزن عاجز عن رد الفعل، نتيجة للأزمة المالية، وقياد اتسع مجال نفوذهم، وبالتالي اتسع ميدان المناورة أمامهم، فاكتفوا بدفع قليل من المال لبيت المال، المرة بعد المرة، عندما كان إلحاح المخزن يتكرر عشرات المرات"²¹. وقد أشار المؤلف إلى النفوذ الذي أصبح يتمتع به الكلاوي في قبائل الجنوب، وقدرته على الضغط على السلطان. ولذلك يطرح السؤال حول المدني الكلاوي ومدى إخلاصه المستمر في خدمة المخزن، خاصة عندما يتعلق الأمر بمعارضة إصلاح جبائي أقره السلطان وتوحي منه خدمة مصالح رعيته بالدرجة الأولى.

¹⁹ علال الخديمي، الحركة الحفيفية أو المغرب قبيل فرض الحماية الفرنسية، 1894-1912، منشورات دار أبي رقرق للطباعة والنشر، 2009، ص 91.

علي بنطالب، المخزن والقبائل، م.س، ص 221-242.

²⁰ رسالة السلطان إلى المدني الكلاوي، 31 دجنبر 1905، م. و. م. مح ذو القعدة 1323هـ. المخزن والقبائل، م، س، ص 239.

²¹ الخديمي، "العواقب الاجتماعية والسياسية لترتيب 1901"، ضمن دراسات مهداة للفقيد جرمان عياش، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1992. ص 236.

4. المدني الكلاوي واستغلال النفوذ داخل دواليب المخزن

لعب المدني الكلاوي دورا كبيرا في تولي السلطان مولاي عبد الحفيظ مقاليد الحكم في المغرب خلفا لأخيه مولاي عبد العزيز. وبعد تعيينه وزيرا للحرب في مرحلة أولى، ثم توليه منصب الصدارة العظمى في مرحلة ثانية، ازداد نفوذه داخل المخزن²². وكان السلطان مولاي عبد الحفيظ يعتمد على المدني الكلاوي بشكل كبير، خاصة خلال السنتين الأولى من تنصيبه سلطانا على البلاد، ويظهر ذلك بشكل جلي في تفويضه له بالتصرف حسب ما تقتضيه الظروف والأحوال في عين المكان، فقد كتب السلطان إلى الأگلاوي قائلا: "... وقد قدمنا لكم أمرنا الشريف باصطحاب عسكر القبائل المفروض عليهم على يدكم مع من تتعين مصاحبته لكم من العمال والقبائل فامضوا عليه إن كانت هي المصلحة وإلا فالحاضر يرى ما لا يراه الغائب"²³.

استفاد المدني الكلاوي من تزايد نفوذه، وقام بتعيين عدد من المقربين منه، خاصة من عائلته، في مناصب قيادية²⁴. ويمكن القول، بأن هذه التعيينات تدخل في إطار استغلال النفوذ من خلال تعيين المقربين منه في مناصب هامة، كما تدخل أيضا في إطار خدمة المخزن، بتوفير رجال مخلصين مقربين من رجل خدوم للسلطة المركزية. وقد راكم المدني الكلاوي ثروات هائلة بجانب السلط الكبيرة التي كان يتمتع بها²⁵. كل هذا أثار ضده انتقادات كبيرة عكستها العديد من الكتابات التاريخية.

²² اعتمد السلطان عبد الحفيظ على كبار القواد بالحوز الذين عينهم في مناصب وزارية وطالبهم بتزويده بجزايات القبائل الخاضعة لهم، وفوض لأهم وزرائه، المدني الكلاوي، سلطة مكنته من التعسف بجزايات الكثير من القبائل، والتحكم في تعيينات عدد من القواد. الحجوي محمد بن الحسن، *تقايد تاريخية*، مخطوط المكتبة الوطنية بالرباط، رقم ح 123.

²³ رسالة المولى عبد الحفيظ إلى المدني الكلاوي، بتاريخ 19 شوال 1326 / 14 نونبر 1908، وثائق الخزنة الحسنية بالرباط، عهد مولاي عبد الحفيظ، محفظة 636.

²⁴ « Si Elmadani fait nomer ses frères à plusieurs hautes fonctions : Si Hammadi (Caid de Ouarzazate), Si Allal (Caid de Demnat et des Fetouaka), Si Hassi (Caid des Seksaoua et des Gheghia) et Haj Thami (Pacha de Marrakech) ». *Le grand vizir...*, p. 208.

²⁵ « En revanche à atteindre les objectifs voulus par les sultans qu'il a servis, il eut, ceci est indéniable, la possibilité d'acquérir un immense pouvoir, de satisfaire ses ambitions personnelles et d'amasser une fortune importante ». *Le grand vizir...*, p. 197.

5. المدني الكلاوي وانتفاضة القبائل سنة 1911

شكلت انتفاضة قبائل أحواز فاس ومكناس سنة 1911 آخر حلقة في مسلسل التمردات التي شهدتها القبائل المغربية قبل فرض الحماية على البلاد. وقد ساهمت هذه الانتفاضة التي تمت بالقبائل المجاورة للعاصمة فاس، حيث كان يستقر السلطان، في انهيار سلطة المخزن، وفقدانه سلطة التحكم في تسيير ومراقبة أمور القبائل، وبالتالي المجتمع بأكمله. وكان من أهم شروط المتمردين لرفع الحصار عن فاس عزل الوزير المدني الكلاوي من منصبه، وفرض ضرائب شرعية يكون باستطاعة القبائل أداءها للمخزن، وإلغاء النظام العسكري الجديد²⁶.

حاول مؤلف الكتاب الدفاع عن المدني الكلاوي بخصوص مسؤوليته في اندلاع هذه الأحداث، معتبرا بأنه جزء من المشكل ولا يتحمل لوحده مسؤولية ما كل ما وقع، مؤكداً بأن استمرار حصار القبائل لفاس رغم إعفاء المدني الكلاوي من منصب الصدارة العظمى دليل على ذلك²⁷. غير أن المؤلف لم يشير إلى العديد من الكتابات المعاصرة للأحداث التي وجهت الاتهام المباشر للصدر الأعظم المدني الكلاوي، واعتبرت أن ما صدر من القبائل كان بسبب ظلمه وجوره. فالحجوي مثلاً يقول بخصوص هذا الانتفاض: "وفي آخر صفر عام 1329هـ ثارت قبائل الغرب أحواز فاس على مولاي عبد الحفيظ ثورة هائلة بسبب ما ساهمهم وزيره السيد المدني الكلاوي وإخوته المتولون من قبله عليهم من الظلم الفاحش... وهكذا تجبر الاكلاوي على الرعية وطغى بنفسه في الغرب وبإخوته في الحوز وصارت له دالة وهيبة على السلطان وصار كل من ظهر له فعله وولى نفسه على القبائل مباشرة ونصب أبناء عمه مثل بويبرين وبوقدور نوابا عنه فساموا القبائل أنواع الخسف والظلم..."²⁸.

وهذا ما أكدته بعض الكتابات الأجنبية حول أحداث 1911، حيث أرجعت سبب انتفاضة قبائل أحواز فاس ومكناس إلى إرهاب المخزن للرعية بمزيد من الضرائب، وحملت المسؤولية في ذلك للوزير المدني الكلاوي²⁹. وتتضح مسؤولية الصدر الأعظم في ما حدث

²⁶ Laroui. A., *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Maspero, Paris, 1977, p. 409.

²⁷ *Le grand vizir...*, p. 125.

²⁸ الحجوي محمد بن الحسن، *تقايد تاريخية*، مخطوط المكتبة الوطنية بالرباط، رقم ح 123. ص: 45.

²⁹ Azan Paul, *L'Expédition de Fez*, Paris, 1924, p. 11.

انظر أيضا:

Gaillard Henri « L'insurrection des Tribus de la région de Fès », *L'Afrique Française* (R.C), n°11, 1911, p. 257-264) et Le Glay Maurice (*Chronique Marocaine*, Paris, 1933, p. 7).

سنة 1911 من خلال سوء المعاملة التي تعرض لها زعيم التمرد بقبيلة بني مطير القائد عقى البومدماني، فقد سجن هذا الأخير في أواخر سنة 1910 بتهمة عدم أداء ما يكفي من الوظائف للسلطة المركزية، وحدد المدني الكلاوي للقائد المطيري فدية كبيرة لإطلاق سراحه، وكانت هذه القضية سببا في خروج القائد عقى البومدماني عن طاعة المخزن الحفيظي، وتحريض قبائل بني مطير ضده³⁰.

6. موقف المدني الكلاوي من الحماية الفرنسية بالمغرب

ظل المدني الكلاوي يعتبر أن الفرنسيين هم سبب عزله من الصدارة العظمى، وبالتالي هذا الموقف كان يحكم علاقاته بالفرنسيين³¹. وبعد فرض الحماية الفرنسية على المغرب برر المؤلف مواقف المدني الكلاوي منها بكونه أصبح مجبرا على التعامل مع الفرنسيين لاعتبارات متعددة رغم أنه في عمقه كان يعارض النفوذ الفرنسي بالمغرب³². واستدل المؤلف بموقف السلطانين مولاي عبد الحفيظ ومولاي يوسف من نظام الحماية، مشيرا إلى أنه حاول ربط اتصالات سرية مع بعض المقاومين.

لا يمكننا أن نتفق مع رؤية المؤلف بخصوص هذا الموضوع لأسباب متعددة، فلا يمكن التحجج بسياق الاستعمار ومواقف السلطانين المذكورين من نظام الحماية، كما لا يمكن الاقتناع بمحاولة ربط اتصالات سرية مع مقاومين دخلوا في مواجهة مباشرة وعلنية مع المستعمر، ورفضوا أي تعاون مع الفرنسيين رغم كل الإغراءات المقدمة. فلماذا لم يسلك هؤلاء نفس موقف السلطانين المذكورين؟ ويبدو أن المدني الكلاوي تعامل ببرாகماتية مع المستعمر واستحضر مصالحه الخاصة في أثناء تعامله مع الفرنسيين.

كما اعتبر المؤلف بأن المدني الكلاوي انخرط، خدمة للسلطان وللمخزن بعد فرض نظام الحماية، في مواجهة "السيبة"، وبالتالي ساهم في عمليات "التهدة" التي كانت تقوم بها سلطات الاحتلال باسم السلطان. وأشار إلى أن وفاة عبد المالك الكلاوي، أحد أبناء

³⁰ أكينح العربي : آثار التدخل الأجنبي في المغرب على علاقة المخزن بقبيلة بني مطير (1873-1912)، د.د.ع. كلية الآداب بالرباط، 1984. ص 398.

³¹ « Pendant les six années qui lui restaient à vivre, Si El Madani continua ce qu'il avait fait tout au long de sa vie de grand caïd : combattre la siba sous la bannière du sultan, et donc pour son pays, même si celui-ci était tombé sous la coupe du colonisateur ». *Le grand Visir...*, p. 156.

³² « Il est aisé d'imaginer les sentiments meurtris de cet homme obligé de composer avec ceux dont il refusait naguère l'influence ». *Le grand vizir...*, p. 157.

المدني، سنة 1918، تم في حروب ضد زعماء زاوية أحنصال المتمردة ضد المخزن³³. ولعل القبول بهذا الرأي يعني أن عمليات المقاومة وتضحيات فئات عريضة من المجتمع المغربي تدخل في إطار الفوضى العامة (سيبية)، وهي موجهة ضد مخزن لا يملك عمليا أية سلطات حقيقية.

وانتقدت كتابات مغربية عديدة موقف عائلة الكلاوي من نظام الحماية بالمغرب، فقد كتب الأستاذ إبراهيم ياسين قائلا: "... ولم يكن ليوطي يملك من بديل لتلك القوات إلا مزيدا من الاتكال على دعم القادة الكبار للاحتفاظ بالمواقع التي كان يحتلها في الجنوب. وفي ظروف بداية الحرب العالمية هذه لم يتردد رئيس العائلة المزوارية -القائد المدني- في استغلال الفرصة وعرض خدماته على المقيم العام. وقد جنى من هذا الموقف نفعا كبيرا، تمثل -كما جاء في تصريح لابن أخيه حمو المزواري- في مساعدة إدارة الحماية لأسرته" في تنمية سلطتها وتوسيع حكمها". وهذا ما يفسر النجاح الذي حققه المزواريون في إخضاع قبائل أيت واوزكيت إخضاعا كاملا، والقضاء على نفوذ أحمد الهبة في تلك القبائل خلال سنوات الحرب العالمية الأولى بالذات³⁴.

الخلاصات الأساسية

إضافة إلى كل ما أبديناه بخصوص مؤلف السيد عبد الرحمان المزواري الكلاوي من مزايا علمية وملاحظات تمس جوهر بعض الأفكار والمعطيات الواردة فيه، نود إبداء الخلاصات الأساسية الآتية:

- حاول المؤلف تناول شخصية الصدر الأعظم المدني الكلاوي، بما لها وما عليها. وقد أورد المؤلف الكثير مّا لشخصية المدني الكلاوي من خدمات للمخزن وتضحيات في سبيل البلاد، والقليل مما عليها وما على الجهاز المخزني الذي يخدمه، قبل الحماية وخلال السنوات الأولى للاستعمار.
- قدم الكاتب المدني الكلاوي وكأنه "على صواب دائما في قراراته وتصرفاته": فبالنسبة للمؤلف، كان الكلاوي مخلصا في خدمة السلطانين مولاي الحسن ومولاي عبد العزيز

³³ *Le grand vizir...*, p. 210.

³⁴ إبراهيم ياسين، جنوب أطلس مراكش تحت حكم الفرنسيين والقادة الكلاويين، دار أبي رفاق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 2003، ص 120.

ضد التمردات القبلية وزعامات الثورة هنا وهناك، وكان على صواب في دعمه لحركة مولاي عبد الحفيظ ضد أخيه مولاي عبد العزيز، وفي معارضة مولاي عبد الحفيظ في بعض القرارات، وكان حكيما في ردة فعله على عزله، ثم شخصا براجماتيا يتمتع ببعد نظر في مواقفه بعض فرض الحماية الفرنسية بالمغرب.

- جعل المؤلف القارئ يتعاطف مع شخصية المدني الكلاوي: رجل دولة وطني وغيور على بلاده، مدافع عن المصلحة العامة، مخلص في خدمة المخزن. لكن الاطلاع على دراسات أخرى قد يجعل القارئ لا يخرج بنفس الانطباع، بل بانطباع معاكس تماما.
- حاول المؤلف تصيّد كل ما إيجابي في مختلف الكتابات التي أشارت إلى المدني الكلاوي، ويبدو من قراءة الكتاب بأكمله بأنه حاول تجنب كل ما يسئ إلى شخصية الكلاوي ومواقفه.
- نجح المؤلف في تقديم صورة إيجابية عن المدني الكلاوي، رغم تركيزه في كل مراحل الكتاب على الصورة المضيئة التي لا تشوبها شائبة. وهذا أمر غير ممكن في مغرب أواخر القرن التاسع عشر وبداية العشرين.
- رغم كل الملاحظات المقدمة، يشكل الكتاب مساهمة علمية وفكرية في كتابة تاريخ الشخصيات المؤثرة في تاريخ المغرب، بذل فيها المؤلف جهدا كبيرا، وقدم إضافات متعددة. والكتاب في مجمله سيغني الخزانة التاريخية المغربية.
- نتساءل في الأخير: لماذا لم يكن المدني الكلاوي موضوع بحث أكاديمي خاص في الجامعة المغربية، يتم فيه استغلال الوثائق المخزنية المتوفرة بكثرة والأرشفيف الأجنبي خاصة منه الموجود بفرنسا، وكذا الكتابات الوطنية والأجنبية التي قدمت معطيات متعددة عن المدني الكلاوي كشخصية مؤثرة في الأحداث والوقائع التاريخية لمدة تقارب أربعة عقود؟

قواعد النشر بمجلة أسيناغ ٢٠١٥

مقتضيات عامة

- تقبل الأعمال العلمية التي لم يسبق نشرها.
- يتعين إرفاق كل عمل مقترح للنشر بتصريح بالشرف من مؤلفه، يفيد بأنه عمل أصلي لم يسبق عرضه للنشر في دورية أو مطبوعة أخرى.
- يشترط في المقال المتضمن عرضاً أو قراءةً لمؤلف منشور أن يقدم قراءة نقدية لأحد المؤلفات حديثة النشر، كتاباً كان أو دورية أو غير ذلك، بوضعه في سياق مجموع الإصدارات حول الموضوع المعني.
- كل مقال تنشره المجلة، يصبح ملكاً لها. ويلتزم المؤلف بعدم نشر ذات المقال في مكان آخر دون إذن خطي مسبق من مديرية المجلة.
- تعبر الأبحاث والمقالات المنشورة عن أفكار وآراء أصحابها، ولا تمثل بالضرورة وجهة نظرالمجلة أو المؤسسة التي تصدرها.
- لا ترد أصول المواد إلى أصحابها سواء قبلت أم لم تقبل، ولا تلتزم المجلة بإشعارهم بذلك.

أعراف تقديم المقالات

- يسبق نصّ المقال بصفحة غلاف، تتضمن عنوان المقال، واسم الكاتب ولقبه، واسم المؤسسة التي ينتمي إليها، وعنوانه، ورقم هاتفه، ورقم الفاكس، وعنوانه الإلكتروني. ولا يثبت على رأس الصفحة الأولى من المقال، سوى اسم الكاتب ولقبه والمؤسسة التي ينتمي إليها.
- تبعث المقالات إلى المجلة بواسطة البريد الإلكتروني، في شكل ملف مرتبط (Fichier attaché)، قياس وورد Format Word، إلى عنوان المجلة: asinag@ircam.ma

- يجب ألا يزيد عدد صفحات المقال عن 30.000 حرفاً، بما فيها المراجع والجداول والملاحق.
- يقدم المقال مطبوعاً على ورق (A4) وعلى صفحة بمقاس (24/17)، وباعتماد نوع Traditional Arabic ، حجم الخط (16)، بُعْد يساوي "Exactement 18"، مع هوامش (يسار ، يمين) 2 سم، و(أعلى، وأسفل) 2.5 سم. وبالنسبة لخط تيفناغ، يعتمد نوع Tifinaghe–ircam Unicode، حجم 12، الممكن تحميله من موقع المعهد بالحرف اللاتيني، يعتمد أحد حروف منظومة Unicode، من قبيل Gentium مثلاً.
- يُصاغ عنوان المقال في حوالي عشر كلمات، مع إمكانية إتباعه بعنوان فرعي مفسر له. ويكون متركزاً وبنط عريض بحجم 18. ويكتب اسم صاحب المقال ومؤسسته أسفل العنوان بأقصى يسار الصفحة الأولى.
- تُصاغ عناوين الفقرات والفقرات الفرعية لكل مقال بالبنط العريض، بحيث يكون حجم الأولى 17، وحجم الثانية 16.
- يُرفق النص بملخص لا يتجاوز عشرة أسطر، ويُترجم إلى لغة أخرى غير تلك التي كُتبت بها المقال.

وسائل الإيضاح

- ترقيم الجداول بالترتيب، داخل المتن، بالأرقام الرومانية. ويكون التعليق أعلاها.
- ترقيم الرسومات والصور داخل المتن، متتابعة بالأرقام العربية. ويُعلق أسفلها.

المراجع البيبليوغرافية والإلكترونية

- لا تثبت المراجع البيبليوغرافية بكامل نصها داخل المتن ولا في الهوامش. ويُكتفى داخل المتن بالإشارة، بين هلالين، إلى اسم المؤلف(ين)، متبوعاً بسنة إصدار المرجع المحال إليه؛ وعند الاقتضاء، يضاف إليهما رقم / أرقام الصفحة

/الصفحات المعنية. وفي حالة تعدّد المؤلفين، يشار إلى أولهم متبوعاً بعبارة "وآخرون" بحرف مائل.

مثال: (صدقي، 1999)؛ (صدقي و أبو العزم، 1966)؛ (صدقي وآخرون، 1969)؛ (صدقي 2002: 20).

▪ في حالة تعدّد المصادر لنفس المؤلف في نفس السنة، يميّز بينها بواسطة حروف حسب الترتيب الأبجدي (1997أ، 1997ب، إلخ.).

مثال: (خير الدين، 2006أ)، (خير الدين، 2006ب).

▪ في حالة تعدّد طبعات نفس المرجع، يشار إلى الطبعة الأولى بين قوسين معقوفين [...].، في آخر المرجع باللائحة البيبليوغرافية.

▪ تقدّم المراجع كاملة، مرتبة أبجدياً بأسماء المؤلفين، في نهاية المقال (دون تجاوز الصفحة).

▪ تكتب عناوين الدوريات والمجلات والكتب بأحرف مائلة.

▪ تشمل المعلومات الخاصة بالكتب، على التوالي، اسمي الكاتب، العائلي والشخصي، وسنة الإصدار، ثم عبارة (ناشر) إن كان ناشراً أو مدير نشر، ثم عنوان الكتاب، فمكان النشر، ثم اسم الناشر. ويتم الفصل بين هذه الإشارات بفواصل.

مثال: شفيق، محمد (1999)، الدارحة المغربية مجال توارد بين الأمازيغية والعربية، الرباط، أكاديمية المملكة المغربية.

▪ توضع عناوين مقالات الدوريات، وكذا فصول الكتب، وغيرها من مقتطفات المراجع، بين مزدوجتين.

▪ تشمل الإحالات على مقالات المجلات والدوريات، على التوالي، وبالترتيب، اسمي الكاتب العائلي والشخصي، وسنة النشر، وعنوان المقال بين مزدوجتين، ثم اسم المجلة، ورقم المجلد، والعدد، ورقم كل من الصفحة الأولى والصفحة الأخيرة. ويتم الفصل بين هذه الإشارات بفواصل.

مثال: أزايكو صدقي، علي (1971)، "مشاكل البحث التاريخي في المغرب"، الكلمة، عدد 2، ص 25-40.

- تشمل الإحالات على مقالات الصحف والجرائد، فقط، عنوان المقال بين مزدوجتين، ثم اسم الصحيفة، ومكان النشر وتاريخ العدد ورقم الصفحة.
مثال : "الحقوق الثقافية والمسألة الأمازيغية"، السياسة الجديدة، الرباط، 22 أكتوبر 2002، ص 8.
- للإحالة على فصول كتب جماعية، يشار إلى اسمي الكاتب العائلي والشخصي، ثم عنوان الفصل، فمرجع الكتاب بين قوسين معقوفين [...].
مثال : شفيق، محمد (1989)، "إمازيغن"، [معلمة المغرب]، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، سلا.
- للإحالة على أعمال ندوة أو مناظرة، يشار إلى عنوان وتاريخ الندوة أو المناظرة.
مثال: الراجحي، عبده (1984)، "النحو العربي واللسانيات المعاصرة"، البحث اللساني والسميائي، أعمال ندوة نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، أيام 7 و8 و9 ماي 1981، الرباط، ص 153-164.
- للإحالة على أطروحات جامعية، تعتمد نفس الأعراف بالنسبة للكتب، مع الإشارة إلى كون العمل أطروحة جامعية، وإلى نظامها (دكتوراه دولة، دكتوراه السلك الثالث، إلخ.)، وإلى الجامعة الأصلية.
مثال: جودات، محمد (2002)، تناصية الأنساق في الشعر الأمازيغي، دكتوراه، جامعة الحسن الثاني عين الشق، كلية الآداب و العلوم الإنسانية.
- للإحالة على مراجع المواقع الإلكترونية (webographie)، يتعين الإشارة إلى URL، وتاريخ آخر رجوع إلى صفحة الويب page web.
مثال : http://fr.wikipedia.org/wiki/langue_construite,_octobre_2007

الهوامش والاستشهادات

- في حالة ما قرر صاحب المقال استخدام الاختصارات للإشارة إلى بعض العناوين التي غالبا ما يتكرر استخدامها في النص، يتوجب شرح وتوضيح المختصرات، في الهامش، عند أول استخدام.

- في حالة توافرها، توضع أسفلاً الصفحة وليس في نهاية المقال، وترقّم بالتتابع.
- الاستشهادات : عندما يكون الاستشهاد في أقل من خمسة أسطر، يوضع بين مزدوجتين "...". داخل النص. وحين يتعلق الأمر باستشهاد ضمن استشهاد آخر، يستعمل هلالان منفردان ".....!.....!.....!". أما الاستشهاد الذي يتجاوز خمسة أسطر، فيقدّم دون مزدوجتين، مع انحياز نصه عن حاشية نص المقال، وبعده واحد بين سطوره.
- توضع جميع التصرفات أو التعديلات في الاستشهاد (إغفال كلمات أو جمل أو حروف، إلخ.) بين معقوفين [...].
- العناوين الفرعية: يمكن تقسيم النص إلى فقرات وأجزاء باستعمال عناوين فرعية بالبنط العريض.
- الحروف المائلة: تستعمل الحروف المائلة بدلا من تسطير الكلمات والجمل المراد إبرازها.



المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
ⵎⵓⵔⵉⵏ ⵏ ⵏⵓⵔⵓⵏ ⵏ ⵏⵓⵔⵓⵏ
INSTITUT ROYAL DE LA CULTURE AMAZIGHE

ⵎⵓⵔⵉⵏ ⵏ ⵏⵓⵔⵓⵏ **Asinag**

Dossier

Transmission culturelle et mutations sociales

Coordonné par Hammou Belghazi

Revue de l'IRCAM - Numéro 14

ⵝⵓⵍⵓⵎⵓⵙⵉⵏⵓⵙ – *Asinag*

Revue de l'Institut Royal de la Culture Amazighe

Numéro 14 – 2019

ⴰⴳⴷⴰⴳ-Asinag est une revue scientifique et culturelle marocaine dédiée à l'amazighe avec ses composantes linguistique et civilisationnelle. Elle est plurilingue et multidisciplinaire et comprend des dossiers thématiques, des articles, des entretiens, des comptes rendus, des résumés de thèses, des créations littéraires et des chroniques bibliographiques. La revue Asinag-Asinag est dotée d'un comité scientifique et ouverte à la communauté scientifique nationale et internationale.

© IRCAM
Dépôt légal : 2008 MO 0062
ISSN : 2028-5663
LUXURY PRINTS – Rabat 2019

Sommaire

Présentation	7
Dossier :Transmission culturelle et mutations sociales	
El Khatir Aboukacem et Rachid Agrour	
Lieux et modes de transmission de l'écriture en milieu tachelhitophone (Sud-ouest marocain)	15
Fatima Ez-zahra Benkhallouq	
<i>Asəttā</i> -le tissage : transmission du sens à travers l'acte	29
Kamel Bouamara	
Du passage à l'écrit à la grammatisation : le cas du tamazight de Kabylie.....	39
Mohamed Oubenal	
Rupture et transmission de l'amazighe en milieu urbain non amazighophone ..	53
Mbark Wanaim	
Poésie et transmission de l'histoire locale dans l'Anti-Atlas occidental.....	71
Entretien avec Hassan Rachik	
Réalisé par le Comité de rédaction.....	87
Varia	
Nora Gueliane	
Les <i>oumanas</i> . Le corps exécutif du 'orf de la construction au M'Zab (Algérie).....	95
Rudolf De Cillia	
Politiques linguistiques et plurilinguisme en Autriche.....	111

Khalid Ansar

Standard Amazigh terminology implantation: Assessment of IRCAM's experience in light of Bhreathnach (2011)'s best-practice model for terminology planning..... .129

Résumés de thèses161

Présentation

Pas de culture sans transmission et sans mutation. Tel est le fond de la thématique du dossier de la présente livraison d'*Asinag*. Les gens inclinent à transmettre afin que ce qu'ils vivent, croient et pensent ne meure avec eux. On transmet les éléments qu'on juge nécessaires à l'agencement et au fonctionnement des structures sociétales. La pratique de la transmission organise la vie sociale et son processus fonde la perpétuation ou la reproduction de la société.

Aujourd'hui au Maroc, plus que par le passé, la transmission culturelle se trouve à la charnière de la continuité et du changement. Ce qui n'est pas sans soulever, dans le cas de la culture amazighe, la question de l'impact des mutations sociales sur les modes réguliers de la transmission horizontale et, surtout, verticale.

La transmission verticale revêt une importance capitale en milieux amazighes traditionnels, puisque l'une des missions principales du *transmetteur* (ascendants ou tout adulte) consiste à inscrire le *récepteur* (descendants ou tout jeune) dans son groupe d'appartenance ou de référence : famille, lignage, etc.

Le fait de recevoir s'insère dans la vie courante des générations montantes, où la construction de l'identité culturelle repose sur des mécanismes de formation séculaires et gravite autour du procédé d'acquisition et de transmission des éléments indispensables pour vivre en communauté : langue, conduites, coutumes, mythes, rites, savoirs, savoir-faire, traditions, valeurs, etc. La plupart de ces éléments sont transmis à l'intérieur de la famille, d'abord ; ils y sont communiqués aussi bien par les parents que par les grands parents.

Gardienne des traditions ancestrales, la femme amazighe occupe une position de grande portée dans la transmission culturelle. Mère, elle est la première à transmettre la langue à l'enfant. Des siècles durant, sinon depuis des millénaires, elle a transmis de génération en génération un savoir-faire à dimension universelle. En témoigne, entre autres, la confection du tapis : objet d'usage quotidien qui a inspiré plusieurs artistes de renom international, européens et américains ; en l'occurrence, les peintres de l'art abstrait. Aussi son rôle dans le domaine de la transmission demande-t-il à être mis en lumière.

Toujours est-il que le mode de transmission en milieux amazighes, tel qu'il vient d'être présenté, opère de moins en moins. Et pour cause : les réformes structurelles introduites dans le système sociétal marocain du siècle écoulé, pendant et après la colonisation, y ont généré d'importants changements et mutations. L'enseignement moderne s'avère en être un cas édifiant. A l'enfant, l'école inculque un mode de

pensée distinct de celui du milieu familial ou lignager et l'incline à sortir du cadre de la mémoire ancestrale.

Aussi, très souvent, l'écolier se permet-il de corriger la conception mythique que ses parents (analphabètes ou illettrés) ont d'un fait historique ou d'un phénomène naturel et même de critiquer ou condamner leurs pratiques et croyances. Il agit à l'image de l'instituteur. Ce dernier concurrence alors le transmetteur traditionnel quant à la transmission d'une bonne partie des connaissances et des façons de voir, d'être, d'avoir et d'agir. Et, avec l'émergence et l'essor de la société civile, d'une part, et la très large utilisation des nouvelles technologies de communication, d'autre part, l'instituteur au sens classique n'a plus le monopole de la transmission du savoir et des connaissances. Il est surclassé par de jeunes adultes, voire des adolescents.

Est-ce à dire que les rôles du transmetteur et du récepteur sont en partie inversés ? Comment donc la transmission culturelle s'opère-t-elle dans des situations de mutations sociales ? Y a-t-il, dans ce contexte, dysfonction ou adaptation des pratiques de transmission ? Quel type de rapport existe-t-il entre mutation de la société et dysfonction ou adaptation des modes de transmission ?

Voilà une partie du questionnement auquel les contributions du dossier thématique, contenant sept articles (cinq en français, deux en arabe) et un entretien, apportent des réponses et, partant, un nouvel éclairage sur les dynamiques en œuvre dans la culture amazighe ; des dynamiques qui affectent à des degrés variés les différents canaux et modes de transmission culturelle.

L'article de Rachid Agrour et d'El Khatir Aboulkacem montre comment, dans le Sud-ouest marocain, l'école coranique (*timzgida*), lieu de culte et d'éducation, s'institue comme un moyen de maintien et de transmission de la culture lettrée ; en l'occurrence, celle des lettrés assumant une fonction de notariat et remplissant le rôle d'arbitre dans la résolution des litiges locaux.

Fatima Ez-Zahra Benkhallouq s'intéresse, quant à elle, à la transmission linguistique et rituelle. Elle la traite à travers une pratique locale à dimension universelle : celle du tissage de tapis amazighe dans le Moyen-Atlas, plus exactement chez les Aït Soukhman. Une pratique que Mme Benkhallouq définit comme un moment de création par excellence, où la réceptrice (l'apprenante) acquiert de manière progressive ce savoir-faire *via* l'observation, l'écoute et l'imitation.

Dans sa contribution consacrée au passage à l'écrit du kabyle, Kamel Bouamara discute trois types d'expériences opérées sur la base de trois systèmes graphiques : les tifinaghes, les caractères arabes et les caractères latins ou gréco-latins. Types d'expériences qui, souligne-t-il, ont, du point de vue de la grammatisation, des processus de divers niveaux. Sur la base des caractères tifinaghes et arabes, les

expériences s'arrêtent au premier stade de la grammatisation ; sur la base latine ou gréco-latine, la grammatisation du kabyle a pu atteindre les phases suivantes : production de grammaires, de dictionnaires, d'outils unilingues (grammaires et dictionnaires). Ces éléments permettent, aux yeux de K. Bouamara, d'affirmer que la langue kabyle est déjà grammatisée.

Mohamed Oubenal examine la rupture et la transmission de l'amazighe en milieu urbain non amazighophone, en particulier à Casablanca que l'auteur qualifie de la plus grande ville amazighe au Maroc, eu égard au nombre des usagers de la langue (332 337 tachelhitophones, en 2014, sur un total de 3 343 642 habitants). Pour expliquer le pourquoi de ces faits foncièrement opposés, rupture et transmission, il se sert de deux sources d'informations bien connues dans le domaine de la recherche sociologique : les données statistiques officielles (recensements de 2004 et de 2014) et les données empiriques (entretiens oraux) de première main.

Pour sa part, Mbark Wanaïm, données de terrain à l'appui, affirme que le système de transmission de l'histoire locale fonctionne parfaitement et ce, malgré les difficultés relatives au statut de cet héritage dans la mémoire nationale. La teneur des informations recueillies atteste que les enquêtés sont au fait de l'histoire mouvementée de leur localité. Certains d'entre eux ont permis la découverte de poèmes riches en renseignements sur l'histoire d'Ouijjan, entre autres, au moment où cette localité était le théâtre d'intenses combats au cours de la deuxième décennie du XXème siècle.

La partie en langue arabe du dossier thématique s'ouvre par l'article de Sabah Allach qui porte sur la transmission, de mère en fille et d'une génération à l'autre, des métiers traditionnels féminins (tissage, poterie...) dans le Rif (nord du Maroc). Selon l'auteure, ce savoir-faire local se trouve à l'heure actuelle menacé par la mondialisation et l'industrialisation. Pour le protéger et le valoriser, soutient-elle, on doit avant tout mettre en relief l'imminence du danger que court sa transmission.

Ahmed Elmounadi présente la transmission tel un mécanisme de la perpétuation des genres et des formes artistiques et littéraires, c'est-à-dire de leur transfert intergénérationnel. Par ailleurs, il tire au clair la conscience que les Amazighes ont de l'importance des formes d'expressions artistiques dans la transmission, autant horizontale que verticale, de la production des symboles et des valeurs de la société où la poésie ou la chanson devient un canal pour transmettre des savoirs d'ordres religieux, historique, éducatif...

Le dossier thématique s'assortit d'un entretien avec Hassan Rachik, anthropologue marocain. L'entretien porte sur cinq points liés à la thématique retenue : les modes et canaux de transmission des techniques et savoir-faire dans les domaines de construction et de production : architecture, bijoux, poterie, tapis... ; la transmission des valeurs, croyances et représentations collectives ; le(s) rôle(s) la/les fonction/s de la femme dans les sphères de la transmission culturelle ; les

modes et enjeux de la transmission intergénérationnelle de la tradition orale ; les effets des mutations sociales sur les modes de transmission : dysfonction, adaptation, assimilation, émergence d'autres modes...

Le volet *Varia* comprend quatre articles (deux en français, un en anglais et un en arabe). Il commence par le texte de Nora Gueliane. Celle-ci y aborde la question de l'assemblée ancestrale (les *oumanas*) qui œuvre au niveau local en parallèle et en collaboration avec les services étatiques. Elle montre, à l'aide d'une enquête de type qualitatif, comment cette institution traditionnelle, à tendance laïque, s'occupe de l'application du '*orf* (droit coutumier) en matière de construction d'édifices dans la vallée du M'Zab (Algérie) et veille à sa transmission d'une génération à l'autre, à son évolution dans le temps et à son adaptation aux problèmes inédits.

Rudolf de Cillia dresse un état des lieux du plurilinguisme en Autriche et met en lumière la politique linguistique qui y est suivie. Dans un premier temps, il expose, la situation linguistique en Autriche (langues en usage, données statistiques et statut des langues concernées) ainsi que le cadre législatif et la (ou les) politique(s) linguistique(s) portant sur la langue d'Etat (l'allemand). Dans un second temps, il présente les minorités autochtones officiellement reconnues en Autriche, les nouvelles minorités puis l'enseignement des langues étrangères dans les écoles. Afin d'illustrer la situation des langues minoritaires reconnues par l'Etat, R. de Cillia avance l'exemple des Croates au Burgenland en ce sens que leur situation demeure la mieux documentée en sociolinguistique.

La contribution de Khalid Ansar, rédigée en anglais, a pour objectif principal l'évaluation des pratiques terminologiques de l'IRCAM. Dans ce sens, l'auteur soulève l'un des problèmes les plus épineux que rencontre la langue amazighe, à savoir « la résistance des usagers à la terminologie amazighe standard. » Pour y voir plus clair et afin d'en rendre raison, l'auteur recourt à la littérature portant sur la planification terminologique et l'implantation de la terminologie, en général, et à l'approche d'Úna Bhreathnach, en particulier.

Quant à l'article d'Abellatif Rguig, écrit en langue arabe, il a pour objet l'examen de la contribution des données des sciences humaines, notamment de l'histoire et de l'archéologie, au processus du développement durable dans les pays nord-africains ; plus précisément, au Maroc et en Tunisie. Et ce, nous dit A. Rguig, en vue de réussir un triple objectif : d'abord, la mise en valeur du patrimoine national ; ensuite, la préservation des spécificités culturelles et du legs civilisationnel ; enfin, l'ouverture sur les cultures du monde, opérée dans un rapport d'acculturation sain.

La rubrique *Comptes rendus* comprend deux textes en arabe. Le premier, dû à Hamid Hima, rend compte du livre d'Abdelaziz Et-Tahiri, intitulé : *الذاكرة بين التاريخ الأكاديمي والتأليف المدرسي* (2016). Le second, livré par Ali Bentaleb, est une lecture de l'ouvrage d'Abderahman El Mezouari El Glaoui, portant le titre : *Le grand Vizir. Madani El Mezouari El Glaoui* (2017).

Dans la rubrique *Résumés de thèses*, destinée à faire connaître les productions universitaires de type doctoral traitant de la langue et/ou de la culture amazighes, on trouvera deux résumés de thèses de doctorat. L'une, en anglais, soutenue en linguistique (Rabat, 2018) par Fatima El Hamdi, s'intitule : *On Tashlhit Root Structure And Its Implications For The Organization Of The Lexicon* ; l'autre, en français, soutenue en sociologie (Rabat, 2018) par Fatima Zahra Oufara, porte le titre : *Communication touristique et développement local dans la province de Taroudant : cas du festival du Safran de Taliouine*.

*
* *

Le Directeur de la revue *Asinag* et les membres de son Comité de rédaction tiennent à présenter leurs plus vifs remerciements à toutes les personnes qui ont pris part à la réalisation de ce numéro : El Khatir Aboulkacem, Fadma Aït Mouss, Mohamed Aït Hamza, Mohand Akli Salhi, Souad Azizi, Saïd Bennis, Karim Bensoukas, Ali Bentaleb, Abdelkader Bezzazi, Aïcha Bouhjar, Mohamed El Khattabi, El Houssaïn El Moujahid, Benaïssa Ichou, Mly Hachem Jarmouni, Mohamed Khalil, Khadija Mouhsine, Najate Nerci, Mohamed Oubenal, Abdelhak Qribi, Ahmed Skounti et Mohamed Yeou.

Comité de rédaction

Dossier

Transmission culturelle et mutations sociales

Lieux et modes de transmission de l'écriture en milieu tachelhitophone (Sud-ouest marocain)

El Khatir Aboulkacem et Rachid Agrour
IRCAM, Rabat

ΣΧο ο0ιΗΗ | τLι0Σ ο ο0CκλΑ | τ+οοο0ξι Ιιο0 Στ+ηCοΛ ηCκCος Λ τξ00ο Χ
τCκΧο.ΛΣLιξI ΣΗΗοI Χ ΣΗ4ΗοII | ΣΗΗ00 | ΗC40ΣΘ. CοΛ ςοΛ τCηο οτξΧ ξ0%ΧοI |
τξ00ο Χ τ%Λοτ τοοC%ιτ Λ τЖοηοιτ | τCκτξI τξιοΛ4ο0ξI | τ0Χο οΛ, τ0ΚΟ Χ
τCκΧξΣΛο οοοςοοο Σιτξ I ηCκCοΛ | τξ00ο Λ ηЖοος Ιιοιτ. Cκ οI οηI τοοLII
Χη CοCκIκ ο0 τ+ηοIοοιτ τLι0ΣLιξI ΣЖΛξI Λ τC00οΧ%οτ τοΛ0ηοιτ Λ
τCο00οιτ | τC00ηIτ ο. Χ CκIΣΛ οΛ τ00%Χο Λ τξCοЖЖοηξI ΣΧοI τξI τCτξ Λ
τξΛ ΣΧοI τξI EEοIIΘ, Ιιο Στ+ο0ξI τοCο0ςτ | η0ηCΛ οΧI0 ΙI0. ΣΧΧξ I %ςο, τΗΚο
Κοο I τξηοLιξI ηI τ+οοο0ξI Ηηξ 0 τ+ηCοΛI ςξCκEοQI, 0Χ ο00 ΙI0I οCЖLιο% Χ
%ΧI0 | η0οςοοο ο, τξ00ο 0Χ ξΛ Ηξη, Λ ηCκCος οο ο00%η4 ΙI0I οCЖLιο%, Λ
CοCκIκ ο0 Στ+ηCοηο ηЖCκ I τ40ς Λ τξΧΧο Λ ξI0οςI ςοEι ΣЖΛξI Λ τΚοηο I
ηCκCοΛ.

De par sa formation initiale, où il s'est appuyé sur une connaissance suffisante des procédures, des techniques et de la matière du droit musulman, fondés essentiellement sur l'écrit, Jacques Berque ne pouvait qu'être sensible à la prolifération de la documentation notariale et à la place centrale qu'elle occupe dans la vie des sociétés du Haut-Atlas qu'il découvre durant son exil administratif - mais bénéfique - à Imi n Tanout, à partir de la fin des années 1940. Malgré le fait que sa position dans un champ scientifique marqué par la domination de l'orientalisme ne lui permet pas une appréhension objective et située des matériaux découverts, car étudiés sous l'angle d'un comparatisme déplacé, il qualifie néanmoins les tribus observées de sociétés « à archives soigneusement conservées, [...] à mémoire écrite » (Berque, 2001a : 37). Elles sont, dit-il encore, des « archiviste[s] minutieuse[s] » (Berque, 1978 : 318) de leur histoire, et la montagne qu'elles occupent « un conservatoire de chartes » (*ibid.* : 328). En un mot, elles sont des « amoureuse[s] de l'écrit » (*ibid.* : 62).

En effet, les documents qu'on peut classer dans la catégorie de pratique notariale (*tawttaqt*), sont très nombreux dans certaines régions de l'Anti-Atlas et du Haut-Atlas et chaque famille en possède des dizaines, voire des centaines. Rédigés par des lettrés locaux sur des supports variés, d'un simple morceau de bois lissé et taillé jusqu'au rouleau de papier inséré dans une section de roseau, ils sont par la

suite conservés avec les autres objets précieux du patrimoine familial, dans des coffres en bois, des outres suspendues ou des paniers en alpha. Ecrits dans un mélange de vocabulaire arabe et d'expressions en tachelhit, une langue de l'entre-deux, pourrait-on dire, ces écrits se composent, pour l'essentiel, d'actes notariaux, de consignations de délibérations judiciaires d'assemblées locales (chartes collectives, tarifications pénales...) et de codifications des greniers fortifiés (*igudar* ou *igidar*) par les ayant-droit, qui sont plus des règlements internes que des conventions communales. Voici ce que nous en dit plus précisément Jacques Berque dans l'un de ses nombreux écrits sur ce sujet :

« Ce sont des contrats privés ou publics, des délibérations de groupe ; des codifications pénales. Les plus anciens de ces documents remontent à la fin du 15^{ème} siècle, époque à laquelle le papier, les pratiques du notariat musulman se sont vraisemblablement généralisés dans le Sud-ouest marocain, tandis que se manifestait un gros effort d'aménagement institutionnel et de transposition des vieilles mœurs sur le patron des normes islamiques » (Berque, 2001b : 179).

La prolifération de ces écrits est la conséquence des dynamiques internes aux sociétés du Haut et de l'Anti-Atlas, à une période déterminée de leur histoire. C'est au tournant du XVe siècle qu'ont eu lieu des événements importants impactant profondément les conditions de production et d'utilisation des savoirs et techniques liés à l'écrit. Sont alors apparus les signes d'une mutation profonde que constituent, à titre d'exemple, la prédication du marabout du Tazeroualt, Sidi Hmad Ou Moussa et celle de Sidi Mbark d'Aqqa, ainsi que la *révolution mystique* personnifiée par un clerc des Ida Ousemlal, Mohamed El Jazouli. Elle s'est traduite politiquement par une mobilisation des populations du Sud-ouest marocain contre les places portugaises qui amena à l'avènement de la dynastie des Saadiens (Berque, 2001c : 69-75). Cette mutation de la société résultant aussi bien des pressions externes que de la désorganisation des grands ensembles tribaux a engendré un mouvement « scientifique » qui a résulté sur une réelle intégration du savoir scripturaire acquis dans la vie des groupes. L'écrit notarial est mobilisé, dans un processus d'appropriation et d'adaptation des techniques du langage légitime dominant, dans des fonctions sociales multiples se substituant ou soutenant, dans une logique de complémentarité, les pratiques juridiques locales. Il investit ainsi les transactions immobilières et les délibérations collectives. « Le génie inventif du Sous en viendra même à attacher au titre et à la procédure écrits plus d'importance que ne leur en confère la tradition musulmane et orientale » (*ibid.* :71).

L'inscription du juridique dans le champ scripturaire a permis l'accumulation de documents importants. Couvrant des aspects essentiels de la vie des populations, ces derniers offrent des informations précieuses sur l'histoire des communautés, sur leurs compositions lignagères à des époques successives de l'histoire et sur leurs comportements politiques, juridiques et rituels. Ils renseignent tout particulièrement sur la façon dont le droit positif tribal se saisit de certains termes de la jurisprudence musulmane pour vêtir des institutions locales, ainsi que sur les fortes tensions entre la propriété et le titre qui la légitime, selon la place des parties

dans la généalogie du groupe et dans l'orchestration parcellaire du terroir agricole. Ils constituent des preuves (*tidgarin*, *tifawin*) mobilisées comme arguments juridiques fondamentaux pour prouver un titre (droit de propriété ou autre) ou contester une usurpation. Autrement dit, ils sont utilisés comme instruments de preuve et comme témoins mémorisés pour faire valoir des droits et des positions, contester des dépassements et pallier les défaillances de la mémoire orale. Leur fonction consiste ainsi en l'organisation des rapports entre individus et groupes lignagers. Ils régulent les cessions et transmissions de propriété (actes de vente/achat, successions, etc.) entre différentes générations et les filiations matrimoniales (actes de mariage). Pour cette raison, l'identité du lettré rédacteur de l'acte est soulignée. La fonction notariale est attribuée en effet au maître coranique de la localité, ou ceux des localités voisines avec lesquelles celle-ci a des relations d'alliance. Le recours aux lettrés étrangers ou ceux qui n'ont pas de relation contractuelle est strictement interdit. Avec l'imposition de cette pratique comme fondement du débat et des manipulations juridiques, les lettrés se sont progressivement constitués en arbitres dans la coutume privée. A ce complexe de jeux et enjeux fonciers et successoraux s'ajoutent l'introduction de l'écriture dans la vie publique de ces sociétés. Cette forme de *littératie*, pour utiliser ce terme de Jack Goody (2007)¹, embrasse ainsi l'activité politique et pénale des groupes concernés, parce qu'ils formalisent des accords et des contrats entre groupes constitués ou alliés pour des intérêts stratégiques ou circonstanciels. L'écrit intervient ainsi comme élément déterminant dans la structure juridique et institutionnelle des communautés concernées.

Il ressort de ce qui a été précédemment souligné que l'écriture n'est pas un appareil ou un signe supplémentaire de prestige des lettrés locaux, mais une activité sociale centrale dont la maîtrise est nécessaire et obligée. Occupant des fonctions réelles et fondamentales dans la production et la reproduction des relations sociales, elle appelle une mobilisation collective pour la mise en place d'institutions spécialisées pour assurer son maintien, sa diffusion et la formation de lettrés locaux chargés d'assumer une fonction de notariat. Ainsi peut-on comprendre l'attachement des sociétés tachelhitophones aux institutions de formation, aux techniques de l'écriture et à l'entretien des hommes de lettres. Cet article a ainsi pour objet principal la mise en exergue de la mobilisation de ces sociétés dans ce sens et comment s'organise la transmission des techniques de l'écriture. Il analyse ainsi les règles communautaires qui organisent l'administration de l'institution éducative et les méthodes didactiques locales.

L'observation du fonctionnement des sociétés amazighes fait apparaître leur engagement dans la création des institutions et dans le traitement des hommes de sciences et des étudiants. Dans ce cadre, chaque communauté locale, qui représente

¹ Le terme *littératie*, étant sensiblement différent de *littérature*, est proposé, comme équivalent de *litteracy* et désigne l'ensemble des pratiques et des représentations liées à l'écrit ainsi que les institutions de sa production, de sa conservation et de sa transmission

l'unité de base de l'organisation sociale traditionnelle, possède une *timzgida*, qu'on peut rendre relativement par le terme de mosquée parce qu'elle regroupe des fonctions multiples. *Timzgida* couvre en effet, dans l'univers institutionnel communautaire, la notion de mosquée, comme lieu de prière et de prédication, et d'école coranique, comme lieu de transmission des techniques de l'écriture et de certains savoirs liés à cette pratique. L'école coranique comme institution dispensant les éléments de base de l'apprentissage des outils et des savoirs de l'écrit est liée à la mosquée qui, elle-même, figure parmi les biens communs de la localité. Elle est même le symbole de son identité et de sa cohésion. Berque disait, à propos des tribus du Haut-Atlas, qu'il existe une profonde et réelle « solidarité de village, dont le signe le plus complet est celui de l'existence d'une *temzgida* : lieu de culte mais aussi cercle municipal » (Berque, 1955 : 33). Pour Ahmed Toufiq, elle est la marque d'un village et le symbole de son accomplissement, *eimarat el belda* (Toufiq, 1983 : 460). Tandis qu'une note du Capitaine Derriey, alors en poste à l'Annexe des Affaires Indigènes de Tafingoult (Cercle de Taroudant) traduit bien cette relation entre la localité et la mosquée. Dans un rapport établi suite à une enquête en tribu, effectuée le 20 avril 1954, dans le cadre d'une instruction juridique, ce dernier explique que le débat soulevé lui a permis « d'apprendre un point de coutume assez important [...] Les défenseurs ont nié à la jemâa [judiciaire] le droit de parler, signalant que beaucoup de ses membres n'étaient pas du village... lieu du litige... et la jemâa elle-même explique le terme de jemâa : la jemâa est l'ensemble des gens de douars régis par un même taleb » (SHD, 3H2080).

La *timzgida* se matérialise sous la forme d'un édifice très modeste. Elle est souvent construite au milieu des maisons du village, mais dans certains cas, elle peut être aussi érigée à l'écart de toute habitation et gérée en commun par trois ou quatre villages. La bâtisse est une construction alignée sur le style architectural local, bien que ces dernières années elle a intégré des formes et des techniques de construction urbaine. Pour assurer les multiples fonctions qui lui ont été assignées, elle comporte plusieurs pièces. Une première pièce, spacieuse et bien soignée, est dédiée à l'accomplissement des prières. Appelée *el mqsurt*², elle est couverte de nattes ou de moquettes aujourd'hui. Dans le cas où la mosquée abrite la prière hebdomadaire du vendredi, elle peut être dotée d'un *mihrab*, appelé localement *lmnbr*. En son sein, peut se trouver un petit magasin, où sont stockés les objets et les produits utilisés pour la toilette mortuaire. Le terme localement utilisé pour le désigner est *tahanut n immssirdn*. La salle de prière s'ouvre souvent sur un hall ou une petite chambre. Quelle que soit la nature de cet espace, il est aménagé pour être adapté à l'accomplissement des rites d'ablutions (*el myadi*). A proximité de cet espace, un endroit est organisé pour pouvoir chauffer de l'eau (*axerbic* ou *ax^wrbic*). Il est aussi utilisé pour abriter des soirées de distraction pendant l'hiver³. Une

² *el mqsurt* est utilisé dans le parler de Tiznit pour désigner une petite *timzgida* de quartier

³ Au-delà de ce qui a été précédemment signalé, *axerbic* remplit dans certaines régions des fonctions d'ordre rituel (lieu de réunion des célibataires du village, vestiaire pour

deuxième pièce relativement spacieuse, appelée *taḥanut n tṭalb* ou *taḥanut n liḥḍar*, est réservée au lettré. Elle est son lieu d'habitation et peut comporter un placard aménagé dans l'épaisseur d'un mur (*taghzant*) qui sert de bibliothèque et un petit coin pour les ablutions (*talmyaḍit*).

Une troisième pièce est l'endroit où les enfants se rassemblent pour s'initier à l'enseignement élémentaire. Elle s'appelle, selon les régions, *liḥḍar* ou *axerbic*⁴. Elle est séparée du lieu du culte mais demeure dans les dépendances de la mosquée. Elle peut être adossée à la chambre du lettré. Couverte de petites nattes usées, elle est équipée d'une petite construction en pisé, faisant office de chaise pour le lettré (*tisi*), et de crochets pour suspendre les planchettes. Dans certaines mosquées, l'enseignement des élèves a lieu tout simplement dans une partie de la cour (*asarag*) de la mosquée. Cet endroit est alors dit *imi n el mqsurt* ou *asqqif (n) el mqsurt*. Il est possible que la mosquée possède une pièce supplémentaire. S'ouvrant souvent sur la cour extérieure, elle est réservée à l'hébergement des voyageurs. Elle se nomme *aḥanu n ljmæt* (la salle de la *jemâa*). Cette pièce peut être utilisée comme un entrepôt où l'on stocke certains objets communautaires tels que les outils utilisés dans les travaux de construction, des seaux, etc. Dans les groupes pastoraux, la mosquée est calquée sur le mode d'habitation local. Elle est une simple tente où l'on peut assurer les prières et l'éducation des enfants⁵. Pour la distinguer des autres tentes du campement, elle est pavoisée d'un drapeau blanc dressé au-dessus de la porte (Eickelman, 2001 : 100)⁶.

Timzgida est une institution communautaire. Elle est ainsi un bien collectif et entre de ce fait dans les attributions et les compétences de son assemblée, *ljmæt*. Formée des représentants masculins des familles qui la composent, celle-ci administre, outre la gestion des affaires matérielles (entretien des équipements collectifs comme les rigoles, les fontaines, les voies publiques...) et l'accès aux ressources (répartition des parts d'eau, terres collectives, détermination des temps de récolte...), les édifices et les institutions de nature culturelle du groupe (mosquée, marabouts, etc.). C'est pour cette raison, explique Ali Amahan (1999 : 153), que son existence est étroitement liée à l'assemblée locale.

l'accomplissement des préparatifs et des déguisements des mascarades d'Achoura et de Tafaska (Iswaben et Boujloud), etc. Dans la répartition hiérarchisée des espaces publics des communautés villageoises, *axerbic* est l'espace réservé aux cadets qui n'ont pas encore leur place à *ljmæt*. Il est investi par les jeunes célibataires pour des pratiques souvent subversives ou des simulacres d'inversion de l'ordre établi par les aînés.

⁴ A Figuig, *axerbic* en est même venu par extension à désigner les écoles préscolaires que partout ailleurs on dénomme *rawḍ*.

⁵ Elle est désignée par le vocable de tente-école ou tente-mosquée (Laoust, 1924 : 5).

⁶ En Kabylie (Algérie), les écoles coraniques ne dépendent pas des mosquées, mais elles sont intégrées aux maisons maraboutiques, elles sont appelées *timeamrin*.

Intégrée ainsi dans la vie des communautés locales, *timzgida* se présente aussi bien comme « cercle municipal » que lieu de culte et institution éducative. Inscrite socialement dans l'espace du système de gestion communautaire, elle bénéficie de la dynamique de *ljmaet* qui, en tant qu'une unité socialement signifiante, n'a que très faiblement subi les changements introduits par les réformes coloniales et postcoloniales. Ce qui explique la permanence de cette institution et de toutes les actions que sa gestion implique. La gestion de la mosquée, qui englobe celle de l'école coranique, comporte les actions que nécessite l'administration de l'édifice, le maintien de l'exercice du culte (prière et rites funéraires) et la mise en place du système éducatif.

Il importe toutefois d'indiquer que, depuis quelques années, et dans le cadre de la réforme du champ religieux au Maroc, le Ministère des Habous et des Affaires Islamiques a initié un projet de *nationalisation* des mosquées communautaires. Mais les conséquences de cette intervention n'entrent pas dans le cadre de ce travail.

La mobilisation collective concerne d'abord la mise en place de l'assiette matérielle de cette institution. La localité en la personne de son assemblée procède ainsi à la fondation de l'édifice et à l'élaboration des règles de son entretien quotidien et occasionnel. La gestion quotidienne consiste à veiller au bon fonctionnement des différents services et équipements. La partie désignée pour assumer cette tâche, l'*anflus* ou *amin*, surveille son approvisionnement en besoins de base (produits comestibles, bougies pour assurer l'éclairage avant l'électrification rurale, bois pour chauffer), contrôle l'état des citernes d'eau⁷ et joue le rôle de la police pour éviter tout usage abusif de ces biens. L'*anflus* a la compétence de contrôler l'état de l'édifice et de prévoir les travaux à réaliser en cas de détérioration. La nature des travaux nécessaires à la restauration détermine le type de mobilisation approprié. S'il s'agit d'une simple intervention, l'*anflus* se charge lui-même de l'exécution des travaux après avoir informé l'assemblée de ses intentions et du coût. Si les travaux sont importants, s'impose le recours à la mobilisation de *ljmaet*. Celle-ci se réunit et fixe les modalités de leur déroulement, les personnes chargées de leur réalisation et la répartition des charges entre les habitants. Elle peut charger l'*anflus* ou désigner une autre commission provisoire pour le suivi des travaux. Les attributions de cette partie sont ponctuelles, elles consistent en la collecte des charges et l'information de *ljmaet* de toute opposition, retard ou refus. Elle contacte ainsi les ouvriers, achète les fournitures et surveille les travaux. Cette commission provisoire peut à tout moment convoquer une réunion de *ljmaet* si un problème majeur se pose. Elle ne peut prendre aucune décision, sa mission étant exécutive et prenant terme à la réalisation des tâches prescrites.

Si l'administration de l'édifice est une attribution communautaire, la présidence des rites et obligations religieuses et la fonction enseignante entrent dans la liste

⁷ Voir M. Soussi (1987 : 12) et B. Oubella (1996 : 57-58).

des engagements du lettré que l'assemblée recrute comme contractuel. En effet, c'est à cette assemblée que revient la fonction d'engagement du lettré, ainsi que la gestion de son traitement quotidien et sa rémunération annuelle. Cette opération entre ainsi dans la création des conditions favorables à la prise en charge de la fonction éducative de la mosquée⁸.

L'assemblée locale gère en toute autonomie la question de l'engagement du lettré et la définition des modalités de son traitement et rémunération. Dès la fondation de la mosquée, après le départ ou le décès du lettré jusque-là en exercice, une réunion générale de l'Assemblée est organisée pour discuter de l'affaire et parvenir à un consensus de ses membres, après l'écoute et la réception de toutes les propositions formulées. L'assemblée charge certains de ses membres les plus crédibles pour la consultation des assemblées voisines, des notabilités et des autorités scientifiques reconnues en vue de les orienter vers un lauréat des « universités rurales », capable et habilité à assurer cette fonction. Une fois le choix établi, l'assemblée délègue une personne de la localité ou une notabilité respectueuse pour convaincre le lettré et l'inviter à se présenter devant elle. De longues discussions sont ainsi engagées entre les deux parties. S'ils arrivent à un accord, ils établissent un *contrat*, dit *ccrd* qui consigne les charges habituelles qu'un lettré devait remplir et les conditions matérielles de son engagement.

En règle générale, le lettré assure toutes les fonctions culturelles et éducatives de la localité. Il enseigne aux enfants de sexe mâle les principes de l'écriture et les initie à l'apprentissage par cœur des versets du Coran. Il occupe la mosquée qui constitue une charge symbolique très significative. Il appelle aussi aux prières, les dirige et préside aux rites funéraires (lecture du Coran au chevet de l'agonisant, toilette mortuaire, prière sur le mort, récitation des prières sur la tombe). Et avant l'imposition des structures juridiques de l'Etat national, il remplissait les fonctions notariales de la localité. Il rédige les actes et les lit et peut aussi, à l'occasion, être choisi comme arbitre dans les conflits. Cette dernière fonction ne faisant pas partie des termes de son contrat, il est rétribué par les individus auxquels il assure ce service.

Quant au prix de son engagement, il comporte, au-delà de sa nourriture quotidienne prise en charge à tour de rôle par l'ensemble des foyers de la localité⁹, ses honoraires en tant que maître enseignant et responsable de la vie culturelle de la localité¹⁰. Le salaire annuel du lettré, payé actuellement en argent, est divisé en

⁸ Il est à noter que les modalités de gestion ont subi des modifications après l'intervention des Affaires Islamiques dans les attributions culturelles des communautés locales en transformant les lettrés communautaires en fonctionnaires de ce ministère.

⁹ Si le lettré est originaire de la localité ou s'il est d'une autre voisine lui permettant de vivre avec sa famille, l'assemblée désengage la communauté d'organiser le tour de rôle et décide le versement d'une indemnité compensatoire.

¹⁰ Certains savants ont proposé des modèles de la rémunération des lettrés que les villages recrutent. Ainsi, Mohamed ben Nacer, le patron de Tamgrout, a développé, d'après Ali

deux parties. La première qu'on peut qualifier d'honoraires rétribuant la charge d'occupation de la mosquée représente la moitié du taux fixé, elle est répartie sur le nombre des foyers de la localité. La deuxième partie peut être considérée comme la rémunération de ses fonctions d'enseignement et de présidence des prières collectives. Compte tenu du fait que les femmes sont exclues de ces services, la somme restante est répartie sur le nombre d'individus masculins de la localité, quel que soit leur âge. Avant l'introduction de la rémunération monétaire, le prix de l'engagement était payé en parts déterminées des différentes récoltes locales. Le contrat est annuel et peut être reconduit ou rompu par la volonté d'une des deux parties. Après sa conclusion, le lettré prend la clef de la chambre réservée à son habitation et peut désormais commencer à présider la prière collective et donner les cours élémentaires aux enfants du village. C'est dans ce cadre que se réalise la fonction éducative de la *timzgida*. Comment s'organise donc la transmission des techniques de l'écriture ?

C'est au sein de cette institution communautaire et sous la direction du maître engagé comme contractuel de la localité que les enfants masculins quelles que soient leur origine familiale et position sociale effectuent leurs premiers pas dans l'acquisition des techniques de l'écriture et du savoir traditionnel. L'accès à l'école est ainsi relativement ouvert. L'enfant doit être de sexe masculin et avoir au moins cinq ans. Dès qu'il atteint l'âge requis, le père accompagne son fils et, une fois arrivés au seuil de la pièce réservée à l'enseignement, il demande à un des élèves d'informer le lettré de sa présence. Une fois accueillis, il remet une petite offrande au maître, qui consiste généralement en un pain de sucre, et confie son fils au maître en prononçant cette formule habituelle : « *Han ayn iwi a Sidi, rix gik ad as tmlt lqwrn leadim* », « Voici mon fils, maître, je souhaite que tu lui enseignes le Saint Coran ». Le maître manifeste des gestes d'approbation, accepte le petit présent offert à cette occasion et répond positivement à la demande. Il dit ensuite à l'adresse du père « *waxxa, thnna gis, ad t ihdu rbbi* (Entendu, ne te fait aucun souci, que Dieu le mette sur le droit chemin ». Il invite ensuite l'enfant à rejoindre ses futurs compagnons dans la voie de l'acquisition. Le père remercie le maître de son application et des efforts qu'il déploie pour l'inculcation du savoir légitime aux enfants et, avant de quitter le lieu, il remet la fourniture scolaire du fils au maître. Celle-ci consiste en une planchette (*talluht*) qui sert d'ardoise pour écrire les leçons, de l'argile (*ssnsar*) nécessaire pour son séchage après les lavages quotidiens ponctuant la progression dans l'acquisition des matières, une plume en roseau (*lqlm*) et parfois de l'encre ou des fibres de laine employées dans sa fabrication (*tafuzzit* ou *igcucn*).

Amahan, un modèle applicable dans les communautés rurales. « La première forme consiste à répartir la rémunération selon le droit d'eau, la seconde, suivant la récolte de chaque famille ; la troisième, *ccerd*, est répartie entre les hommes adultes que compte la communauté », A. Amahan, *Mutations sociales dans le Haut-Atlas*, op. cit., p. 154.

La première rencontre est caractérisée par un accueil chaleureux en vue d'adoucir l'arrachement de l'enfant à l'univers familial et lui faire apprécier l'espace scolaire. Le lettré l'invite ainsi à s'approcher de lui et le couvre d'éloges et de mots doux. Une fois intégré à sa classe d'âge et d'étude-parce que l'école peut comporter des catégories d'apprentis différentes en fonction de leur avancement dans la maîtrise des techniques de l'écriture ou de l'apprentissage par cœur du coran-, l'élève commence par une assimilation visuelle des lettres de l'alphabet arabe, dit localement *id lif*. La première leçon est écrite par le lettré. Sur la planchette, il lui transcrit, après la formule introductive « Au nom de Dieu le Clément et le Miséricordieux » qui peut, ou non, être suivie par son complément « Que la prière soit sur notre seigneur, le prophète Mahomet ainsi que sur sa famille et ses compagnons », les trois ou quatre premières lettres de l'alphabet : *lif*, *bi*, *ta*, *ta iejmn*. Il l'invite à les apprendre par cœur et à mémoriser leur forme de transcription. Tout au long de cette première initiation aux écritures saintes, le lettré s'attache, avant tout, à faire apprendre à l'enfant l'ensemble de l'alphabet, divisé en leçons quotidiennes. C'est lui qui procède à leur transcription sur la planchette et demande au jeune apprenant d'intérioriser l'identité visuelle de chaque lettre. Pour lui faciliter la tâche, le lettré s'attache à décrire, avec un langage familier et proche de la perception locale des images, chaque lettre. Il dit par exemple : « *uȳzif a ygan lif* », « la lettre longue, c'est l'*alif* A ». En comparant ces formules avec différentes langues de trois pays d'Afrique du Nord (Mauritanie, Maroc et Algérie), l'on constate les mêmes expressions formulées pour imager à l'apprenant les différentes lettres de l'alphabet arabe. Ainsi le *ba* (B) est représenté par les formules suivantes : « *lba waħda men ltaħt* » (darija), « *bi iṭṭaf tanqit ȳ izdar* » (tachelhit) et « *lba yiwt s wadda* » (taqbaylit), que l'on peut traduire en français par « le B a un point souscrit ». De même pour le *ta* (T) on retrouve les formules « *tta juj men lfuaq* » (darija), « *ta iṭṭaf snat ȳ ufella* » (tachelhit) et « *tta snat s ufella* » (taqbaylit) « le T avec deux points souscrits ».

Suivant cette méthode, l'accent est mis au début davantage sur une familiarisation passive avec les lettres que sur l'initiation à l'écriture. Après plusieurs leçons et une fois que le lettré juge suffisante la maîtrise des lettres par l'apprenant, il ordonne son passage à un autre niveau, les vocalisations appelées localement *id waṣṣab* ou *imħasn*. Une fois passé ce stade d'apprentissage, le lettré décide de faire accéder l'élève à un autre niveau consistant en l'enseignement des premières suites phonologiques. Les activités de ce niveau, appelé *agmmay*, sont basées sur l'épellation des lettres composant la première sourate du Coran, *al fatiħa* et ont pour objectif principal de faire découvrir à l'élève les formes variables que peut prendre une lettre selon la place que celle-ci occupe au sein d'un mot. Prenons par exemple la lettre *nun* (N) : Le lettré dénombre deux façons différentes pour la transcrire. Il distingue une *nun tax^wst*, ou, pour traduire littéralement, une « N (en forme de) dent », le N prenant en effet cette forme quand elle est au début ou au milieu du mot ; et une *nun ierreqen* ou, pour traduire également, une « N profonde » qui prend cette forme à la fin du mot. Il distingue aussi entre les différentes identités visuelles de H, de ε, de Y, et d'autres lettres qui s'écrivent de

multiples manières. Ainsi pour le *ya* final (Y), on dit, en tachelhit, *yya irzan*, « le Y brisé » et en touddounguiyya¹¹ (langue du sud de la Mauritanie, dite znaga en hassanya), *iyya n trajih*, « le Y de la cassure », ou encore *iyya irjan*, « le Y cassé ». De même pour le *ein* (...) dont la forme diffère s'il se trouve au milieu ou au début d'un mot. Ainsi, quand cette lettre est en position centrale, on la désigne, en tachelhit, sous la formule suivante *ein n ty^wrad*, « le ein de l'omoplate », tandis qu'en touddounguiyya, on dira *aean n tewrad*, « l'aean de l'omoplate ». Enfin, quand elle est en position initiale, on la désigne, en tachelhit, par l'expression *ein imi n wuccen*, « le ein de la gueule du chacal » et en touddounguiyya, on dit *aean n emmi n jdih*, « l'aean de la gueule du chacal ».

L'enseignement de l'alphabet est soumis à une logique particulière. Il respecte à la fois la langue parlée et la perception visuelle de la lettre arabe. Ainsi, chaque lettre a une valeur formelle. Celle-ci traduit souvent des choses et des représentations communes. Cette méthode est très proche de celle en vigueur dans le Sud de la Mauritanie. Ainsi, en comparant les formules usitées en tachelhit (Sud-ouest marocain) et en touddounguiyya, deux langues qui sont séparées par les territoires immenses et quasiment vides du Sahara, on retrouve cependant les mêmes images pour désigner certaines lettres particulières. La même remarque s'applique aussi à la doctrine élaborée en Kabylie. Comment peut-on expliquer cette conformité de méthodes et la construction d'une même métalangue basée sur des images communes ? Peut-être faut-il voir là les conséquences d'une ancienne et intense communication entre les différentes communautés de lettrés à un vaste niveau régional. On pourrait expliquer ces accointances imagées entre ces trois langues du fait de leur relative proximité géographique (Algérie-Maroc) ou encore par la facilité de distinguer ces lettres qui se différencient par les signes diacritiques, le nombre de point souscrit ou subscrit.

Il résulte de cette description sommaire que la méthode pédagogique élaborée dans le Sud-ouest marocain partage certains traits avec les systèmes en présence dans les autres régions de l'Afrique du Nord. Elle privilégie au départ une familiarisation progressive avec les lettres et l'intériorisation de leurs identités visuelles. Aussi en tenant compte des spécificités linguistiques, en s'attachant à une initiation à l'alphabet par le biais de la langue vernaculaire, la tachelhit, l'on constate qu'elle est alignée sur la méthode maternelle, suivant le terme en usage en France au XIX^e siècle. Il importe aussi d'indiquer que cette doctrine, fondée sur l'enseignement préalable de l'alphabet, a reçu l'approbation de certaines autorités scientifiques. A titre d'exemple, un auteur classique écrit, dans un traité du mariage et de l'éducation remontant au 11^{ème} siècle et présenté par P. Paquignon dans la *Revue du Monde musulman* en 1911, que :

¹¹ Toutes les informations relatives à la touddounguiyya sont dues à l'aimable communication de Catherine Taine-Cheikh (13 avril 2011) qui a récemment publié un *Dictionnaire français-zénaga (berbère de Mauritanie)*, Köln, Köppe, 2010.

« le précepteur doit donner les soins les plus vigilants à apprendre aux enfants les principes de l'alphabet. Il doit leur faire épeler les syllabes chacun à son tour et non pas tous ensemble » (cité par Amahan, 1999 : 154.)

Il est intéressant de noter que pendant tout ce stade d'acquisition des principes élémentaires de l'alphabet (lettres, règles de vocalisation, épellation et identités multiples des lettres), l'apprenant se contente de mémoriser visuellement ce que le lettré lui transcrit sur la planchette. Il est dispensé de toute activité scripturaire, c'est le lettré ou l'un des élèves ayant atteint un niveau supérieur qui assure cette tâche. Il ne s'essaye à l'activité de l'écriture qu'une fois que ces composantes essentielles de la « doctrine » locale sont assimilées. Et les premiers pas dans ce domaine consistent en une forme d'imitation pratique. Le lettré trace, à l'aide d'une plume tranchée et sans encre, sur la planchette les lettres isolées ou des suites phonologiques et ordonne à l'apprenant de les reproduire fidèlement en suivant les dessins ou les lignes gravées. Il ne s'agit pas ici d'un début de mémorisation du Coran, mais juste d'un moyen pour aider l'apprenant à acquérir la compétence de l'écriture. Ce stade peut durer des jours et l'on ne peut accéder au niveau supérieur, celui de l'apprentissage des chapitres du Coran, qu'une fois que le maître juge l'apprenant capable de transcrire à lui seul les mots qu'on lui dicte. On trouvera dans les descriptions faites par des maîtres coraniques sur ces premiers pas de l'initiation d'un apprenant *achelhi* de précieuses informations détaillant cette initiation pratique aux techniques et aux règles de l'écriture (Aboukacem, 2010 et El Ilghi, 1998). Il sera en mesure d'écrire à lui seul les énoncés dictés par le maître pendant la séance d'écriture. C'est à ce moment qu'il est jugé habilité à se lancer officiellement dans le processus d'apprentissage par cœur. Ce processus a un double objectif : la mémorisation des chapitres du livre saint et la perfection de l'écriture. L'admission à ce cycle marque un tournant dans la vie de l'apprenant. Il est ainsi intégré à la classe des aspirants tenus à être assidus, respectant ainsi scrupuleusement les règles et l'agencement des séances quotidiennes.

Les studieuses années vont ainsi se poursuivre au rythme ordonné des journées en fonction des appels à la prière, des repas et des congés annuels. Dans les écoles du Sud-ouest marocain, l'ordre d'apprentissage du Coran est graduel et cyclique. Il se fait par la mémorisation d'un corpus quotidien dont le volume augmente avec l'évolution de l'âge et de l'acquisition. On commence d'abord par le dernier chapitre, dit *sabbih*/psalmodier selon la disposition canonique des soixante chapitres du Coran¹². La cadence est très dense, l'élève se réveille tôt et commence sa longue journée par l'observation de la première prière *sbah* et la récitation psalmodiée du *hizb*¹³ quotidien avant de rejoindre la salle de lecture, aux premières

¹². Pour une description détaillée des étapes de l'apprentissage du Coran dans l'École coranique rurale, voir el-Ilghi (1998 : 56-60), Oubella (1996 : 55-68) et Akenkou (1949: 1-17).

¹³. Le *hizb* ici est entendu dans le sens d'une lecture collective quotidienne effectuée après la première prière de la journée (*sbah*) ou après la prière du coucher du soleil (*tinwudci*).

lueurs matinales et se met à la révision et à l'assimilation parfaite du corpus constituant l'ancienne leçon, écrite le jour précédent¹⁴. Avant la levée du jour, il la récite devant le lettré. Si celui-ci juge que l'élève l'a bien assimilée (*ihsa talluht*), il lui ordonne de laver sa planchette (*ad issird talluht*). Après avoir fait sécher au soleil la face nettoyée, il part s'asseoir au côté du lettré pour écrire la nouvelle leçon (*talluht n ljdid*). Entouré des élèves de tous les niveaux, le lettré, assis sur un banc élevé, surveille la séance d'écriture qui occupe la première partie de la matinée. Elle comprend l'énonciation des versets, leur écriture et la révision de toutes les planchettes par le maître. Cette séance est appelée *assftu* (dictée). Ensuite, les élèves s'adosent aux murs et commencent à lire à haute voix pour apprendre par cœur leurs nouvelles leçons. Au milieu de la journée et avant de partir pour le déjeuner, le lettré supervise ce qu'ils ont appris ou leur ordonne simplement de suspendre la lecture (« *ag^wlat tilwah* », « accrochez vos planchettes »). La deuxième séance du jour commence après la prière du midi (*tizwarn*). Elle consiste à s'efforcer d'apprendre parfaitement l'ancienne leçon ou la leçon de la veille (*talluht n idgam*), pour se préparer à la réciter tôt le matin devant le lettré. Elle finit avec l'appel à la troisième prière de la journée (*takwzin*). La journée se prolonge par une séance de révision des anciens chapitres, elle s'appelle *ar tkkan laşwar*. Ainsi vit l'aspirant rural et ses journées s'organisent au rythme des séances et des prières dans une atmosphère d'intenses opérations d'écriture, de mémorisation et de récitation rituelles. Une fois la totalité du texte coranique apprise parfaitement par cœur, après l'avoir parcouru de bas en haut et de haut en bas quatre à cinq fois ou plus qui est sanctionnée par une frairie entre collègues et maître, l'aspirant peut espérer gagner une université rurale pour entamer un autre processus, celui de l'acquisition du bagage scientifique de l'époque. Il peut ainsi s'inscrire, après des années de zèle et d'assiduité, dans la lignée de cette catégorie sociale très distinguée. Pourvu du savoir légitime mais aussi pratique, il est autorisé à venir à son tour occuper, outre les autres fonctions socialement et culturellement assignées à cette figure d'intellectualité rurale, ce rôle de transmetteur des techniques de l'écriture et du savoir qui lui est associé.

Nous pouvons ainsi dire que l'importance de l'écriture dans le fonctionnement des sociétés amazighes a créé des conditions favorables à une intense mobilisation en faveur de la culture lettrée. La *timzgida*, en tant que lieu de culte et d'éducation, s'institue ainsi comme un outil de maintien et de transmission de ce savoir socialement utile. Elle est en étroite liaison avec la vie villageoise. Intégrée au système de gestion communautaire, elle fait partie des humbles affaires du village. C'est ainsi que, malgré la position centrale qu'occupe le lettré engagé pour la *remplir*, elle demeure une institution communautaire maintenue constamment sous le contrôle direct de l'assemblée locale, formée par les *ieamin* ou *ieamiyin*, terme que l'on pourrait traduire par celui de laïcs.

¹⁴ La leçon en tachelhit est dite *tamssirt*, de *ssird* [laver], parce qu'on procède au nettoyage de sa planchette avec de l'eau.

Quant à la méthode d'apprentissage traditionnelle de l'alphabet arabe dans l'aire tachelhit qui se fait à l'aide de la langue maternelle, elle n'est pas particulière à cette société. Il en est de même dans beaucoup de sociétés musulmanes, non arabophones, d'Afrique et d'Asie. Mais cette étude nous a permis de découvrir et de souligner les similitudes des images qui ont servi à établir les différentes expressions mnémotechniques pour différencier certaines lettres sur les deux « rives » du Sahara. Peut-être faut-il voir là des résidus de liens anciens que l'on pourrait faire remonter au moins à l'époque de la naissance du mouvement almoravide, issu de plusieurs tribus de l'Ouest saharien qui apprirent les bases de la religion musulmane d'Abdellah ben Yassin, un savant religieux originaire du Tamanart de l'Anti-Atlas.

Bibliographie

Aboulkacem, (El Khatir), 2006, «Pour une appréhension des institutions religieuses dans les sociétés rurales au Maroc », *Awal*, Eds de la MSH, Paris, n°33, pp. 93-103.

Aboulkacem, (El Khatir), 2010, *Biographie de Brahim Akenkou, ses origines et sa famille. Enseignement religieux chez les Chleuhs d'Achtouken* (textes en amazighe de Ssi Brahim Akenkou), Edition et Présentation, Rabat, Editions de l'Institut Royal de la Culture Amazighe.

Amahan (Ali), 1999, *Mutations sociales dans le Haut-Atlas. Les Ghoujdama*, Paris-Rabat, Éditions de La Maison des Sciences de l'Homme - La Porte.

Berque (Jacques), 1955, *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, PUF.

Berque (Jacques), 1978, *Structures sociales du Haut-Atlas. Suivi de retour au Seksawa*, Paris, Sindbad.

Berque (Jacques), 2001a, «Structure agraire des groupes chleuhs du Haut-Atlas », *Opera Minora*, Paris, Eds Bouchène, t. II : 37-41.

Berque, (Jacques), 2001b, « Les sociétés nord-africaines vues du Haut-Atlas », *Opera Minora*, Paris, Eds Bouchène, t. II : 177-182.

Berque, (Jacques), 2001c (1958), *Al-Youssi. Problème de la culture marocaine au XVIIème siècle*, Rabat, Eds Centre Tarik Ibn Ziyad pour les Etudes et la recherche.

Eickelman (Dale), 2001 (1995), *al-Ma'rifa wa ssulta fil-Maghrib (Knowledge and power in Morocco, the education of the twentieth century notable)*, traduit de l'Anglais par Mohammed Afif, Rabat, Editions Tarik Ben Ziyad.

Goody, (Jack), 2007, *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, trdaut de l'anglais par Claire Maniez, Paris, La Dispute.

El-Ilgghi (Salah), 1998, *Al-Madarasatu al-ula* (La première école), Casablanca, Najah al-Jadidah.

Laoust (Emile), 1924, « Le taleb et la mosquée en pays berbère », *Bulletin de l'Enseignement public*, octobre 1924, 61 : 3-18.

Oubella (Brahim), 1996, « 'aliyat al-madrassa al-'atiqa bayna al-waqi'iyah wal-istiqlaliyah [Les mécanismes de l'école traditionnelle entre réalisme et autonomie] », in *Al-Madaris al-'ilmiyyah al-'Atiqa, nidamuha wa idmajuha fi al-muhit al-mu'asir* (Les Écoles scientifiques traditionnelles, réformes et leur intégration dans l'environnement moderne), Publications de l'association Aduz, Mohammedia, SMONA, pp. 55-68.

Soussi (el Mokhtar), 1987, *Al-Madaris al-'ilmiyyah al-'atiqa bi Souss, nidhamuha wa asatidatuha* (Les écoles traditionnelles dans le Souss, leur système et enseignants), Tanger, Mu'ssasat Taghlif wa Tiba'a wa Nnachr.

Soussi (el Mokhtar), 1995, *Al-Majmu'a al-fiqhiyah fil fatawi as-ssusiya* (Recueil juridique de certains avis juridiques de la région de Souss), Agadir, Faculté des Etudes islamiques.

Taoufiq (Ahmed), 1983, *almujtama' al-maghribi fi lqarn attasi' 'ashar. Inoultan 1850-1912* (La société marocaine au XIXe siècle : les Inoultan, 1850-1912), Casablanca, an-Najah al-Jadida.

Asəṭṭa-le tissage : transmission du sens à travers l'acte

Fatima Ez-zahra Benkhallouq
Université Cadi Ayyad-Marrakech

The objective of this work is to carry out a multidisciplinary research on the transmission of the Amazigh local knowledge, both at the linguistic and ritual levels, with Aït Soukhman Tribes as a case-study. The work is about questioning the different relations that hold between Amazighs. The transmission of the local knowledge occurs in voluntary and involuntary ways in different circumstances. In addition to the intangible and ritual knowledge (proverbs, tales, myths, family), Aït Soukhman Tribes's women transmit cultural and seasonal celebrations as well as knowledge related to Earth (characteristics of animals, wood collection, gardening, soil types, etc). This makes them the major actors of transmission. In fact, the transmission of practices is not to be dissociated from the transmission of common values and representations. The alteration of the commonly shared norms refers to loss at the level of the transmitted practices.

1. Introduction

Penser le monde dans la transmission, c'est le penser dans la diversité et dans le va-et-vient des langues et des cultures. La transmission est l'une des opérations d'envoi la plus complexe quant à ses mécanismes et ses composantes. Orchestrée par une puissance à la fois interne et externe, consciente et inconsciente, elle traverse les lieux et les personnes pour assurer un passage permanent de la culture, des idées, des milieux et des savoirs.

Nous tenterons dans cet article d'étudier le phénomène de la transmission linguistique et rituelle à travers une pratique particulière, celle du tissage au Moyen-Atlas, précisément chez les tribus des Aït Soukhman.

La tribu des Aït Soukhman occupe sur la carte une grande partie au Moyen-Atlas et se situe à soixante kilomètres de la province d'Azilal (Figure1). Par rapport aux trois groupements dialectaux actuels, le parler fait partie du groupe *tamazight*. Les Aït Atta à l'ouest, les Aït Saïd et les Aït Owerri au nord, les Ichqirn à l'est, les Aït Hdiddou au sud, sont des voisins immédiats des tribus des Aït Soukhman avec

lesquels ils vivent souvent en des situations conflictuelles dans la plupart des cas, à cause des pâturages¹.

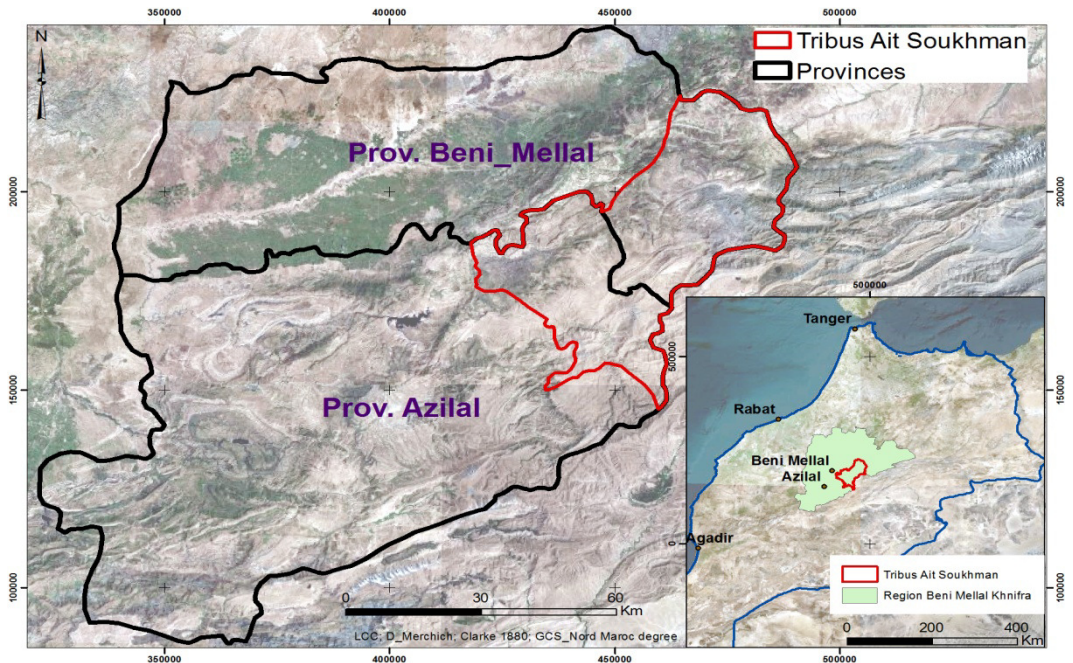


Figure 1 : Délimitation des tribus des Aït Soukman

2. Les rites amazighes

La vie rituelle de l'Amazighe s'affiche dans toute action et toute cérémonie. Elle prend place du matin au soir sous différents aspects et dans différents lieux. Chaque événement se pare du sacré dans un climat de symbiose. Il en résulte, pour nous, l'obligation de connaître cette vie rituelle dans ses dimensions les plus cachées sans tomber dans le discours moralisateur ou dans les préjugés et les analogies qui faussent toute analyse sérieuse à ce propos.

Voyons de près l'organisation de cette vie rituelle en perpétuelle transmission et essayons de comprendre son fonctionnement chez les habitants du Moyen-Atlas en général. *Azerf* désigne le droit communautaire civil et pénal, mis en place par les tribus amazighes afin de garantir les droits et les devoirs de tout un chacun et d'assurer une cohésion tribale.

¹ Il s'agit de deux tribus ennemies depuis des siècles. Plusieurs guerres se sont déclenchées pour différentes raisons allant de la délimitation des frontières à l'exploitation des pâturages en commun en passant par les rivalités féminines. Les conflits deviennent de plus en plus latents et prennent forme des fois suite à des faits anodins (zones de pâturage commun, délimitation des parcelles de mise en défens, etc.).

Pour les Amazighes, adopter la loi coranique ne veut pas dire renoncer aux coutumes et à la loi des ancêtres, les rectifications étant permises dans une marge limitée. De nos jours, on constate que la régression de la coutume amazighe s'accroît dans des zones plus que dans d'autres. En effet, notre zone d'étude est moins affectée par le poids de cette institution, or la valeur morale en est omniprésente dans les dires et les gestes des montagnards.

Il n'est pas surprenant de voir comment les Amazighes ont réussi à exploiter raisonnablement les montagnes les plus difficiles, les plus humbles sources et les pâturages les plus écartés dans un climat hostile. La fusion de la population dans sa montagne est le résultat d'un génie et d'une longue patience. Un contexte pareil impose à la femme, à l'homme et aux enfants d'être actifs et bons gestionnaires, dès lors le partage des tâches demeure une obligation.

En effet, il faut bien agrémente cette vie dure et monotone, les occasions peuvent être multipliées : des fêtes locales, religieuses et saisonnières, des visites et des activités de création. Leur année est ponctuée de festivités et de rites profondément ancrés dans la montagne qui les héberge, tous en rapport avec les travaux de la terre et la symbolique de la fertilité. Des rites qui durent et perdurent malgré les changements de mode de vie latents. Le printemps représente le beau temps de l'élevage, l'été est la saison des chaleurs, des récoltes et des moissons, l'automne est la période de la cueillette des fruits et du stockage du bois, l'hiver est dédié par les femmes au tissage, la traite des vaches, etc. Chaque saison résume des activités en fonction du climat.

3. Le tissage ancestral ou « le matrimoine » amazighe

3.1. Comment se déroule l'activité du tissage ?

Expression de la vie dans tous ses états, l'art amazighe se voit dans la poterie, les lampes, les tapisseries et les vêtements. Il suffit de connaître quelques techniques pour commencer l'activité. Il est connu que la préparation de la laine et le tissage comptent parmi les activités primordiales de la femme, et ce pour répondre aux multiples besoins d'une part, et manifester sa créativité et son savoir-faire d'autre part. Le rôle de la femme englobe la transmission de valeurs culturelles, éthiques et religieuses ainsi que la production et le forgeage de belles œuvres. Analysons le déroulement de l'activité du tissage et voyons la part de liberté et de créativité dans les œuvres produites. Le *Dictionnaire des Symboles* voit que dans la tradition de l'Islam : « le métier à tisser symbolise la structure et le mouvement de l'univers ».²

² Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, 1982. *Dictionnaire des symboles Mythes, Rêves, Coutumes, Gestes, Formes, Figures, Couleurs, Nombres*, éd. Robert Laffont/ Jupiter, p : 950.

Le proverbe ci-dessous met en relief la relation entre l'acte de tisser et le destin dans la tradition amazighe. Fil de laine ou fil de destin ?

ur da yrəgg^wəll bnadəm zi usəṭṭa n mulana

S.D : l'homme ne fuit pas l'ouvrage à tisser de Dieu

S.C : L'homme ne peut pas échapper à son destin

Avant d'entamer cet acte hautement honoré, les femmes doivent nettoyer l'endroit où elles désirent monter le métier et y répandre de l'orge et du henné, symbole de purification et d'abondance. Tout est pris en considération, de la purification du corps avant d'entamer la pratique jusqu'aux proférations à entonner avec conviction et dévouement, en passant par la posture du corps par rapport au métier à tisser. Le corporel, les dire, les outils de tissage et le lieu entrent dans un système de signes régi par des règles.

La maîtresse du foyer se met à la recherche de quelques femmes connaissant le travail (les membres de la famille ou des voisines), elles peignent la laine qu'elles viennent de laver à la rivière en la teintant. En effet, la laine est une matière sacrée et bénie chez les tribus des Aït Soukhman. Elle est utilisée comme une matière indispensable dans tout usage (couvertures, habits, tentes, cordes, sacs de blé...). (Tuda, 80 ans) compare la sacralité du pain à celle de la laine. Elle dit dans ce sens qu' : « *il ne faut jamais fouler aux pieds un brin de laine ou une miette de pain* ».

Les instruments à utiliser sont les fils, les montants de bois, les ensouples, le roseau et les piquets. Les principes qui régissent ce savoir sont : la patience, la concentration, la rigueur et l'aspiration au parfait. D'où toute l'ambiance instaurée, celle du respect de l'acte et du dire.

La plus âgée commence et entonne la première strophe et sa cadette lui donne la réplique en chantant la seconde :

tlla nn təxriṭṭ inu i yan uxriḍ

idadi trajy s lhilt

ur qubilġ mayn isul

Ma bobine (vie) est au fond d'un sac

Elle se déroule doucement

Je ne peux voir combien il reste.

ad icmmel rəbbi rja icmmel winneġ

Que Dieu nous vienne en aide

3.2. Transmission de l'acte et du sens

Les vers chantés sont profondément sacrés et revêtent une piété et un désir de communiquer avec Dieu. Une fois les bobines de laines préparées, la maîtresse du foyer les met dans un tamis et réplique en simulant qu'elle va sortir :

ddiġ ġur ayt wirin ad iSmmel rəbbi asəṭṭa

Je vais à la source bénie, que le tissage s'achève bien si Dieu le veut

Une autre femme lui répond :

ddiġ ġur ayt wirin ad icmmel rəbbi asəṭṭa

Le tissage finira bien, reviens le tissage est terminée avec la volonté de Dieu.

La source d'eau signifierait la fécondation et l'abondance, elle est considérée comme lieu de respect, voire de vénération. Le *Dictionnaire des symboles* note :

« Les sources sont, chez les Gaulois, des divinités, qui ont surtout comme propriétés de guérir les blessures et de ranimer les guerriers morts (...). On sait que dans les cultures traditionnelles, la source symbolise l'origine de la vie, et, d'une façon plus générale, toute origine, celle du génie, de la puissance, de la grâce, celle de tout bonheur »³.

Dans notre zone d'étude, le travail du tissage est comparé à l'accouchement, on le commence avec le nom de Dieu :

bismi llah a tiwtmin

Au nom de Dieu, oh femmes !

ad icmmel rəbbi s lxir aydeġ

Que Dieu mène à terme cette opération

Il s'agit bien d'un enfantement et d'une nouvelle naissance symbolique /asəṭṭa/. La plus âgée introduit le premier fil en prononçant les prières de bénédiction que prononcerait la sage-femme pendant la délivrance. Or, cette symbolique entièrement enrobée dans une mise en scène théâtrale acquiert une dimension spirituelle du souci humain caché, ce que l'on appelle communément le non-dit.

a tadda yurun icirran a tadda yggan isṭwan

Oh ! Celle qui a mis au monde des garçons et qui a tissé des ouvrages

Ainsi tout élément employé dans le tissage perd toute valeur réelle pour acquérir une portée symbolique. Il est cité dans le *Dictionnaire des symboles* que :

« Tissu, fil, métier à tisser, instruments servant à filer ou à tisser (fuseau, quenouille), sont tout autant des symboles du destin. Ils servent à désigner tout ce qui commande ou intervient dans notre destin : la lune tisse les destins ; l'araignée tissant sa toile est l'image des forces qui tissent nos destinées. Les Moires sont des fileuses, elles nouent le destin, ce sont des divinités lunaires. Tisser, c'est créer des formes nouvelles. Tisser ne signifie pas seulement prédestiner (sur le plan anthropologique) et réunir ensemble des réalités différentes (sur le plan cosmologique) »⁴.

³ Jean Chevalier, Alain Gheebrant, *op. cit.* p : 904.

⁴ Jean Chevalier, Alain Gheebrant, *op. cit.*, p : 950,951.

Quand le travail touche à sa fin, et avant de couper les fils de la chaîne, la femme prononce une prière en plongeant le peigne à tisser dans de l'eau et le fait circuler sur le dernier fil de trame, symbolisant ainsi l'agonie de cet ouvrage nouvellement né. Elle le personnifie et lui adresse la parole comme si elle parlait à un mourant. Couper le fil symbolise, donc, couper l'agent qui relie le bas-monde à l'au-delà. Il n'y a plus de va-et-vient ni de mouvement, le tissage rend son âme. La tisseuse coupe sept petites portes dans « l'asəṭṭa » qui symbolisent les portes du Paradis et des paroles qui rappellent que la mort est la destinée de toute naissance :

kulci mayd ilulan isul ad immət

Toute naissance va finir par mourir.

Puis, en s'adressant à cette créature agonisant, elle réplique :

ki tqnad ula dasqnad a y asəṭṭa

ca ylulan ad immet ca ywgran ad ibbiy

la ilaha illa lah muḥammed rasul lah

Ne désespère pas et ne t'inquiète pas, oh ! L'ouvrage tissé

Tout nouveau-né finira par mourir,

Tout ouvrage commencé finira par être coupé,

Il n'y a de Dieu qu'Allah, Mohammed est son prophète

La femme implore Dieu devant ses observatrices, notamment ses filles, de l'accepter dans sa miséricorde :

unfeḡ tiwura n ljent

addint yanf rəbbi a y asəṭṭa

Je t'ai ouvert les portes du Paradis,

Que Dieu les ouvre à moi aussi, oh ! Ouvrage.

Ce symbolisme indique le caractère invincible du destin. Filer et défiler voudraient dire vivre et mourir. L'origine de cette métaphore est lointaine, puisque « les filles de la Nécessité, les Moires, chantent avec les Sirènes, en faisant tourner les fuseaux : Lachèsis (le passé), Clotho (le présent), Atropos (l'avenir) ; elles règlent la vie de chaque être vivant à l'aide d'un fil que l'une file, que l'autre enroule, que la troisième coupe. »⁵

Le besoin de se référer au monde caché et de donner forme aux différentes références non perceptibles est présent dans toutes les sociétés mais avec des dosages variés. Effectivement, le tissage chez les tribus Aït Soukhman acquiert cette recherche de l'invisible et de la destinée, de la concrétisation des préoccupations premières de cette population, celles de la vie et de la mort. En effet, nombreuses sont les civilisations et les cultures qui se sont interrogées sur la

⁵ - *Ibid.*, p : 471.

mort, l'âme : que se passe-t-il après la mort ? L'Égypte antique, les Grecs et bien d'autres ont laissé derrière eux une traçabilité artistique quant à la représentation de la mort.

S'inscrire à travers tout acte dans le religieux ne veut aucunement dire dans ce contexte étudié, une religion particulière et non une autre. Il s'agirait de croyances éclatées et imbriquées qui apaisent des esprits assoiffés et donnent naissance à des références mosaïques (nature, rituels, croyances et pratiques) où se retrouverait tout un chacun.

4. Le tissage et la transmission

Toutes les femmes enquêtées sont unanimes sur le fait que la méthode du tissage est la même depuis longtemps. Les étapes de faire perdurent de génération en génération et la transmission s'effectue de mère en fille par l'observation, l'imitation et l'apprentissage progressif de toutes les étapes, de la préparation et de la coloration de laine jusqu'à l'atmosphère hautement symbolique décrit ci-dessus.

En effet, dès son jeune âge, la fille observe sa maman installer le matériel et monter les outils à tisser mais aussi et surtout entonner les vers et chansons qui riment avec le commencement de l'activité. Elle essaie ainsi de l'imiter et de l'aider dans la mesure du possible⁶.

On n'enseigne pas vraiment à la jeune fille comment procéder mais elle l'apprend d'elle-même, sur le tas et par l'observation et la pratique. : « La maman n'a pas besoin d'apprendre à sa fille comment faire « l'asfā : le tissage », la fille apprend seule comment faire, par l'observation et par son côtoiement permanent de sa mère. Elle regarde et écoute tout au long de la pratique », cette phrase a été largement répétée par nos enquêtées pour expliquer le mode d'apprentissage de la petite fille. Regarder et écouter, les deux perceptions vont de pair pour dire que la pratique en soi inclut actes et paroles. Bien évidemment, la perfection vient d'une année à l'autre pour cheminer graduellement à la maîtrise du savoir-faire dans sa totalité : préparation effective et assimilation des soubassements culturels vernaculaires. C'est comme l'initiation à prendre en charge la conduite des troupeaux, à préparer du pain, Naba l'exprime bien dans ce témoignage : « nos filles apprennent d'elles-mêmes et elles doivent apprendre d'elles-mêmes à tisser en groupe, à faire du pain et à garder les troupeaux, et nous, nous sommes là pour guider et rectifier ».

La transmission du savoir-faire se fait, donc, par apprentissage progressif de la fille et par formation *in vivo* basée sur l'observation, l'imitation et surtout l'écoute. Le champ visuel ainsi que le champ sensoriel doivent être déployés pour acquérir le savoir-faire dans son intégralité. On ne doit pas oublier les chants et les proverbes qui portent sur cet art et qui sont abondants. Ces formes de transmission de connaissances et de pratiques perdurent et semblent s'inscrire dans l'immortalité.

⁶ La fille peut commencer à l'âge de 8 ou 9 ans.

Parallèlement au procédé coutumier du travail du tissage, nombreuses instances qualifiées chez les tribus Aït Soukhman d'étatiques « *lmæxzen* », créées à partir de la fin des années 2000, ont opté pour la valorisation matérielle de ce savoir-faire local. Aujourd'hui, plusieurs innovations ont été introduites soit au niveau du matériau pour accélérer les étapes de la production, soit pour la commercialisation grossiste des ouvrages émanant du tissage.

Ce modèle en cours de construction vulgarise et formalise un rite jusque-là conservé avec précaution et dont la chaîne de transmission est jusque-là unique. Nous assistons au passage d'un apprentissage qui se fait en groupe où les jeunes filles, en cours d'initiation, acquièrent un processus dans sa totalité, de la mise en théâtralité, des chants proférés et des itinéraires et circuits avec la dimension sacrale omniprésente, à un apprentissage plus mécanique dont la valeur primordiale est celle du profit matériel réciproque : « *lmæxzen/ la population* ». Il s'agit peut-être d'un indicateur de changement qui s'installe lentement dans un ancien processus de transmission traditionnel et qui, en se généralisant, transformera l'image construite depuis « *imæzwura* : ceux qui ont précédé ou les ancêtres » sur un des rites féminins hautement symbolique.

Derrière des tapis décorés de fibules et de signes « tiffinag » et produits en centaine, se cache une commercialisation basée sur la folklorisation plus que sur un fondement rituel transmis depuis des générations passées.

Nous concluons que le tissage est un moment de création, où la femme amazighe donne libre cours à son imagination et à son génie, tissant ainsi de beaux ouvrages d'une part, et créant des symboles profonds qui revêtent une théâtralité existentielle qu'on peut schématiser comme suit :

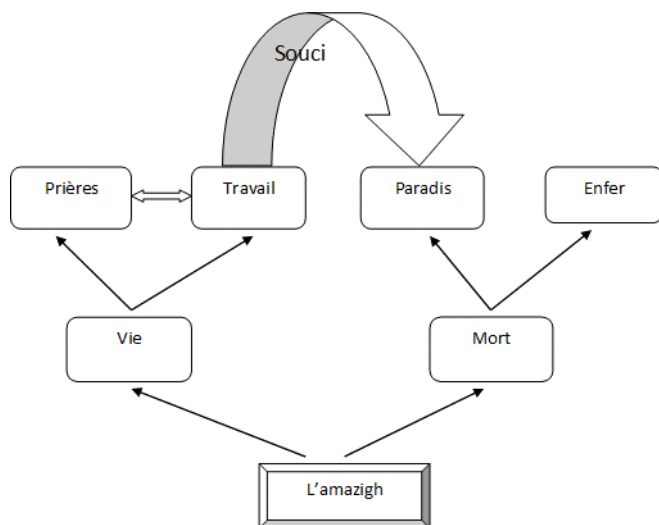


Figure 2 :Le tissage : ouvrage

Or, le sens éthique du plaisir dans le faire et du devoir de transmettre l'acte dans ses valeurs se voit écarté par ces bribes de mondialisation qui se présentent avec une logique distincte, celle du bénéfice, de la diversification des produits destinés au grand marché et non plus du petit souk hebdomadaire.

La figure suivante schématise le changement qui s'opère doucement dans l'appréhension du rite du tissage.

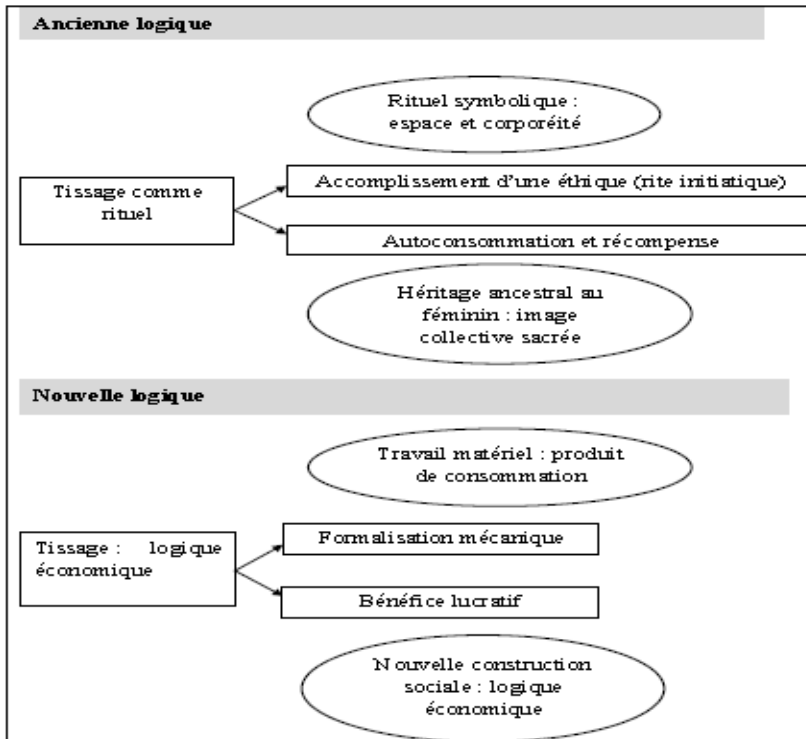


Figure 3 : Le tissage entre hier et aujourd'hui

Bibliographie

- Basset, A., (1952). *La langue berbère*. London International Institute, Dawsons of Pall Mall, 72p.
- Bentolila, F., (1981). *Grammaire fonctionnelle d'un parler berbère, Ait Seghrouchen d'Oum Jeniba (Maroc)*. Paris, SELAF (Langues et civilisations à Tradition Orale), 447 p.
- Bentolila, F., (2000). *Proverbes berbères*, ouvrages du Ceram-Awal, l'Harmattan. 178 p.
- Berque, J., (1981). *Structures sociales du Haut-Atlas*. 2ème édition Paris, P.U.F
- Bertrand, A., (1977). *Tribus Berbères du Haut Atlas*. EDITA.VILO, 137p.
- Boukous, A., (1977). *Langage et culture populaires au Maroc*, Casablanca : les imprimeries Dar El kitab, 150 p.
- Boukous, A., (1995). *Société, langues et cultures au Maroc. Enjeux symboliques*. Rabat. Université Mohammed V. Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines.
- Chebel, M., (1995). *Dictionnaire des symboles musulmans*. Rites mystiques et civilisation, Albin Michel, 500 p.
- Chevalier, J. et Gheebant A., (1982). *Dictionnaire des symboles*, Robert Laffont/Jupiter, Paris, 1060 p.

Sources électroniques

- Gururani, S., (2002/3). « *Le savoir des femmes du tiers monde dans le discours sur le développement* », *Revue Internationale des sciences sociales* (n° 173), p. 353-363. DOI 10.3917/riss.173.0353
- Halbwachs, M., (1950). *La mémoire collective*. Disponible en ligne sur : http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/memoire_collective/memoire_collective.
- Hart, D.M., (1984). *The Ait Sukhman of the moroccan central Atlas: an ethnographie survey and a case of study in Siocultural Anomaly*. In: *Revue de l'Occident et de la Méditerranée*, N: 38, 1984. pp.137-152. Consulté le 10 septembre 2015.

Du passage à l'écrit à la grammatisation : le cas du tamazight de Kabylie

Kamel Bouamara
Université de Bejaia, Algérie

This contribution aims to describe the types of experience associated with Kabilia's transition to a literate culture starting from the French colonial period up to now. It is also intended to evaluate the social impact and determine the status changes brought about by this transition in the process of linguistic objectification and associated grammatical description.

Après plusieurs années d'hésitation, les pouvoirs publics algériens ont enfin décidé de trancher la question de la transcription du tamazight, en optant pour la polygraphie : c'est en effet dans les trois graphies (tifinaghes, latines et arabes) que le Gouvernement publie, depuis peu, ses messages en tamazight par le biais de *Algérie Presse Service* (APS) – organe officiel du gouvernement¹.

Mais, en réalité, le début de cette option remonte au milieu des années 1990, étant donné que les textes supports qui contenaient les manuels scolaires du tamazight élaborés par le Ministère de l'Éducation Nationale (MEN) – ou sous son égide – ont été alors transcrits dans ces trois systèmes graphiques. Ce n'est qu'après, graduellement, que cette option s'est généralisée et a été retenue par les autres ministères, puis par les autres institutions spécialisées² et enfin par le Gouvernement et l'Etat Algériens.

Les principales questions auxquelles cette contribution tentera de répondre sont les suivantes : après qu'ils aient décidé de lever la sanction politico-idéologique qui a frappé le tamazight (toutes variétés confondues) depuis 1962, les pouvoirs publics algériens ont-ils tenté d'exploiter les nombreuses et diverses expériences qui ont été menées auparavant sur cette langue, lesquelles ont par ailleurs toutes été opérées en dehors des canaux officiels de l'Etat algérien? Ont-ils tenté de capitaliser ces expériences, très riches en enseignements utiles, et de les utiliser à

¹ Voici le lien : <http://tamazight.aps.dz/tal/> + <http://tamazight.aps.dz/> + <http://tamazight.aps.dz/arb/>

² C'est le cas du CNPLET (*Centre National pédagogique et linguistique de l'enseignement de Tamazight*) qui a été créé à partir de 2002.

bon escient, ne serait-ce que pour pouvoir arrêter une politique de normalisation-standardisation du tamazight qui soit adéquate et viable?

Problématique et hypothèses

Le problème du statut juridique du *tamazight*³ s'est posé publiquement, pour la première fois, en Algérie en avril 1980, lors des événements du « printemps berbère » qui ont eu lieu en Kabylie. Mais ce n'est qu'au cours de l'année scolaire 1994/95 que le *Mouvement Culturel Berbère* (MCB), très présent en Kabylie à cette époque, a exigé des pouvoirs publics l'introduction officielle à l'école de l'enseignement de la langue, en lançant une année de boycott scolaire.

Entre ces deux dates phares, les pouvoirs publics ont procédé à l'ouverture de deux Départements de Langue et Culture Amazighes (DLCA), le premier à l'Université de Tizi-Ouzou en 1990/91, le second à l'Université de Bejaia en 1992/92⁴.

A partir de l'année scolaire 1995/96, première année de l'introduction du tamazight à l'école en Algérie, les questions de transcription du tamazight, de l'établissement de norme(s) scolaire(s) et de sa standardisation se sont posées officiellement.

Pour rappel, le vocable *tamazight*, proposé et répandu sur la scène publique par le Mouvement Culturel Berbère (MCB), dès les années 1980, a été retenu, à partir de 2002⁵, par les pouvoirs publics officiellement. C'est en effet un terme consacré aujourd'hui, par lequel on désigne l'ensemble des géolectes (usages régionaux) situés sur le territoire algérien et par lequel on désigne également la « norme scolaire » du berbère enseigné à l'école.

Mais cette terminologie qui suggère l'existence d'une « norme linguistique berbère commune » cache dans la réalité du terrain non seulement une diversité d'usages et de corpus linguistiques, dont il sera question tout au long de cette contribution, mais également une diversité d'attitudes sociolinguistiques d'une région/groupe à l'autre que nous n'aborderons pas ici.

Faute de pouvoir rendre compte de l'ensemble des actions et expériences, individuelles ou collectives, qui ont été menées sur ces géolectes du tamazight algériens qui sont, au demeurant, tous autant intéressants à décrire les uns que les autres, nous nous limiterons ici au cas du « tamazight de Kabylie ».

En Kabylie, l'écrit qui a, depuis les premières décennies de la période coloniale française, traversé de fond en comble aussi bien la langue kabyle que sa littérature,

³ Le terme *tamazight* que nous utiliserons ici est entendu au sens générique.

⁴ Au début des années 2000, un 3^e Département (de langue et culture amazighes) a été créé à l'Université de Bouira (Kabylie) et très récemment, un 4^e Département similaire a été lancé à l'Université de Batna, dans la région des Aurès.

⁵ La Constitution de 2002 est le premier texte fondamental algérien qui consacre le tamazight comme « langue nationale également ».

voire sa culture, en général, a donné lieu à une « production écrite » à la fois riche et diversifiée. Par *production écrite*, nous désignons l'ensemble des supports physiques, quelle qu'en soit la nature, sur lesquels sont transcrits des « messages » dans cette langue. Celle-ci regroupe les écrits présents dans l'état civil, sur les écriteaux, les pancartes et les panneaux de signalisation ; les intitulés de chansons kabyles écrits, dans des graphies diverses, sur les disques magnétiques, des cassettes audio, des CD ou des vidéos ainsi que les titres d'émissions radiophoniques et télévisuelles ; les feuillets volants ou les cahiers sur lesquels ont été conservés des poèmes ou autres pièces littéraires ; les journaux et les revues ; les grammaires, les lexiques et les dictionnaires uni-, bi- ou multilingues ; les livres scolaires ou parascolaires ; les livres de littérature (recueils de poèmes, de proverbes, d'énigmes, de contes, de nouvelles, des romans, des pièces de théâtre, ...) rédigés partiellement ou entièrement dans cette langue ; les mémoires de licence ou de magister/master qui sont disponibles dans les bibliothèques universitaires de Kabylie (Bejaia, Tizi Ouzou, Bouira) ; les nombreuses pages et programmes informatiques que véhiculent le net et les réseaux sociaux, tel que facebook.

Notre principale hypothèse à ce sujet est la suivante : la production écrite que connaît le taqbaylit aujourd'hui résulte d'une multitude d'expériences qui ont été menées sur ou/et dans cette langue par des agents socioculturels qui, non seulement ont été formés dans des langues-cultures différentes et issus de plusieurs générations, mais dont les motivations et les objectifs visés étaient également différents.

Pour tenter de répondre aux questions que nous nous sommes posées, nous nous appuyerons essentiellement sur deux notions différentes : le passage à l'écrit et la grammatisation.

Le passage de l'oralité à l'écrit

La notion de *passage (de l'oralité) à l'écrit* a été utilisée, entre autres, par Chaker⁶ (1990 et 1992) pour rendre compte de la *naissance* du processus de passage de l'oralité à l'écrit et la littérature écrite en taqbaylit. L'auteur retrace cette dynamique du passage à l'écrit – en relation étroite avec la littérature – depuis l'époque coloniale jusqu'à la fin des années 1980/début des années 1990 et donne les différents catégories d'acteurs sociaux qui ont contribué à la naissance de la tradition écrite kabylophone, en général et à celle de la littérature (écrite), en particulier. Parmi ces acteurs sociaux, Chaker cite les instituteurs kabyles, les écrivains d'expression française et enfin les militants. Dans ces deux contributions, il est question de littérature écrite, mais également de systèmes graphiques mis à contribution.

⁶ Parmi les références qui ont traité de cette dynamique du *passage à l'écrit* et auxquelles nous n'avons pu accéder, on citera Arous (1996).

Depuis les années 1990 à ce jour, l'état de cette « production écrite » dans cette langue a sensiblement changé en s'enrichissant de divers usages, dont certains sont inédits. Par ailleurs, même si l'on admet avec Chaker que l'écrit *littéraire* est l'un des usages « importants » que connaît le taqbaylit du point de vue de la promotion sociale de la langue par le truchement de la littérature écrite, il n'en est pas le seul cependant. Comme nous le montrerons *infra*, il existe d'autres points de vue tout aussi importants.

On comprendra donc que cette notion de *passage à l'écrit* est insuffisante pour rendre compte de la réalité que nous voulons étudier ici, laquelle est à la fois plus dense et plus complexe, dans la mesure où cette description « passe sous silence » d'autres types d'écrits, non moins importants par ailleurs, mais surtout d'autres expériences qui ont été menées sur la base d'autres systèmes graphiques, autres que les latin et/ou gréco-latin.

Pour tenter de décrire cette « production écrite », ainsi que l'impact et la longévité de chacune de ses composantes, de façon plus complète et plus adéquate à la réalité du terrain, nous ferons appel à la notion de *grammatisation* que nous empruntons à S. Auroux et adapterons à notre cas.

De la grammatisation, en général

Ainsi qu'il apparaît au niveau de l'intitulé même de l'ouvrage de S. Auroux (1994), la grammatisation est considérée comme une *technologie* et les sciences du langage, dont fait partie celle-ci, sont des *technosciences*.

La définition exacte qu'en donne l'auteur est la suivante. « Par grammatisation, écrit Auroux (1994 : 109), on doit entendre, au sens propre, le processus qui conduit à *décrire* et à *outiller* une langue sur la base des deux technologies, qui sont encore aujourd'hui les piliers de notre savoir métalinguistique : la grammaire et le dictionnaire. »⁷

Pus explicitement, la signification de « être grammatisée » pour une langue donnée « C'est lorsqu'on peut la parler (ou la lire), autrement dit l'apprendre (en un sens suffisamment restreint), à l'aide seulement des outils linguistiques disponibles. » Par *outils linguistiques*, l'auteur veut dire : grammaires et dictionnaires⁸ (Auroux, *op. cit.*, p. 12).

⁷ Les mots soulignés sont de l'auteur.

⁸ Du point de vue pédagogique, on peut ou non être d'accord avec S. Auroux dans une note de fin de page (cf. note 24 : 126), il discute lui-même de la nécessité et de l'insuffisance de ces deux outils dans l'apprentissage des langues. Ainsi, selon le point de vue des partisans de l'immersion (i.e. apprentissage en milieu homoglotte), dans l'apprentissage réel d'une langue ces deux outils ne sont ni nécessaires ni suffisants. Mais il s'agit là d'un débat d'écoles dont nous ne traiterons pas ici.

Nous retiendrons donc que la grammatisation est d'abord un processus, c'est-à-dire un long continuum d'actions humaines visant à décrire une langue donnée et à l'outiller, pour que son enseignement-apprentissage puisse être possible au moyen de la grammaire *et* du dictionnaire seulement. Il s'en infère que, du point de vue enseignement-apprentissage de la langue, la littérature n'est pas un outil fondamental de la grammatisation.

A présent, il reste à savoir *Comment* se fait la grammatisation d'une langue et *Qui* la réalise ?

Pour S. Auroux, la grammatisation est un transfert technologique qui se fait d'une langue (déjà) grammatisée vers une langue non (encore) grammatisée. Ce transfert se fait, selon les cas considérés, à des moments historiques précis et dans des conditions sociopolitiques déterminées. Ainsi, bien que les langues actuelles d'Europe soient grammatisées à des dates différentes, ces opérations de grammatisation ont toutes été opérées sur la base du modèle latin, qui fut à son tour grammatisé sur la base du modèle linguistique grec⁹.

A la question de savoir quels sont les différents moments de la grammatisation des langues, Auroux (*op. cit.* : 122) en donne dix. Le premier est ce qu'il appelle l'*alphabétisation* et le dernier moment est lorsqu'une langue donnée est dotée d'un *dictionnaire monolingue*.

Pour Auroux (*op. cit.* : 122), « l'alphabétisation de la langue cible [se fait] à partir des moyens d'écriture disponibles en Langue source (l'alphabet latin et des éléments phonético-graphiques (théorie des lettres, descriptions des articulations) construits pour Ls. »

Par ailleurs, il y a, selon Auroux (*op. cit.* : 121), deux types de transfert technologique : l'*endo-transfert* et l'*exo-transfert*, autrement dit l'*endo-grammatisation* et l'*exo-grammatisation*.

Le cas type de l'endo-grammatisation se situe en Europe, par exemple, où le processus de grammatisation du latin s'est opéré sur la base du grec et, plus tard, celui des vernaculaires (français, anglais, allemand, italien, etc.) sur la base du latin. Il y a eu, dans chaque cas, transfert du savoir métalinguistique dont disposait la langue (déjà) grammatisée (grec, latin) vers les langues à grammatiser (vernaculaires) ; les savoirs épilinguistiques des vernaculaires étaient, dans ce cas, déjà acquis et maîtrisés par les agents de transfert (lexicographes, grammairiens et autres) puisqu'ils sont natifs (européens).

C'est dans le cas de l'exo-grammatisation, où les premiers agents de transfert sont des étrangers à la langue à grammatiser, qu'il est nécessaire d'acquérir d'abord le savoir épilinguistique d'une langue à grammatiser (une langue africaine, par exemple), pour ensuite/ou en même temps opérer le transfert du savoir

⁹ On trouvera dans Auroux (*op. cit.* : 74-75) un tableau chronologique de la grammatisation des vernaculaires européens.

métalinguistique *de* la langue grammatisée (une langue d'Europe, par exemple) *vers* la langue à grammatiser.

L'exo-transfert du savoir métalinguistique d'une langue à l'autre est motivé par plusieurs raisons, dont la colonisation¹⁰ d'un pays par un autre et, par conséquent, par le besoin de connaître de l'intérieur la (ou les) langue(s) des peuples conquis.

C'est dans le cas de l'exo-grammatisation que nous situons les premières actions du processus de grammatisation du taqbaylit sur la base du modèle français et Européen, en général, dont il sera question ci-dessous.

Mais avant d'aborder la description de la grammatisation du taqbaylit sur la base du français, il convient d'interroger notre terrain d'étude sur ce que les lettrés et savants de langue arabe ont fait dans ce domaine, puisqu'ils étaient déjà sur le terrain avant 1830.

De l'alphabétisation du taqbaylit sur la base du modèle arabe

L'arabe et l'islam étaient présents sur le sol kabyle depuis des siècles et jusqu'à 1871 - date de l'insurrection kabyle contre l'Etat colonial - un tissu dense d'écoles coraniques appartenant à l'ordre *A-raḥmaniya* avait encadré la Kabylie. Or ce réseau d'écoles renfermait en son sein toute une cohorte de savants musulmans et de lettrés en lettres arabes d'origine kabyle.

Par ailleurs, nous savons que la civilisation musulmane a pu grammatiser un certain nombre de langues du « monde musulman ». C'est le cas de l'iranien, de certaines langues d'Afghanistan et du Pakistan, mais c'est également le cas du turc jusqu'à l'arrivée au pouvoir de Mustafa Kemal (Atatürk), en 1921. Plus près de la Kabylie, l'arabe et son système graphique ont servi également dans certaines régions du Maghreb, à l'image du Mzab et du sud du Maroc, à alphabétiser-grammatiser le berbère. En effet, dans plusieurs régions berbères (en pays chleuh, dans le sud du Maroc ; au Mzab, dans le Sud algérien et à Djerba, en Tunisie), l'existence d'anciens manuscrits amazighs à base de la graphie arabe, dont certains sont vieux de plusieurs siècles, serait attestée.

Qu'en était-il en Kabylie ? Y a-t-il eu quelque pratique du taqbaylit sur cette base graphique, avant que l'Etat algérien décide, à partir de l'année 1995-96, d'introduire le tamazight à l'école et de confectionner des manuels scolaires ?

Voici un inventaire des usages sociaux du taqbaylit transcrit à l'aide de ce système graphique.

Le premier usage à signaler ici est l'utilisation *obligatoire* de la double graphie arabe et latine dans le domaine de l'onomastique kabyle et amazighe, en général. L'anthroponymie est dans l'état civil et la toponymie dans la signalétique murale

¹⁰ A la page 91, Auroux cite d'autres types de motivation.

et/ou routière. Cette pratique a commencé dès l'indépendance de l'Algérie et continue son cours jusqu'à présent.

A cette pratique étatique d'ordre administratif, il faut en ajouter une autre, d'ordre privé et artistique. Les maisons de disques de France et d'Algérie usaient jadis de la double graphie arabe et latine (française), pour écrire sur les jaquettes de disques magnétiques et des cassettes audio les noms d'auteurs kabyles et les intitulés de leurs chansons. Ce n'est qu'au cours des années 1980-90 que la graphie arabe a disparu et y a laissé place à la seule graphie latine.

Y a-t-il (eu) des documents kabyles transcrits dans la graphie arabe ? Faute de documents disponibles, on évitera d'y répondre par un non définitif. Et en l'absence de recherche accrue et d'enquêtes sur le terrain, mieux vaut s'imposer la prudence. Récemment en effet, une bibliothèque d'un savant musulman kabyle, du nom de Cheikh Ulahbib (cf. Mechehed, *Timmuzya*, n° 13, p. 32), a été découverte : celle-ci contient 4 documents (encore) lisibles. Dans les années 1940/50, les poèmes originaux de Qasi Udifella ont été transcrits dans cette même graphie (cf. Yacine, 1990). Il n'est pas impossible par ailleurs que certaines personnes, lettrées en arabe, en fassent usage, individuel (personnel) ou même familial, pour mémoriser et conserver leurs textes¹¹.

On citera également les poèmes kabyles recueillis par Hanoteau (1867) et transcrits dans deux graphies, arabe et latine. Mais force est de constater que cette pratique de la double graphie latine et arabe a été très vite abandonnée par les auteurs français dès la fin du XIX^e –début du XX^e siècle¹² au profit de la seule graphie latine

Aux termes de cette description, on conclura que la pratique du taqbaylit sur la base graphique arabe, dont par ailleurs fait partie l'usage actuel scolaire étatique, n'a pas franchi les limites du premier moment de la grammatisation, c'est-à-dire l'alphabétisation (cf. supra, §. *De la grammatisation, en général*), pire encore : il n'y a même pas eu de travail de réflexion sur ce système graphique, ne serait-ce pour l'aménager et l'adapter à la phonétique-phonologie du berbère, du moins que nous sachions.

¹¹ Certains chanteurs kabyles, comme El Hasnaoui ou Chérif Kheddami, ayant fréquenté des écoles coraniques dans leur enfance ou jeunesse, usaient de cette graphie pour transcrire leurs poèmes.

¹² Rappelons ici ce que Huyghe (1901, §. Introduction, p. VIII) en pensait : « Ces caractères [arabes] ne s'adaptent point à la construction de la phrase kabyle. Chacun sait, du reste, combien une page d'arabe est habituellement pénible à lire et parfois ardue à déchiffrer. Il en serait bien autrement encore si, aux quinze caractères déjà marqués, les uns d'un point, les autres de deux, d'autres encore de trois points, tantôt au dessus, tantôt au dessous, il fallait ajouter cinq nouveaux signes conventionnels, car l'alphabet arabe est incomplet par rapport au kabyle. Aussi bien, les textes berbères écrits en lettres arabes méritent-ils souvent le nom d'énigmes. ».

Ce n'est pas le cas de la grammatisation du berbère sur la base des tfinaghes dont nous parlerons ci-dessous.

De l'alphabétisation du taqbaylit sur la base des tfinaghes

Dans l'antiquité, les écritures libyques, que l'on trouve surtout au niveau des stèles funéraires ou sur les parois rocheuses, seules ou avec d'autres écritures exogènes (phéniciennes, latines), avaient, entre autres, une fonction votive. L'inscription bilingue (libyque/punique) de Dougga, dédicace d'un temple élevé à la mémoire du roi Massinissa en l'an 10 du règne de son fils Micipsa 138) (cf. Amara, *Timmuzya*, n° 13, 2006), en est un exemple.

Les rejets des écritures libyques, les tfinaghes, lesquelles sont conservées par les Touaregs, avaient une seule fonction : il s'agit de la fonction ludique, comme l'amour entre les jeunes amants ou les relations privées (cf. Badi, *Timmuzya*, n° 13, 2006).

L'usage des néo-tfinaghes, adaptation à la phonétique du taqbaylit des tfinaghes touarègues par l'*Agraw Imazighen* (Académie berbère) de Paris, ont été diffusées en Algérie et au Maroc au cours des années 1960/70. Pour rappel, les membres de l'*Agraw Imazighen* étaient tous de formation française¹³.

Naguère, on les trouvait en usage dans les revues d'associations de militants berbéristes, dans leurs courriers, mais également dans certaines inscriptions à charge symbolique ou commerciale (graffiti, banderoles, titres d'ouvrages, etc.). Et de nos jours, il y a, en Kabylie et à l'étranger (en France), des partisans de ces néo-tfinaghes. En effet, en plus des sites¹⁴ disponibles sur le net où l'on trouve de nombreux claviers virtuels et diverses polices de caractères des tfinaghes, on citera aussi la publication de la traduction du Coran en tamazight¹⁵ de Remdan At Mensur (2006)¹⁶, dont les textes sont transcrits en tfinaghes et en caractères latins, lesquels sont présentés en vis-à-vis.

Par ailleurs, elles sont, depuis peu, réintroduites par les instances de l'État et réutilisées dans certains contextes sociétaux. On les rencontre, d'abord, au niveau de la signalétique dans certaines villes et villages de Kabylie ; ensuite, en parallèle

¹³ Comme Bessaoud et Hanouz (cf. bibliographie).

¹⁴ C'est le cas du site www.akufi.org de Paul Anderson où l'on peut télécharger divers claviers et une multitude de polices tfinaghes.

¹⁵ Il existe une autre traduction partielle du Coran en kabyle, faite par un groupe de théologiens kabyles en 2003, dont les textes sont transcrits en caractères arabes. Cette édition, dont la distribution était gratuite, a été financée par le Royaume de l'Arabie Saoudite.

¹⁶ Le même auteur, qui a publié en 2014, un *Dictionnaire de proverbes kabyles* n'a transcrit ses textes kabyles qu'en graphie latine.

avec les caractères arabes, elles sont utilisées dans certains contextes, comme les manuels scolaires publics, dans les titres des émissions de télévision publique et les messages de l'APS.

Là également, le processus de grammatisation du taqbaylit sur la base des tiffinaghes n'a pas, tout comme le cas de la graphie arabe, dépassé le stade de l'alphabétisation. Mais les tiffinaghes ont, au moins, été adaptées et aménagées un tant soit peu, avant leur usage par l'*Académie Berbère* de Paris, puis par l'IRCAM, au Maroc. Seulement leur engagement dans la voie du passage à l'écrit ou de la grammatisation reste au niveau du souhait et des déclarations d'intention.

De la grammatisation du taqbaylit sur la base du modèle français

Le processus de l'exo-grammatisation du taqbaylit sur la base du modèle français a été enclenché au début du XIX^e siècle et, plus précisément, durant la période de la présence française en Algérie (1830-1962). Les premiers agents de l'exo-transfert du savoir métalinguistique français (et européen) vers cette langue orale africaine, non documentée à ce moment-là, étaient tous français, mais les raisons qui ont motivé les différents auteurs (militaires, administrateurs, missionnaires, universitaires, amateurs) à mener des recherches sur cette langue étaient différentes. On ne discutera pas ici de ces motivations.

De l'alphabétisation, premier moment de la grammatisation du taqbaylit

Pour rappel, dans le cas de l'exo-grammatisation, les agents, tous non natifs, qui sont appelés à grammaticaliser une langue cible (Lc), le taqbaylit en l'occurrence, disposaient déjà de l'outillage métalinguistique du français (et d'autres langues européennes et orientales, dont l'arabe), mais pas encore du savoir épilinguistique de Lc ; il fallait donc commencer par apprendre à connaître cette langue et ses structures grammaticales.

C'est fort probablement l'une des raisons pour laquelle les premiers collecteurs de textes kabyles ont utilisé deux systèmes graphiques en parallèle, la graphie latine et la graphie arabe, pour transcrire les textes kabyles. Ces auteurs¹⁷ ont certainement jugé utile d'assortir l'alphabet français (qu'ils ont au préalable adapté) de l'alphabet arabe, voire quelquefois de la langue arabe, pour rendre compte de la phonétique-phonologie du *taqbaylit* et de la sémantique des textes originaux. Cette pratique de la double graphie a duré jusqu'à la fin du XIX^e siècle. A cette époque,

¹⁷ Parmi ces auteurs, on citera, entre autres, Delaporte (1836), Venture de Paradis (1844), Hanoteau (1867), Mouliéras (1893), etc.

Mouliéras¹⁸ (1893) a mis au point un alphabet à base latine pour transcrire les contes kabyles qu'il a recueillis, transcrits et publiés ; il a été suivi par Huyghe (1901) qui a élaboré son dictionnaire kabyle-français dans la même graphie. Par la suite, plusieurs autres systèmes graphiques à base latine ou gréco-latine ont été proposés pour noter le *taqbaylit*.

Outre les systèmes déjà existants durant la période coloniale¹⁹, plusieurs autres ont été proposés par les autochtones après 1962, parmi lesquels nous citerons Mohand Said Hanouz (1968) de l'*Agraw Imazighen*, Mouloud Mammeri (1976 & 1980), Sahki (1999)²⁰ et autres ; le dernier en date est celui de Kader Akerma (2013)²¹.

Mais, bien que plusieurs systèmes graphiques aient été proposés jusque-là, force est de constater que seul le système proposé par Mammeri²², lequel est par ailleurs proche de celui dont faisaient usage les Universitaires comme André Basset, les animateurs du *Fichier de Documentation Berbère* (celui-ci a, entre 1978-1980, changé de nom et paraissait sous le nom de *Fichier Périodique*), a fait école en Kabylie. Ce système que d'aucuns appellent aujourd'hui l'*alphabet usuel* a été revu et réaménagé par l'Inalco (Paris) au cours des années 1990²³ mais également par un groupe d'enseignants de l'Université de Bejaia (2005)²⁴ et par un autre groupe d'enseignants universitaires, sous l'égide du HCA (2010)²⁵. C'est dans ce système que l'essentiel, sinon toute la production écrite du *taqbaylit* a été noté et publié jusqu'ici. Cela ne signifie pas cependant qu'il y a autour de cet *alphabet usuel* un consensus *total* et qu'il n'y pas de « problèmes en suspens » à résoudre à l'avenir.

Les étapes suivantes de la grammatisation du taqbaylit sur la base du modèle français

Contrairement aux deux autres types de grammatisation décrits précédemment, qui se sont arrêtés à la première phase, le processus de grammatisation sur la base latine

¹⁸ S on métier de professeur d'arabe au lycée (à Oran) ne lui a pas permis de faire le départ net entre l'arabe (classique) et le *taqbaylit*, puisqu'en notes de bas de pages de son manuscrit, il a dû recenser tous les emprunts kabyles à l'arabe

¹⁹ En plus des auteurs que nous avons déjà cités plus haut, il faut ajouter les noms des instituteurs kabyles comme Ben Sedira (1887), Boulifa (1904) et autres, les universitaires comme les Basset et les Pères Blancs (cf. *Le Fichier de Documentation Berbère*).

²⁰ Voici le lien du Dictionnaire de Sahki : <https://www.fichier-pdf.fr/2013/11/27/dictionnaire-berbere-francais/>

²¹ En voici le lien : <http://tira.tilisa.net>

²² Que d'aucuns appellent, à juste titre, *tameemrit*.

²³ http://www.centrederechercheberbere.fr/tl_files/doc-pdf/notation.pdf

²⁴ Cf. Bouamara et all. (2005).

²⁵ <https://fr.scribd.com/doc/122829000/Aslugen-n-tira-n-tmazight-pdf>

(ou gréco-latine) du taqbaylit a passé par tous les autres moments que décrit Auroux dans son ouvrage (*op. cit.* : 122). Pour rappel, l'auteur en cite dix (10) moments, dont le premier est l'alphabétisation, tandis que les deux derniers sont : (9) les dictionnaires bilingues ; (10) les dictionnaires monolingues.

Entre le premier et les derniers moments de la grammatisation, il y a production de toute sorte de grammaire. Mais, ainsi que l'écrit Auroux (*op. cit.* : 1117), « [...] jusqu'à un moment donné [...] il est difficile de faire une distinction nette entre la grammaire et le dictionnaire [...] »

Dans le champ qui est le nôtre, c'est à partir de la seconde moitié du XX^e siècle que cette distinction s'est opérée et que les grammaires et les dictionnaires ont commencé à paraître séparément. Les premières grammaires publiées sont celles de Hanouz (1968) et de Mammeri (1972 et 1980) et le premier dictionnaire bilingue kabyle français-kabyle est celui de Dallet (1982 et 1985). Depuis, plusieurs autres grammaires et dictionnaires, tous bilingues, ont vu le jour. On notera toutefois qu'il y a plus de *publications* de dictionnaires que de grammaires, du moins chez les Universitaires berbérissants. Bien que la seule grammaire publiée, après celle de Mammeri, soit celle de Nait-Zerrad (2001), beaucoup de travaux universitaires (magisters et thèses) ont porté sur les différents aspects de la linguistique, dont la lexicographie²⁶. En revanche, plusieurs dictionnaires ont vu le jour ces dernières années, tels que celui de Nait-Zerrad (1998), ceux de Haddadou (2006-2007 et 2014), qui sont bilingues (ou semi-bilingues) et ceux de Bouamara (2010 et 2017) qui sont unilingues.

On pourrait ajouter aux dictionnaires, les nombreux lexiques spécialisés publiés, qui ont couvert beaucoup de champs de connaissance (mathématiques, physique, géographie, rhétorique, littérature, informatique, linguistique, électronique, droit, et autres).

De l'exo-grammatisation à l'endo-grammatisation du taqbaylit et des autres géolectes berbères

Dès le début du XX^e siècle, les instituteurs kabyles, formés à l'école française, ont contribué, de leur côté, à la grammatisation du berbère (toutes variétés confondues). En plus de Ben Sedira qui a publié, en 1887, un recueil de textes kabyles utiles à l'enseignement-apprentissage de la langue, on citera le cas de Cid Kaoui qui a produit deux dictionnaires, le premier en 1900 sur le touareg, le second en 1907, sur le chleuh. De son côté, Boulifa a publié en 1908, un recueil de textes berbères de l'Atlas. Plus tard, en 1967, Mammeri a collaboré à la publication du *Lexique français – touareg (dialecte de l'Ahaggar)* de Jean-Marie Cortade et en

²⁶ Le travail de thèse de A. Berkai a justement porté sur la lexicographie du taqbaylit (*cf.* bibliographie).

1984, il publia *L'ahellil du Gourara*, un recueil de textes berbères de la région du Gourara.

Après l'indépendance, dès les années 1960, les natifs ont commencé à prendre le relais des étrangers (dont les Français) dans ce processus de grammatisation (cf. supra, §. *Les étapes suivantes ...*).

Par ailleurs, depuis les années 1990, les premiers DLCA de Kabylie jouent un rôle extrêmement important dans la grammatisation des autres variétés berbères d'Algérie. Ils ont en effet formé un nombre important de licenciés, de masters/magisters et de doctorants issus des ces régions, dont beaucoup sont à présent sur le terrain de l'enseignement-apprentissage et de la recherche.

Du statut de langue-objet à celui de langue-outil

La grammatisation du taqbaylit ne s'arrête pas bien entendu à la seule production d'outils de la grammatisation, c'est-à-dire aux dictionnaires et aux grammaires. En parallèle à ces deux outils, qui servent la langue du point de vue de son enseignement-apprentissage mais également du point de vue de sa standardisation, d'autres usages de la langue se sont développés, dont la littérature écrite et artistique, comme le cinéma, mais également des usages importants de la communication quotidienne dont nous ne pouvons pas rendre compte ici.

Concernant l'enseignement-apprentissage du taqbaylit, on notera qu'en plus des Universités étrangères et françaises, en particulier, comme l'Inalco, où l'on dispense, encore de nos jours, des cours et délivre des diplômes de berbère, on citera d'autres expériences qui ont eu lieu en France, à Paris VIII-Vincennes²⁷ et au sein de l'*Académie Berbère* (cf. Bessaoud, 2000). En Algérie, on citera l'enseignement que Mammeri a donné à la Faculté Centrale d'Alger (fin des années 1960-début de 1970); l'enseignement à l'Université de Tizi Ouzou, après le « Printemps berbère » d'avril 1980 et à l'Université de Bejaia au cours des années 1980/90; l'enseignement dans le mouvement associatif culturel fortement présent dans différentes régions d'Algérie (Kabylie, Algérois et Oranie) et dans la diaspora kabyle (France, Canada).

Depuis la mise en place des premiers DLCA, le *taqbaylit* n'est pas resté à l'état d'*objet* d'enseignement et de recherche. En effet, une réflexion et une dynamique autour de la standardisation de la langue, de la production de lexiques spécialisés, de supports pédagogiques et d'outils de grammatisation unilingues commencent à se développer.

²⁷ Les éditions ACHAB viennent de rééditer les numéros 1 à 12 (de 1973 à 1977) du BEB – Bulletin d'Etudes Berbères – périodique du *Groupe d'Etudes Berbères* de Paris-Vincennes dans les années 1970.

Conclusion

A l'issue de cette description, nous concluons qu'il y a trois types d'expériences de passage à l'écrit du « tamazight de Kabylie » sur la base de trois systèmes graphiques : les tfinaghés, les caractères arabes et les caractères latins ou gréco-latins. Jusque-là, la décision des pouvoirs publics algériens relative à l'adoption de la polygraphie pour transcrire le tamazight en Algérie est à la fois conforme et adéquate à la réalité du terrain dont nous avons rendu compte.

Mais du point de vue de la grammatisation de la langue, les trois types d'expériences ont connu des processus de niveaux différents. En effet, sur la base des systèmes graphiques tfinagh et arabes, les expériences qui ont été menées jusque-là s'arrêtent, tout au plus, au premier moment de la grammatisation, c'est-à-dire à l'alphabétisation. En revanche, sur la base latine ou gréco-latine, la grammatisation du taqbaylit a non seulement franchi le premier moment, mais elle a connu les phases suivantes, telles que la production de grammaires, de dictionnaires bilingues, voire d'outils unilingues (grammaires et dictionnaires), laquelle est, selon Auroux, la dernière phase de la grammatisation d'une langue. Eu égard à l'existence et à disponibilité de ces derniers outils, on conclura que le taqbaylit est déjà grammatisé.

Mais qu'en est-il des expériences qui ont été menées dans les autres régions berbérophones d'Algérie et sur les autres géolectes ? C'est sur la base de toutes ces expériences qu'il convient sans plus tarder d'arrêter une politique et une stratégie, claire et viable, de normalisation-standardisation du tamazight en Algérie.

Références bibliographiques

- Abrous, D. (1996), «Le passage à l'écrit », *Encyclopédie berbère*, tome XVII, Edisud, Aix-en-Provence, p. 2583-2585.
- At Mensur, R. (2006), *ⵏⴰⵙⴰⵖⵉⵜ ⵏ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ – Leqwrān s tmaziyt*, éditions ZYRIAB, Alger.
- At Mensur, R. (2010), *Amawal n yinzan n teqbaylit–Dictionnaires des proverbes kabyles*, éditions ACHAB, Tizi Ouzou (Algérie).
- Auroux, S. (1994), *La révolution technologique de la grammatisation*, éditions Mardaga, coll. « Philosophie et langage », Liège (France).
- Berkai, A. (2014), *Essai d'élaboration d'un dictionnaire [kabyle] tasaḥlit (parler d'Aokas) –français*, Thèse de doctorat, Université de Tizi-Ouzou.
- Bessaoud, M.-A (2000), *De petites gens pour une grande cause ou l'histoire de l'académie berbère (1966-1978)*, Imprimerie L'artisan, Alger.
- Bouamara, K. et all. (2005), *Ilugan n tira n tmaziyt*, talantikit, Bejaia (Algérie).

- Bouamara, K. et al. (2007), « Où en est actuellement la littérature algérienne d'expression amazighe de Kabylie » in *Timmuzgha*, n°14, Alger.
- Bouamara, K. et al. (2010), *Issin. Dictionnaire kabyle-kabyle*, l'Odyssee, Tizi Ouzou ; *Issin 2* à paraître chez l'Odyssee (2017).
- Boulifa, A. (1908), *Textes berbères en dialecte de l'Atlas marocain (chleuh)*, LEROUX, Paris.
- Cheradi, H. (1992), *Etude de linguistique de tamazight*, Imprimerie L'artisan, Alger.
- Cid Kaoui, S. (1900), *Dictionnaire français-tamahaq*, éditions Jourdan, Alger.
- Cid Kaoui, S. (1907), *Dictionnaire français-tachelh'it et français-tamazir't (Maroc)*, Leroux, Paris.
- Chaker, S. (1992), « La naissance d'une littérature écrite. Le cas du berbère », *Bulletin des études africaines (Inalco)*, IX (17/18).
- Chaker, S. (1990), *Imazighen ass-a*, Bouchène, Alger.
- Fichier De Documentation Berbère*, périodique (1947-1978), Larbaa Nat Iraten (ex. Fort National), Tizi Ouzou.
- Cortade, J.-M. en collaboration avec Mammeri, M. (1967), *Lexique français-touareg*, Arts et métiers graphiques, Paris.
- Haddadou, M.-A. (2006-2007), *Dictionnaire des racines berbères communes*, Haut Commissariat à l'Amazighité, Alger.
- Haddadou, M.-A. (2014), *Dictionnaire de tamaziyt. Parlers de Kabylie [tamaziyt-français et français tamaziyt]*, BERTI, Alger.
- Hanouz, S. (1968), *Grammaire berbère. La langue, les origines du peuple berbère*, Librairie KLINCKSIECK, Paris ; [rééditions LA PENSEE UNIVERSELLE, Paris, 1990].
- Mammeri, M. (1984), *L'ahellil du Gourara*, 1984–MSH, Paris.
- Nait-Zerrad, K. (1998), *Dictionnaire des racines berbères* (3 volumes), PEETERS, Paris.
- Nait-Zerrad, K. (2001), *Grammaire berbère moderne. Tajerrumt tatrart n teqbaylit*, Karthala, Paris.
- Timmuzgha*, Revue du Haut Commissariat à l'Amazighité, Alger.

Rupture et transmission de l'amazighe en milieu urbain non amazighophone¹

Mohamed Oubenal
IRCAM, Rabat

أوضحنا في هذا المقال أن نسبة الناطقين بتاشلحيت من ساكنة الدار البيضاء انخفضت من 11,6 في المائة في إحصاء 2004 إلى 10 في المائة في سنة 2014 غير أن العدد استقر في حوالي 332 337 ناطقا بتاشلحيت لتكون بذلك أكبر مدينة أمازيغية بالمغرب من حيث عدد الناطقين. غير أن هذا الرقم يخفي ظاهرة انحسار هذه اللغة عند المتدربين والشباب بصفة عامة. ونلاحظ نفس الظاهرة عند الناطقين بتاشلحيت بالرباط وعند الناطقين بتاريفيت بمدينة تطوان.

قادتنا كذلك الاستجابات التي أجرينها إلى استنتاج مفاده أن اللغة الأمازيغية تعيش ديناميات متناقضة داخل أوساط حضرية تُهيم عليها لغات أخرى. وتؤدي عوامل من قبيل الأفكار السلبية السائدة في المجتمع، والتي تُعتبر أن الأمازيغية لا تفيد في شيء، إلى تراجع انتقال الأمازيغية لدى الأجيال الصاعدة. بينما تساعد عوامل أخرى على استمرارها كالحرص على تداولها داخل الوسط العائلي. كما أنها تنتشر لدى شريحة من الشباب عندما يعي هؤلاء أن للأمازيغية أهمية، خاصة في الميدان المهني.

Introduction

Durant les trois dernières décennies, le mouvement culturel amazighe a réussi à visibiliser la cause amazighe au Maroc (Boukous, 2012). Il a également poussé vers l'introduction de la langue amazighe dans l'enseignement public et les médias ainsi qu'à son officialisation dans la constitution de 2011. Pourtant, les chiffres officiels du Haut Commissariat au Plan (HCP) montrent une baisse, entre 2004 et 2014, du pourcentage des locuteurs dans les différentes variantes de cette langue. Ce paradoxe peut bien sûr être expliqué par la régression au niveau de son introduction dans les écoles ou encore par la lenteur de la mise en place et de l'application de la loi organique portant sur l'officialisation de la langue amazighe, mais d'autres facteurs sociaux, économiques et symboliques l'accentuent.

¹ Mes remerciements vont aux deux évaluateurs anonymes, aux relecteurs des premières versions de cet article ainsi qu'au Comité de rédaction de la revue *Asinag*.

Le développement économique du Maroc utile et l'exode rural qui vide les campagnes de sa population fait qu'aujourd'hui 60% de la population habite en ville². Parallèlement à cela, la construction urbaine a, depuis le protectorat, pris soin de favoriser les quartiers européens et la culture française en ignorant les langues et les cultures locales. Cette situation va s'accroître après l'indépendance lorsque le mouvement nationaliste hérite de la logique jacobine dans la construction de l'Etat-Nation et refuse l'introduction d'une diversité de langues locales amazighes. Contrairement aux villages dotés d'institutions et de rites millénaires qui assurent la transmission des langues et des cultures locales, les villes où viennent s'installer les amazighophones avec leur familles sont donc construites de manière à invisibiliser l'identité locale (Abu-Lughod, 1981), y compris la langue amazighe et ses différentes expressions culturelles. Ceci pouvait donc avoir des conséquences non négligeables sur la rupture de transmission des différentes variantes de l'amazighe.

Nous observons également que cette migration ne concerne pas seulement des villes qui se sont construites sur des territoires peuplés d'une majorité d'amazighophones comme Agadir, Khenifra ou Al Hoceïma mais elles touchent également des centres urbains où les amazighophones se trouvent en situation minoritaire comme à Casablanca, Rabat ou Tétouan. Cette situation de domination linguistique (Boukous, 2016) engendre le développement de pratiques sociales en communauté pour assurer la transmission de la langue et de la culture telle que le mariage familial, le séjour annuel dans le village d'origine, l'usage de l'amazighe au foyer, le recrutement de travailleurs de la région d'origine pour le commerce familial, etc.

Les recherches contemporaines qui ont porté sur la transmission de la langue amazighe se concentrent sur l'étude du milieu scolaire en s'intéressant par exemple aux étudiants de l'université ou aux élèves du primaire (Bouzendag, 2016 ; Boukous, 2013, Choukrani & Houang, 2014 ; Errihani, 2008 ; Fernandez *et al.*, 2010). De plus, beaucoup de ces travaux sont consacrés aux villes à proximité de régions ayant une forte population amazighophone. C'est le cas, par exemple, des recherches qui ont porté sur les étudiants de la ville de Fès (Choukrani & Houang, 2014 ; Errihani, 2008). Peu de travaux ont donc porté sur l'amazighe dans les villes où dominent des langues autre que l'amazighe et qui ne sont pas, géographiquement, en contact direct avec des espaces où habite une forte population amazighophone. Par exemple, la transmission ou la rupture de transmission de la langue et de la culture amazighe n'a pas été suffisamment étudiée dans la métropole de Casablanca. Cette dernière, même si elle est située à des centaines de kilomètres de la région du Souss, comprend, depuis au moins le début du XX^{ème} siècle, une communauté tachelhitophone (Amarir, 2017) qui s'est renforcée pendant le protectorat puis après l'indépendance (Adam, 1968, 1972). En effet, les vagues de migration des *ichelhiyn* vers les villes du Nord et notamment

² Source : le dernier recensement (RGPH) de 2014 réalisé par le HCP.

Casablanca mais aussi Rabat, Tanger et d'autres villes se sont accentuées à cause, entre autres, de l'absence de politiques de développement de leur région d'origine.

Nous cherchons dans cet article à saisir les processus qui permettent la continuité ou la rupture dans la transmission de la langue amazighe dans un contexte urbain non amazighophone. Nous analysons pour cela certaines données qui nous ont été fournies par le Haut Commissariat au Plan concernant les recensements de 2004 et 2014 pour les villes de Casablanca, Rabat et Tétouan³. La comparaison entre les deux vagues nous permet de saisir l'évolution de la population amazighophone en dix ans et de comprendre cette évolution en mobilisant les variables liées à l'âge et à l'emploi.

Afin d'approfondir l'étude des processus, nous complétons notre analyse quantitative par des entretiens approfondis avec des jeunes habitants des villes à majorité non amazighophone notamment Casablanca, Rabat et Tétouan.

Les causes de la rupture de transmission de l'amazighe

Plusieurs travaux ont déjà mis en évidence certains facteurs qui conduisent à la rupture dans la transmission intergénérationnelle de la langue amazighe. Par exemple, l'étude de Sadiqi (2003) soutient que les femmes, qui jouent un rôle important dans l'apprentissage de la langue pour les enfants, leur parlent, la plupart du temps, en *darija* même si elles connaissent l'amazighe. Cela s'explique, selon l'auteure, par le fait que pour ces femmes la langue amazighe est liée au village, aux traditions et aux choses intimes alors que la *darija* peut permettre aux enfants de s'intégrer plus facilement dans leur société.

Choukrani et Houang (2014) se sont, pour leur part, intéressés à la relation, dans un échantillon d'étudiants, entre l'appartenance de classe, d'un côté, et l'utilisation ainsi que la représentation des langues, d'un autre côté. Les deux auteurs montrent que, quelle que soit la classe sociale à laquelle appartiennent les étudiants, ils considèrent les langues étrangères – française et anglaise – comme importantes alors qu'ils ont une perception négative des langues locales. Choukrani et Houang estiment que cela résulte de l'hégémonie de l'idéologie colonialiste française qui donne très peu d'importance aux langues locales dans le domaine économique. Cette conclusion rejoint l'une des premières études qui ont porté sur l'abandon de l'usage de l'amazighe avec le maintien du facteur identitaire (Bentahila & Davies, 1992). En effet, parmi les principaux résultats de cette recherche figure l'importance du facteur utilitaire dans l'utilisation des autres langues. Ainsi malgré leur appartenance identitaire amazighe, plusieurs jeunes scolarisés abandonnent leur langue maternelle car elle n'apporte pas de revenu.

³ Mes remerciements vont à Samira Mizbar (Observatoire des Conditions de Vie de la Population, HCP) pour sa disponibilité.

Mis à part l'étude de Errihani (2008) portant sur un échantillon d'étudiants des universités d'Al Akhawayn et de celle de Fès et qui soutient que l'enseignement de l'amazighe est confronté à la diffusion d'avis négatifs sur cette langue, les autres recherches qui ont porté sur la perception de l'amazighe suite à son introduction dans l'enseignement mettent en évidence l'impact positif de cette mesure sur le rapport à la langue amazighe (Bouzendag, 2016 ; Boukous, 2013 ; Belghazi & Jlok, 2009 ; Fernandez *et al.*, 2010). Par exemple, Bouzendag (2016), dans sa thèse de doctorat, où il a exposé les résultats de son enquête auprès d'élèves du primaire principalement dans la région d'Agadir, explique que l'appréciation positive de la langue amazighe s'explique par plusieurs facteurs : son introduction dans l'enseignement et les médias ainsi que les activités associatives de promotion de la culture amazighe. Bouzendag montre également que les élèves provenant de milieux ruraux où domine l'amazighe ou ceux qui l'utilisent exclusivement en famille la maîtrisent beaucoup plus et font beaucoup moins d'emprunts à partir d'autres langues.

Aggravation de la perte de l'usage de l'amazighe chez les jeunes et chez ceux qui travaillent

En l'absence d'enquêtes sociolinguistiques portant sur des échantillons représentatifs de la population marocaine ou des études approfondies sur les usages de l'amazighe dans les grandes villes à majorité non amazighophone, nous nous sommes appuyé à la fois sur des entretiens approfondis avec des jeunes qui ont grandi dans ce milieu ainsi que sur les données des deux derniers recensements de 2004 et 2014 réalisés par le Haut Commissariat au Plan (HCP) pour les villes de Casablanca, Rabat et Tétouan. Nous n'avons pas pu utiliser des données plus anciennes car les études statistiques des institutions officielles, rendues publiques avant cette date, n'intégraient pas l'usage des trois variantes de l'amazighe. Cela ne veut bien sûr pas dire que les amazighophones n'existaient pas mais ils étaient invisibilisés car il n'y avait pas de questions portant sur l'usage de *tachelhit*, *tarifit*⁴ et *tamazight*. En effet, le choix des questions n'est pas neutre (Bourdieu, 1973 ; de Singly, 2016) mais infiniment politique et renseigne sur les rapports de force et de domination au sein de la société. Les tenants d'une logique d'exclusion ne veulent pas que les informations collectées puissent devenir un enjeu de luttes en ce qui concerne leur interprétation dans le sens d'une diversité linguistique et régionale. Or un accès plus facilité aux données sur les langues locales peut aider à l'orientation des politiques publiques afin de promouvoir l'amazighe au Maroc.

Nous avons sollicité les responsables du HCP pour qu'ils nous fournissent, pour les villes de Casablanca, Rabat et Tétouan, les données croisées entre, d'un côté, la variable langue locale utilisée et les différentes tranches d'âge et, d'un autre côté,

⁴ Nous avons décidé d'adopter, tout au long du texte, le terme « tarifit » lorsqu'il s'agit de la langue amazighe parlée dans le Nord et plus précisément dans la région du Rif.

les données croisées entre la variable langue locale utilisée et celle du statut professionnel pour les deux recensements de 2004 et 2014. Après le retraitement des tableaux reçus, nous nous sommes concentré sur la variante de l'amazighe qui est la plus représentée dans chacune des trois villes à savoir : *tachelhit* pour Casablanca et Rabat ainsi que *tarifit* pour Tétouan. Pour la variable âge, nous avons regroupé les tranches d'âge de manière à mettre en évidence le niveau où s'opère le basculement entre les augmentations et les baisses des locuteurs. Pour ce qui est du statut professionnel, nous avons intégré la catégorie « Associés et partenaires⁵ », rajoutée lors du recensement de 2014, à la catégorie « Autre » afin de permettre la comparaison entre les vagues de 2004 et 2014.

Si nous prenons le cas de la ville de Casablanca pour laquelle nous disposons des données sur les locuteurs de *tachelhit* en 1952 (Adam, 1968, 1972), nous remarquons une baisse importante du pourcentage des locuteurs qui passe de 22% de la population casablancaise en 1952 à 11,6% de celle-ci en 2004⁶ pour arriver à 10% lors du recensement de 2014.

Même si le pourcentage des tachelhitophones par rapport à la population casablancaise a baissé, entre 2004 et 2014, leur nombre s'est stabilisé aux alentours de 332 337 locuteurs avec une petite hausse de 1 504 personnes. Cela indique que l'évolution des locuteurs de *tachelhit* ne suit pas la progression importante de la population casablancaise. Cette stabilisation des tachelhitophones casablançais cache en réalité des différences entre des tranches d'âge où les locuteurs augmentent et celles où ils diminuent. Si nous analysons, par exemple, les cases correspondants à l'évolution des tachelhitophones à Casablanca dans le tableau 1 ci-dessous, nous observons que les locuteurs ont augmenté chez les enfants de moins de 10 ans ainsi que chez les adultes de 45 ans et plus. En revanche la baisse importante, qui équivaut à la perte de 18 210 locuteurs, est enregistrée chez la tranche d'âge qui comprend les jeunes et adultes qui ont entre 10 et 44 ans. Les mêmes tendances sont observées lorsqu'on s'intéresse à l'évolution des tachelhitophones à Rabat et à celle des tarifitophones à Tétouan. Pour la capitale administrative Rabat, il n'y a pas de stabilisation du nombre de locuteurs mais une baisse importante puisque les tachelhitophones passent de 63 763 à 52 709 locuteurs. Ce qui caractérise également la ville de Rabat, c'est que la baisse s'étend sur une tranche d'âge très large qui va de 5 à 54 ans. Seuls les seniors et les enfants de moins de 5 ans échappent à la tendance baissière. Pour ce qui est de la ville de Tétouan, les locuteurs en *tarifit* connaissent une relative stabilité autour de 22 783

⁵ Cette catégorie concerne principalement les membres de coopératives ou associations qui peuvent bénéficier des revenus de celle-ci.

⁶ Nous pensons que ce pourcentage a d'abord augmenté dans les années 1960 et 1970 suite à l'installation progressive des travailleurs-migrants tachelhitophones avec leurs familles et a probablement connu une baisse très importante des locuteurs entre les années 1980 et 1990 où la rupture de transmission de la langue a joué un facteur clé.

personnes en 2014 mais avec une perte de locuteurs située principalement au niveau de la tranche d'âge moyenne qui va de 5 à 49 ans.

Ville et langue	Tranche d'âge	2004	2014	Evolution
Casablanca - <i>tachelhit</i>	0-9 ans	23 599	29 822	6 223
	10-44 ans	205 640	187 430	-18 210
	45 ans et +	101 594	115 085	13 491
	Total	330 833	332 337	1 504
Rabat - <i>tachelhit</i>	0-4 ans	1 511	1 600	89
	5-54 ans	49 525	37 149	-12 376
	55 ans et +	12 727	13 960	1 233
	Total	63 763	52 709	-11 054
Tétouan - <i>tarifit</i>	0-4 ans	477	526	49
	5-49 ans	15 663	14 000	-1 663
	50 ans et +	6 991	8 257	1 266
	Total	23 131	22 783	-348

Tableau 1 : Evolution selon la tranche d'âge du nombre de tachelhitophones à Casablanca et à Rabat et des tarifitophones à Tétouan entre 2004 et 2014⁷

Il ressort donc de ces premiers résultats que la baisse des amazighophones se situe principalement au niveau des tranches d'âge moyennes. Cette baisse expliquerait la réduction importante du nombre de tachelhitophones à Rabat ainsi que la stagnation de ceux de Casablanca et des tarifitophones à Tétouan dont le nombre ne réussit pas à accompagner la progression de la population de ces villes. Si nous nous intéressons à présent à la distribution de la baisse chez cette tranche moyenne (voir tableau 2 ci-dessous), nous remarquons que 80% de la baisse des locuteurs de *tachelhit* à Casablanca se situe au niveau de la tranche d'âge des 10-24 ans qui correspond aux enfants et aux jeunes alors que pour la ville de Rabat, 50% de la baisse se situe chez les jeunes et les adultes qui ont entre 25 et 44 ans et 38% de la

⁷ Source : Retraitement de données croisées des recensements de 2004 et 2014 fournies par le HCP.

baisse se situe chez les 10-24 ans⁸. Le processus de rupture de transmission est donc plus profond dans la capitale administrative où il touche les jeunes et adultes alors que dans la capitale économique, la baisse se concentre principalement chez les enfants et les « très jeune ». Pour ce qui est de la distribution de la baisse des tarifitophones à Tétouan, elle est distribuée de manière plus ou moins équilibrée dans toute la tranche d'âge moyenne qui va de 5 à 49 ans.

Ville et langue	Tranche d'âge	2004	2014	Evolution	Distribution de la baisse
Casablanca - tachelhit	10-24 ans	79 612	65 026	-14 586	80,10%
	25-44 ans	126 028	122 404	-3 624	19,90%
Rabat - tachelhit	5-9 ans	2 045	1 654	-391	3,16%
	10-24 ans	13 358	8 607	-4 751	38,39%
	25-44 ans	24 613	18 215	-6 398	51,70%
	45-54 ans	9 509	8 673	-836	6,76%

Tableau 2 : **Distribution de la baisse des tachelhitophones à Casablanca et à Rabat dans les tranches d'âge moyennes⁹**

Lecture des données du tableau : Si on prend la première ligne correspondant à la tranche d'âge moyenne à Casablanca, la baisse de -14 586 chez les 10-24 ans représente 80.10% de la baisse générale de cette tranche d'âge moyenne qui est de l'ordre de -18 210 (elle-même la somme de la baisse des 10-24 ans correspondant à -14 586 et de ceux de 25-44 ans qui est de l'ordre de -3 624)

Les données portant sur le statut professionnel des amazighophones montre des différences entre les trois villes (voir tableau 3 ci-dessous). Si Casablanca stabilise sa population de tachelhitophones au niveau de la population globale, elle connaît une baisse de 6 864 locuteurs chez ceux qui travaillent ce qui donne un résultat de 145 057 travailleurs qui parlent encore *tachelhit* en 2014. Le nombre de travailleurs tachelhitophones à Rabat baisse également de l'ordre de 6 341 et ils ne représentent plus que 23 099 personnes en 2014. Cela signifie que si la même tendance baissière se poursuit, il n'y aura presque plus de travailleurs tachelhitophones à Rabat à

⁸ Nous n'avons pas analysé la distribution de la baisse des tarifitophones à Tétouan parce qu'il n'y a pas de trait particulier qui se dessine vu que la baisse est distribuée de manière, plus ou moins, équilibrée chez toute la tranche d'âge moyenne qui va de 5 à 49 ans.

⁹ Source : Retraitement de données croisées des recensements de 2004 et 2014 fournies par le HCP.

l'horizon 2050. Si nous nous intéressons à présent aux catégories professionnelles qui sont le plus impactées par cette tendance baissière à Casablanca et Rabat, nous remarquons que ce sont les salariés du secteur privé (-7 502) qui accentuent la tendance baissière dans la capitale économique alors que pour la capitale administrative, ce sont à la fois les salariés du privé (-3 109) et ceux du public (-2 393). D'autres catégories contribuent, dans une moindre mesure, à la diminution des tachelhitophones, il s'agit des salariés du public (-2 319) et de ceux qui exercent en tant qu'aide familiale¹⁰ (-1 410) à Casablanca ainsi que les travailleurs indépendants (-1 405) à Rabat. Notons enfin que l'augmentation des employeurs tachelhitophones (1 175) à Casablanca contribue à réduire la baisse dans cette ville. Tétouan connaît quant à elle une dynamique différente puisque les travailleurs tarifitophones connaissent une petite augmentation. Mais cette tendance globale cache une différence entre le nombre de salariés du privé qui augmente de l'ordre de 730 locuteurs alors que les indépendants perdent 451 locuteurs. Ceci pourrait éventuellement s'expliquer par la migration des travailleurs rifains vers les villes du Nord en plein essor économique parallèlement à la difficulté de traverser les frontières vers l'Europe pour y travailler¹¹.

Statut professionnel	Casablanca - <i>Tachelhit</i>			Rabat - <i>Tachelhit</i>			Tétouan - <i>Tarifit</i>		
	2004	2014	Evolution	2004	2014	Evolution	2004	2014	Evolution
Employeur	6 212	7 387	1 175	886	1 122	236	319	438	119
Indépendant	32 389	31 628	-761	6 223	4 818	-1 405	2 839	2 388	-451
Salarié du secteur public	10 244	7 925	-2 319	6 682	4 289	-2 393	976	751	-225
Salarié du secteur privé	98 453	90 951	-7 502	14 756	11 647	-3 109	3 301	4 031	<u>730</u>
Aide familiale	3 361	1 951	-1 410	612	440	-172	135	104	-31
Apprenti	1 252	902	-350	278	151	-127	75	64	-11
Autre	0	4 313	4 313	3	632	629	2	231	229
Total	151 921	145 057	-6 864	29 440	23 099	-6 341	7 647	8 007	360

Tableau 3 : Evolution selon le statut professionnel du nombre de tachelhitophones à Casablanca et à Rabat et des tarifitophones à Tétouan entre 2004 et 2014¹²

¹⁰ L'aide familiale est toute personne qui vit chez la famille et contribue à l'entreprise familiale sans recevoir de salaire.

¹¹ Cette hypothèse doit être approfondie par d'autres recherches plus ciblées sur le sujet.

Comprendre les processus de rupture et de poursuite de transmission de l'amazighe :

Les entretiens que nous avons menés nous permettent de déterminer les processus de déperdition de la langue amazighe en milieu urbain où dominant d'autres expressions linguistiques¹³. Il faut d'abord signaler que l'affaïssement de la cohésion de la communauté amazighe est un premier facteur de déperdition de la langue. Au vu du principe de solidarité intergénérationnelle très prégnant dans les communautés amazighes, beaucoup de familles comprenaient souvent une grand-mère ou un parent qui parle principalement l'amazighe, or cette situation a tendance à disparaître car les nouveaux grands parents sont au moins bilingues. De plus, si les premiers émigrés en ville ont continué à se marier dans leur foyer familial d'origine et dans leur tribu, favorisant par là-même la perpétuation de la langue dans un cercle communautaire où la mère de famille ne communique souvent qu'en amazighe¹⁴, les deuxième et troisième générations réalisent souvent des mariages mixtes avec des partenaires principalement darijophones ce qui engendre une exclusive transmission de la *darija*.

Il y a bien sûr d'autres facteurs culturels de dévalorisation de la langue et de l'identité amazighe : la prédication et l'apprentissage religieux qui accordent une place centrale à l'arabe, les médias qui favorisent le parler arabe, la culture populaire urbaine imprégnée de stéréotypes dénigrant certains groupes amazighs, l'univers économique très francisé ainsi que beaucoup de nouveaux biens culturels mondiaux accessibles seulement en anglais. Dans plusieurs entretiens que nous avons menés chez les jeunes qui ont perdu l'usage de la langue, ils nous expliquent que leurs parents considéraient que l'amazighe était une langue du douar dont le périmètre d'utilisation est très restreint et ne servait donc à rien. Quelle que soit la variante de l'amazighe, celle-ci n'est pas considérée comme une langue mais comme un dialecte qui est surtout signe de ruralité contraire à la « modernité » urbaine et qu'il faut éviter de la parler aux enfants pour qu'ils n'aient pas d'accent en arabe ou en français. Nous avons ainsi identifié un jeune rifain dont les parents ont systématiquement refusé de transmettre l'usage de *tarifit* et qui souffre d'un sérieux problème de communication avec sa grand-mère. Maintenant que sa grand-mère, qui est exclusivement tarifitophone, est obligée d'habiter avec lui à Rabat

¹² Source : Retraitement de données croisées des recensements de 2004 et 2014 fournies par le HCP.

¹³ Des entretiens semi-directifs sur le parcours de vie et le rapport aux langues dans le contexte familial, professionnel et amical ont été menés avec dix personnes dont l'âge varie entre 25 et 45. Ces interviewés ont grandi à Casablanca, Rabat ou Tétouan. Les entretiens ont duré entre 35 minutes et deux heures.

¹⁴ Le fait que celle-ci maîtrise surtout l'amazighe favorise le choix de la langue usitée pour l'apprentissage des enfants. En revanche, dès qu'elle a une caution de maîtrise de l'arabe, surtout suite à une scolarisation, elle a tendance à recourir davantage à la darija.

pour des raisons de santé, il n'arrive pas à discuter avec elle et se retrouve dans une situation où la transmission à la fois de la langue, de la culture et de l'histoire familiale est brisée.

Mais il existe un autre facteur que nous avons identifié comme déterminant dans les nouveaux processus de rupture de la transmission en milieu urbain non amazighophone, il s'agit de la socialisation des parents et surtout de la mère dans l'univers de l'enseignement qui, cautionne et donne une légitimité scolaire à la dévalorisation, déjà prégnante dans la société, de la langue et de la culture amazighes. Les nouvelles générations de parents, eux-mêmes nés dans des villes majoritairement darijophones, ont été scolarisés puis ont évolué dans des milieux professionnels où la *darija*, l'arabe ou le français sont les langues qui permettent de gagner de l'argent contrairement à la *ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵉⵜ ⵏ ⵏⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵉⵏ ⵏ ⵏⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵉⵏ* (*tachhit lli ur ah ssis nctta ayrum*)¹⁵, expression qui est revenue plusieurs fois dans les entretiens.

Même lorsque les deux membres du couple sont amazighophones voire même proviennent du même environnement familial amazighophone, des cousins germains par exemple, leur socialisation dans des milieux scolaires et professionnels dévalorisant l'amazighe est l'une des raisons qui les poussent à transmettre la *darija* et le français perçus comme les langues « utiles dans la vie ». Ce phénomène risque de s'accroître dans les années à venir si l'amazighe n'est pas imposé non seulement dans l'enseignement public mais surtout dans le secteur privé car beaucoup de parents amazighophones dans les grandes villes comme Casablanca et Rabat scolarisent leurs enfants dans les établissements primaires privés qui n'ont absolument aucune obligation de valoriser la culture amazighe et encore moins de l'enseigner.

Un autre facteur moins prégnant de rupture dans la transmission de la langue est le facteur idéologique. Certains parents considèrent l'amazighe comme un vestige du passé ou une langue bien moins importante que l'arabe et le français ce qui les pousse à refuser délibérément de la transmettre à leurs enfants. Ainsi lors d'un entretien que nous avons mené avec un jeune homme d'affaires Soussi à Casablanca, il nous a expliqué que son père qui était un fervent nationaliste arabe a refusé, dans les années 1980, de transmettre *tachelhit* à ses enfants. D'ailleurs, ce refoulement de la culture amazighe est en train d'être dépassé, dans cette même famille, par un « retour de l'identité mais sans la langue » en attribuant des prénoms amazighs aux nouveaux nés de ceux qui ont perdu le parler de leurs ancêtres. Il nous raconte ainsi :

« Je ne parle pas tachelhit parce que ma mère ne la connaissait pas et surtout parce que mon père, qui était militant ittihadiste, ne voulait pas nous parler en tachelhit. C'était l'époque du nationalisme-arabe et il avait une préférence pour les langues

¹⁵ Littéralement « *Tachelhit* qui ne permet pas de manger du pain ». Ce qui signifie que cette langue ne permet pas d'avoir un revenu.

du progrès. [...] Aujourd'hui, dans notre famille même ceux qui comme moi ne parlent pas tachelhit se reconnaissent comme amazighe. Ma sœur a par exemple choisi un prénom amazigh pour sa fille. »

Parallèlement à ces processus de rupture de la langue, il existe des processus réussis de transmission. C'est le cas, par exemple, de ce jeune casablancais de 26 ans dont la mère provient de la région d'Aoulouz et le père d'Igherm dans l'Anti-Atlas. Ce jeune a hérité de l'usage de *tachelhit* principalement parce que ses parents la pratiquaient presque exclusivement à la maison. Même s'il est né et a grandi à Casablanca où domine *darija*, cela n'a pas empêché la continuité de la transmission intergénérationnelle de la langue *tachelhit* qui fut favorisée par le fait que l'usage de la *darija* dans le milieu familial était mal perçu et refusé par les parents. Ce jeune a toutefois souffert de la non-maîtrise de la *darija* lors de son intégration à l'univers scolaire comme beaucoup de jeunes *ichelhin* que nous avons interrogés à Casablanca. Il se rappelle, par exemple, d'une dispute qu'il a eue avec un camarade de classe qui a utilisé une insulte qu'il n'a pas compris et lorsqu'il a interrogé l'enseignant à ce sujet, celui-ci l'a frappé. Il garde également en mémoire le cas d'un collègue *achelhi* qui a abandonné la scolarité car il n'arrivait pas à bien comprendre.

Les *ichelhin* de Casablanca développent plusieurs stratégies pour aider leurs enfants à apprendre les langues qui sont perçues comme des moyens de socialisation. Par exemple, ce jeune a été introduit dans une école coranique du quartier où le taleb ainsi que plusieurs élèves étaient *ichelhin* ce qui lui a facilité l'apprentissage de *darija* avant d'intégrer l'école. Enfin, lorsque nous avons interrogé ce jeune sur l'utilisation de *tachelhit* dans sa famille étendue, il nous a expliqué qu'elle était la langue d'usage sauf pour des cousins paternels dont les parents ont choisi de parler uniquement *darija* avec leurs enfants parce qu'ils associaient cette dernière à l'amélioration de leur situation économique par rapport au reste de la famille.

Un autre cas de réussite de la transmission de l'amazighe est celui d'une jeune trentenaire tarifitophone. Cette jeune née à Bruxelles parlait exclusivement *tarifit* à la maison que cela soit en Belgique ou lorsque, à l'âge de 6 ans, elle s'installe avec ses parents à Tétouan. Ayant grandi dans cette ville du Nord, elle a trouvé beaucoup de difficultés lorsqu'elle a intégré l'école car elle ne maîtrisait pas *darija* et ne parvenait pas à communiquer correctement avec ses camarades de classe et ses enseignants.

Elle a ensuite réussi à maîtriser la *darija* car c'est la langue qui est très largement utilisée dans l'espace urbain tétouanais. Même si aujourd'hui elle utilise principalement la *darija* pour communiquer avec son frère, elle parle exclusivement en *tarifit* avec ses parents et les autres membres de sa famille étendue. Elle a aussi noué des amitiés avec des amies rifaines avec qui elle parle à la fois *darija* et *tarifit*. Ce qui caractérise l'utilisation de *tarifit* chez les jeunes de son entourage, c'est qu'il y a parfois des réapprentissage même après la perte du

parler. Elle nous livre ainsi le cas de son fiancé qui a perdu l'usage de *tarifit* car sa mère est une *jablya* et ne lui parle qu'en *darija*. Mais vu que son père est *arifi*, il essaie d'apprendre *tarifit* pour se réconcilier avec son identité.

Un autre cas de réapprentissage de la langue est celui d'une cadre commerciale quarantenaire ayant grandi à Casablanca mais dont la mère est une tachelhitophone de la région de Haha et le père un darijophone originaire du Gharb. Son milieu familial est darijophone mais sa mère lui a transmis un usage élémentaire de *tachelhit* pour qu'elles puissent toutes les deux communiquer autour de sujets intimes sans que son père puisse comprendre. Lors de ces rares séjours en compagnie de sa mère dans la région de Haha, elle a eu la désagréable surprise d'être traitée de *ⵜⴰⴷⵉⵏⵜ ⵉⵙⵙⵉⵏⵜ (taerabt ijjan)*¹⁶ » parce qu'elle ne maîtrisait pas *tachelhit* et que l'un de ses parents était arabe. La réappropriation de son identité amazighe a été favorisée par deux facteurs. Elle a tout d'abord été réintégrée dans sa famille étendue de Haha lorsqu'elle s'est mariée dans une famille des *iboudrarn* de Casablanca. Vu que cette famille utilise principalement *tachelhit* à la maison, elle a dû réapprendre *tachelhit* pour bien communiquer avec sa belle-mère. Un deuxième facteur qui l'a poussé à se réapproprier *tachelhit* est son recrutement dans le secteur touristique où elle a saisi l'importance de l'appartenance amazighe qui permet de créer un climat de confiance et de proximité commerciale. Elle devait principalement collaborer avec des professionnels du Sud-est et des fournisseurs *ichelhin* avec qui elle communiquait en amazighe. Elle nous raconte même qu'un de ses collègues darijophone et dont les deux parents ne sont pas amazighophones a commencé à apprendre *tachelhit* pour essayer d'en intégrer des éléments dans son travail.

Des raisons idéologico-politiques peuvent aussi encourager les jeunes à faire eux-mêmes un auto-apprentissage de l'amazighe, nous avons ainsi côtoyé des militants de gauche dont les parents n'ont pas assuré la transmission des parlers amazighs mais qui ont fourni un travail personnel d'étude de la langue grâce aux chansons amazighes, aux forums internet, etc. Ceux que nous avons interrogés apprennent d'ailleurs également le tfinagh et développent de larges connaissances des différents parlers amazighs et pas seulement celui de leur famille d'origine.

Un cas plus particulier est celui d'un militant amazigh dont les deux parents sont issus de lignées de familles Slaoui avec absence de la langue et de la culture amazighes à la fois dans la famille proche et étendue. Ce trentenaire s'est d'abord intéressé, depuis sa tendre enfance, aux langues avec un intérêt particulier pour les différences et proximités entre langues et surtout avec la *darija*. Il nous raconte ainsi que les professeurs à l'école lui disaient que la *darija* n'était qu'une « langue bâtarde » et qu'il fallait, autant que faire se peut, s'exprimer en arabe classique, jusqu'à ce que ses investigations personnelles le conduisent vers un ami amazigh qui lui a expliqué que le terme *sarut* en *darija* a probablement une origine dans le mot tachelhit *tasarut*. Lorsqu'il a compris que la *darija* à la fois dans la forme de la

¹⁶ Littéralement « l'arabe qui pue ».

phrase, dans le vocabulaire et dans les proverbes était un mélange entre l'arabe et l'amazighe, il a appris ce dernier. Ensuite, son intérêt s'est porté sur l'histoire marocaine qui l'a conduit à se définir comme ayant une identité amazighe¹⁷. Il nous explique ainsi que :

« Même si je viens d'un milieu qui est exclusivement arabophone, je me suis rendu compte par la suite de l'identité amazighe du Maroc ce qui m'a poussé à faire des efforts personnels pour mieux connaître l'histoire de mon pays et apprendre *tarifit* puis *tifinagh* ».

Pour ceux qui n'ont pas de membre de leur famille parlant l'amazighe et en l'absence de cours à l'école, l'apprentissage de la langue est très difficile. Cet interviewé reconnaît ainsi les difficultés qu'il a rencontrées. D'ailleurs, beaucoup de jeunes gens qu'il connaissait et qui ont tenté la même aventure ont abandonné en cours de route. Il explique ainsi que ce sont surtout les forums internet des *amazighen* vivant en France qui lui ont fourni le matériel pour apprendre. Il a ensuite cherché à côtoyer ceux qui parlaient la langue en essayant de leur parler exclusivement avec les mots qu'il a appris tout en découvrant, au fur et à mesure, d'autres vocabulaires. Cette pratique lui a permis de savoir si ce qu'il apprend est correct et de corriger ses erreurs de prononciation. Le contact avec les amazighophones a été déterminant dans son processus d'apprentissage car il lui a permis de pratiquer la langue. Ainsi lorsqu'il s'est installé dans un pays nordique, il a côtoyé les rifains et a perfectionné sa connaissance de cette variante amazighe. Un autre élément tout aussi central est l'auto-apprentissage par la musique. Il écoutait très souvent la musique rifaine tout en lisant les paroles et leur traduction. C'est d'ailleurs grâce à la musique et les paroles du groupe de musique Izenzaren qu'il essaie de s'ouvrir sur *tachelhit*.

Conclusion

Nous avons essayé dans cet article de renseigner sur l'évolution de la population amazighophone en milieu urbain et d'explorer les processus de rupture et de poursuite de transmission de cette langue dans des contextes où dominant d'autres langues. Nous avons mobilisé des données croisées fournies par le Haut Commissariat au Plan pour rendre compte de l'évolution entre 2004 et 2014 des tachelhitophones à Casablanca et Rabat ainsi que des tarifitophones à Tétouan. Nous montrons que si le nombre de locuteurs de *tachelhit* à Casablanca et de *tarifit* à Tétouan, se stabilise cela cache une forte tendance baissière chez la jeune population. La réduction des locuteurs est également plus marquée à Rabat et touche fortement les tranches d'âge moyennes et les salariés des secteurs public et privé ce qui peut conduire à l'extinction de *tachelhit* chez les travailleurs Rbati à

¹⁷ Lorsqu'il parle maintenant de sa famille Slaoui, il explique que dans le récit oral sur les origines des familles Slaoui beaucoup disent qu'une grande partie provient de tribus Znata amazighes.

l'horizon 2050. La baisse est également forte dans la capitale économique chez les travailleurs du secteur privé alors que le nombre d'employeurs tachelhitophones augmente à Casablanca. En revanche, le nombre de locuteurs de *tarifit* augmente dans la ville de Tétouan notamment chez les travailleurs du secteur privé.

Le contexte de ces dynamiques de transmission-déperdition de l'amazighe en milieu urbain non-amazighophone diffère de la plupart des travaux de sociolinguistiques qui se sont inspirés de la grille d'analyse développée par Joshua Fishman (1991) en vue d'inverser la dynamique de déperdition des langues en danger. Ainsi, le Yiddish, étudié par Fishman, est lié à l'enseignement religieux des juifs de l'Europe de l'Est qui ont émigré dans la région de New-York et qui, en plus, exercent leurs principales activités de socialisation en communauté fermée. D'autres langues étudiées telles que le français au Québec, le basque et le catalan, le frison au Nord de la Hollande ou encore l'hébreu moderne bénéficient de l'appui d'entités politiques dotées de fortes ressources. Enfin, cette approche s'intéresse également aux langues menacées des peuples autochtones qui sont revitalisées par certains Etats (Fishman, 2001).

Les résultats de notre étude se rapprochent plus des recherches sur la transmission de la langue des parents en contexte de migration (Biichlé, 2012 ; Marr, 2011 ; Merle et *al.*, 2010 ; Unterreiner, 2014). Si nous prenons le cas du quechua en contexte urbain péruvien où domine l'espagnol, nous avons affaire à une déperdition de la langue dans les villes parce qu'elle est perçue comme une langue qui ne permet pas l'ascension sociale et n'offre pas d'opportunités économiques (Marr, 2011). Elle est plutôt associée au passé et aux régions rurales pauvres dans lesquelles le migrant ne veut plus revenir. Dans une enquête portant sur des personnes issues de couples mixtes dans trois pays (France, Royaume-Uni, Allemagne), Unterreiner distingue entre deux idéaux-types : la transmission linguistique forte qui débouche sur une acquisition complète de la langue du parent migrant et la transmission linguistique faible lorsque la personne interrogée maîtrise peu, ou pas du tout, cette langue. Elle souligne que la transmission forte est surtout présente chez ceux qui ont migré à un âge adulte dans le pays concerné et qui vont donc placer leurs enfants dans des institutions qui leur permettent de garder un contact avec le pays d'origine et les y emmener pour y séjourner. La transmission faible caractérise, quant à elle, ceux qui ont migré jeunes et qui ne maîtrisent pas eux-mêmes la langue de leur pays d'origine. Mais l'auteur souligne principalement la complexité du processus qui n'est pas linéaire. Les stratégies de transmission peuvent ainsi changer dans le temps et selon les situations.

Concernant la situation de l'amazighe en contexte urbain où dominant d'autres langues, le constat est à la fois alarmant et encourageant. Il est alarmant parce que la tendance statistique générale indiquerait une réduction voire l'extinction, au cours du XXI^{ème} siècle, de l'amazighe dans ces centres urbains à majorité non-amazighophone. Il est encourageant car les chiffres montrent la persistance d'une forte communauté amazighophone dans des villes conçues et aménagées pour mépriser les cultures locales (Abu-Lughod, 1981) y compris amazighes et dans un

contexte marqué par l'absence, jusqu'à une époque récente, ou par les retards pris dans la mise en œuvre de l'officialisation de la langue amazighe¹⁸. Il existe donc des processus qui permettent la persistance de la transmission de la langue amazighe dans la société. Nous avons essayé de les relever à travers des entretiens qui relatent des parcours et des récits de vie où l'on retrouve des facteurs conduisant à la rupture ou à la continuité de transmission mais aussi à des apprentissages et à des réapprentissage chez des personnes qui avaient presque perdu l'usage de cette langue.

Le processus de déperdition de la langue amazighe dans le milieu urbain, chez les jeunes en particulier, n'est donc pas irréversible. L'un des éléments clés de la promotion de la langue qui peut aider à sa transmission est celui de sa valorisation dans la société à travers l'école, les médias mais aussi dans certains univers professionnels et dans les pratiques des jeunes. En effet, les politiques publiques de promotion de l'amazighe doivent prendre en compte le fait que ce sont surtout les jeunes et les travailleurs qui sont le plus touchés par la baisse du nombre de locuteurs des différentes variantes de l'amazighe. Ces politiques doivent donc être transversales en intégrant, par exemple, l'enseignement de la langue et de la culture amazighes dans les cursus professionnalisant, comme dans le secteur du tourisme, ainsi que dans le développement d'applications numériques de pointes en tfinagh dans les écoles d'ingénieurs. L'existence de plusieurs employeurs amazighophones qui dirigent parfois de grands groupes industriels (Amarir, 2017 ; Kaioua, 1993) devrait conduire à les associer dans des initiatives pour développer plus de débouchés professionnels mobilisant la langue et la culture amazighes. Enfin, le volet culturel qui a, jusqu'à présent, principalement été privilégié pour promouvoir l'amazighe devrait accorder une attention particulière aux préoccupations des jeunes tels que les arts et musiques urbaines amazighes ainsi que tout ce qui aurait trait aux jeux électroniques et interactifs inspirés des récits de cette culture.

Références bibliographiques en français et en anglais :

Abu-Lughod J. (1981), *Rabat: Urban Apartheid in Morocco*, Princeton University Press, Princeton.

Adam A. (1968), *Essai sur la transformation de la société marocaine au contact de l'Occident*, CNRS, Paris.

Adam A. (1972), « Les Berbères à Casablanca », *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 12(1), 23-44.

Belghazi H. & Jlok M. (2009), « Autour d'une école rurale. Perceptions parentales de l'enseignement de l'amazighe », *Asinag*, N°2, p. 57-68.

¹⁸L'amazighe a été intégré à la constitution en tant que langue officielle en 2011 mais à la date de finalisation de cet article, en juin 2017, le projet de loi organique relative à la mise en œuvre de son caractère officiel n'a pas encore été promulgué par le parlement.

- Bentahila A. & Davies E. E. (1992), "Convergence and Divergence, Two Cases of Language Shift in Morocco", p. 197-210, In: Fase, W., Jaspaert, K., & Kroon, S. (Eds.), *Maintenance and Loss of Minority Languages*, John Benjamins Publishing, Amsterdam and Philadelphia.
- Biichlé L. (2012), « La transmission des langues et des identités en contexte migratoire », *Hommes et migrations*, 1295, 66-76.
- Boukous A. (2012), *Revitalisation de la langue amazighe: défis, enjeux et stratégies*, IRCAM, Rabat.
- Bourdieu P. (1973), « L'opinion publique n'existe pas », *Les Temps Modernes*, 318, 1292-1309.
- Chakrani B. & Huang J. L. (2014), "The work of ideology: examining class, language use, and attitudes among Moroccan university students", *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism*, 17(1), p. 1-14.
- Errihani M. (2008). *Language policy in Morocco: Implications of Recognizing and Teaching Berber*, VDM Publishing.
- Fernandez M. B., de Ruiter J. J. & Tamer Y. (2010), *Développement du plurilinguisme : le cas de la ville d'Agadir*, L'Harmattan, Paris.
- Fishman J. A. (1991), *Reversing language shift: Theoretical and empirical foundations of assistance to threatened languages*, Vol. 76, Multilingual matters, Bristol.
- Fishman J. A. (2001), *Can threatened languages be saved? Reversing language shift, revisited: a 21st century perspective*, Vol. 116, Multilingual Matters, New York.
- Kaioua A. (1993), « Les grosses fortunes économiques et industrielles à Casablanca », *Cahiers de la Méditerranée*, 46 (1), 321-341.
- Marr T. (2011), "Ya No Podemos Regresar al Quechua": Modernity, Identity and Language Choice among Migrants in Urban Peru", 215-238, In P. Heggarty & A. J. Pearce, *History and Language in the Andes*, Palgrave Macmillan, New York
- Merle M., Matthey M., Bonsignori C. & Fibbi R. (2010), « De la langue d'origine à la langue héritée: le cas des familles espagnoles à Bâle et à Genève », *Travaux neuchâtelois de linguistique*, 52, 9-28.
- Sadiqi, F. (2003), *Women, Gender, and Language in Morocco*, Brill, Leiden and Boston.
- Singly (de) F. (2016), *Le questionnaire*, Armand Colin, Paris.
- Unterreiner A. (2014), « La transmission de la langue du parent migrant au sein des familles mixtes : une réalité complexe perçue à travers le discours de leurs enfants », *Langage et société*, 147(1), 97-109.

المراجع باللغة العربية:

- أمير عمر، (2017)، *العصاميون السوسيون في الدار البيضاء، دارالسلام، الرباط، الطبعة الثانية.*
- بوزنداك عبد الله، (2016)، *دور التعليم في إعادة الحيوية للغات المهتدة بالإتقراض، اللغة الأمازيغية نموذا، دكتوراه في اللسانيات، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس.*
- بوكوس أحمد، (2013)، *مسار اللغة الأمازيغية: الرهانات والاستراتيجيات، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط.*
- بوكوس أحمد، (2016)، *الهيمنة والاختلاف في تدبير التنوع الثقافي، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط.*

Poésie et transmission de l’histoire locale dans l’Anti-Atlas occidental

Mbark Wanaïm
IRCAM, Rabat

oCIIε oA εOo oA εOHOε KOo | εKHol | XOII | εΛOoOI | LIoEHOO C#εεεεI, IIIε
ε++εLIIol XH εOCYO | εCλoOKol | +ZEεHεI oKεA IIIε CIoYI A εCΘΛεOOεεI |
ΘQQo X OεI εCIIYεHI oOXX°oO | 1917, εol X εXoHHI (oε+ ΘOoOεC) A LIoεoE X
LIεIIoI. εCIIYεHI oA Xol LIεIIIε XX°OoIεI X +ZEεHεI | OεO εOto KCCH AΛoLI
LIoHεO | εOΛεOOε X 1935. Xol OεH εCIIYεHI oA O LIoOΘo +oGoXo ε εC#AoY
CZεoO Iε+ IIIol εCIIεOI A εCεKOoO ε++ΘAΛoAI X εOoεA | ε#ε#εO IIOI.

Au lendemain de la conclusion du Traité de Fès en 1912, la France se voit attribuer tous les pouvoirs légitimes pour accompagner son action politique et militaire dans l’Empire chérifien. Action qui, en un laps de temps, transforme le pays en un véritable champ de bataille entre ses différentes troupes engagées et les cavaliers des tribus amazighes qui lui sont hostiles. Dans le Sud, où l’action militaire française s’est mise, pour la dernière fois, en œuvre pour éteindre le dernier foyer de résistance, ce n’est qu’après une vingtaine d’années de combats acharnés que le protectorat put asseoir son autorité sur l’ensemble de la région en 1934. Le temps ainsi que les moyens colossaux mobilisés illustrent non seulement les combats inouïs que les tribus lui ont farouchement livrés, mais aussi l’épreuve de force devant laquelle ses troupes se sont retrouvées, face à l’ardeur guerrière de tribus.

Cette opiniâtre résistance amazighe livrée aux troupes coloniales entre 1915 et 1934 dans le Sous s’est, excellemment, exprimée dans de nombreux chants et poèmes, exaltant le dévouement tribal pendant la résistance. Cette littérature guerrière qui s’est développée tout au long de ce conflit lève le voile sur le rôle central des *inddamen/imariren* dans la résistance. Les fragments poétiques recueillis retracent l’histoire d’un processus au sein duquel s’est forgée l’action des tribus à l’heure de la colonisation. Produite dans un contexte de guerre, cette littérature poétique à foison recèle de précieuses informations historiques non seulement sur des figures emblématiques de tribus, mais aussi sur de nombreux lieux dont les noms se sont, fermement, associés aux batailles auxquelles les tribus ont participé. Immortalisées dans les chants poétiques de l’époque dont se souvient encore la mémoire locale Igalfen et Oujjan, deux lieux mémoriaux symboliques, représentent ces deux événements qui ont symboliquement contribué au

développement de cette littérature guerrière à l'heure de la colonisation, dans l'Anti-Atlas.

Aujourd'hui, alors que les débats sur la dichotomie « histoire et mémoire » ne cessent de s'amplifier, la poésie amazighe se révèle incontournable dans le champ scientifique contemporain, du fait qu'elle permet l'étude de faits qui échappent aux sources écrites et que l'on ne peut consulter dans les archives. Malgré l'importance des détails historiques qu'elle renferme, la poésie amazighe reste fort méconnue dans l'historiographie nationale. Elle y occupe une place marginale. Le présent article se propose d'analyser cette littérature produite sur les deux batailles d'Igalfen et d'Ouijjan (1917). Son importance scientifique pour les chercheurs ne devait pas être ignorée ou sous-estimée.

1. Aux origines de la littérature guerrière amazighe

A Fès, lorsque l'acte juridique du protectorat français est définitivement scellé en 1912, le Maroc perd le droit d'exister en tant qu'Etat souverain. Son prestige historique s'est rapidement effrité. Suite à cette nouvelle situation, l'empire chérifien se voit dans l'obligation d'appuyer toutes les mesures jugées indispensables par le protectorat pour quadriller l'empire chérifien. Un engagement mortel et à haut risque du fait de ses lourdes conséquences sur les siens. Suite à la conclusion du traité de 1912, deux mouvements se profilèrent deux mouvements illustrant ce profond malaise marocain face à la démarche du makhzen de se rallier à la politique coloniale.

Le premier mouvement est de nature politique. Hemad El Hiba en fut son chef. Il trouve dans l'anarchie politique locale le moment opportun pour concrétiser ses prétentions politiques inavouées. Issu d'une grande famille maraboutique originaire du Sahara, Hemad El Hiba trouve dans le traité conclu, entre la France et le makhzen, l'occasion pour se confirmer et marcher sur les traces de son père, réputé pour sa fermeté à l'égard des incursions françaises dans le Sahara au début du XXème siècle. Lorsque le protectorat fut proclamé en 1912 les religieux et notabilités marocaines ne manquent pas de fustiger l'acte accompli par le sultan Moulay Hafid à Fès. C'est dans ce contexte agité que naît le mouvement *hibisite* à Tiznit en 1911. C'est l'héritage religieux et politique du père qui a beaucoup servi au fils (El Hiba) pour être admiré par les notabilités de l'Anti-Atlas.

Alors que les colonnes françaises continuent de réaliser des exploits sur le terrain, suite à l'appui bienveillant de Moulay Hafid, El Hiba trouve, quant à lui, dans ce contexte orageux l'opportunité pour rallier, au « jihad » qu'il entend mener contre « les croisés », les notabilités et les éminents clercs de l'Anti-Atlas. Projet au sein duquel il s'attribue le statut suprême, au regard du double poids de l'héritage familial (religieux et politique) (H. Dugard, 1918 :50). Entouré de grandes figures tribales et religieuses du Sous, lors de la première assemblée de mobilisation à Tiznit, El Hiba, par son prestige, parvint, sans encombre, à recevoir le titre de « *moqaddem el moujahidin* » (R. Agrour, : 140). Titre hautement symbolique qui,

lors de la seconde assemblée à la même ville, se transforme en investiture suprême en tant que sultan. Les cérémonies accomplies à Tiznit lui suffisent-elles, réellement, pour amplifier sa conquête politique? Tout repose sur l'appui direct des clercs ainsi que celui des grandes figures tribales du Sous. El Hiba, doit son salut essentiellement à sa notoriété religieuse, grâce à laquelle son influence s'introduit sans encombre dans les esprits entièrement acquis à sa cause. Dans la même perspective de séduction et de propagande pour renforcer son prestige, El Hiba a eu recours au subterfuge pour faire part à la foule, venant l'acclamer, des démonstrations de son pouvoir surnaturel (D. Rivet, 1988 : 140).

En poste à Tiznit, le représentant du makhzen (Mbark Ould Hemad Hassoun) semble lui aussi être sensiblement convaincu par ce « pouvoir surnaturel » supposé du prétendant. Dans une lettre adressée à son ex-esclave Messouad, le caïd Mbark évoque avec stupéfaction les démonstrations surnaturelles du *Moqqadem* des Moujahidins.

« ...Sache, ô frère, qu'il s'est mis à la tête des combattants de la guerre sainte contre les Français. Il possède une baraka considérable et commande aux hommes et aux génies (djins). C'est l'homme aux moyens extraordinaires et Dieu nous protège contre ses atteintes! Il est au courant de tout ce qui se dit à son sujet, même de loin. Son armée est considérable. Au jour elle apparait composée de combattants musulmans, la nuit de génies et d'esprits... » (D. Rivet, *ibid.*)

Entre Tiznit, ville où El Hiba reçut son titre suprême politique, et Marrakech, ville qu'il put investir sans coup férir, le prestige de « l'homme bleu » semble avoir atteint son paroxysme. Son influence ne cesse de se répandre parmi les tribus limitrophes de la ville ocre. Mais cette euphorie dans laquelle baignaient ses partisans allait tourner court. Alors que la colonne du colonel Manjin avance résolument vers Marrakech pour l'occuper, El Hiba, appuyé par ses conseillers, ordonne aux chefs militaires de son contingent de se déployer dans le nord de Marrakech. La frénésie de ses partisans est à son comble lorsqu'ils s'approchent du campement de Manjin à Sidi Bou Atman. Solidement réconfortés dans leur état d'esprit suite aux bonnes paroles de leur chef religieux, prononçant à l'unisson leur cri de guerre « allah ukbar », les cavaliers d'El Hiba se ruent frénétiquement sur les positions de la colonne française. Voyant celle-ci tarder à réagir, ils pensaient que leur cri de guerre poussé a paralysé ses soldats. Le combat rapproché semble alors inéluctable entre les deux camps. Manjin ordonna alors à ses soldats de réagir massivement. Dès lors, une violente canonnade suivie de feux nourris de mitrailleuses furent éclatés avec intensité. Surpris par les lourdes pertes essuyées, les partisans d'El Hiba tentent désespérément d'avancer. Voyant les leurs cruellement fauchés, pris dans une débandade généralisée, l'état major d'El Hiba ordonne un repli rapide vers Marrakech. Assommé par la défaite cuisante, le chef religieux et le reste de son contingent quittent à toute vitesse Marrakech, la mort dans l'âme, pour Taroudant (D. Rivet, *op. cit.* : 143). En arrivant à celle-ci, à la tête d'une poignée de fidèles, El Hiba cru pouvoir y trouver son idéal refuge pour préparer sa revanche.

L'échec cuisant essuyé à la périphérie de Marrakech, sans oublier les exactions auxquelles les siens se sont livrés dans celle-ci (M. Soussi, 1961 : 90-91), n'ébranle en rien le prestige du prétendant malheureux qui demeure, néanmoins, béant et vif dans les cœurs. Recueillis à Oujjan par M. Ben Ihya dans le cadre de ses travaux sur la littérature amazighe, l'extrait du poème ci-après nous renseigne non seulement sur l'ambiance dans laquelle fut plongée la population après la proclamation d'El Hiba à Tiznit mais aux multiples épreuves de force auxquelles le prétendant s'est livré pour s'imposer. L'extrait aurait probablement été chanté au lendemain des désastres qui se sont, en un laps du temps, succédés. (Bataille de Sidi Bou Atmane, ses brusques fuites réalisées dans la panique à Marrakech, à Taroudant et Assersif).

- *Ad nbdu awal nk a ccrif a Mulay Hmed*
On commence par vos nouvelles, ô Chérif Moulay Hemad
- *Menha ira Rebbi a ten inser kfin as lgud*
Du fait que Dieu a voulu le bénir et l'introniser
- *Tiznit a y ittunṣar igi t Rebbi d ddiḍ*
C'est à Tiznit qu'il fut acclamé et s'est imposé, grâce à Dieu.
- *Nser nt Ayt Sus izwar asen s ljiḥad*
Les gens du Sous l'ont couronné pour les conduire au jihad.
- *Fransis, nttan a iran aten ḍin y lyerb*
Les Français, c'est lui qui a voulu les chasser du Gharb (Nord).
- *ydern t imuselmn serrḥn as lbaruḍ*
Mais, les musulmans l'ont trahi en lui tirant dessus.
- *Murbih Rbbu izwar is ay izzigiz*
Mourbih Rabbo est le premier à marcher.
- *Yurri nn tiyrdin i ljic s dar ugellid*
Mais il s'est replié à l'arrière grade de la colonne aux côtés d'El Hiba.
- *Iqqan d a txlut a rjjelt ula bu abud*¹
Sens incompréhensible.
- *Ula ddir wallasen ula kullu ddirat* (Ben Ihya. L, 1996: 34)
Sens incompréhensible.

Ne cessant de se déplacer de peur d'être atteint par les colonnes lancées à son encontre par les redoutables caïds, Aglaou et Haïda Ou Mouis, El Hiba, après un long périple tortueux, parvient à s'incruster dans la zone inexpugnable de Kerdous (Anti-Atlas)². C'est là où il entend mener son action pour prendre sa revanche sur ses ennemis. Mais, pour y parvenir, dispose-t-il, réellement, du nécessaire en

¹ Bou Abud : village du caïd Atigui.

² Il fut chassé de Taroudant par les Mahalla chérifiennes, en juin 1913 pour à Assersif (Achtouken) qu'il a, précipitamment, quitté pour Kerdous. (Télégramme n° 678 GI, du 21 juin 1914, envoyé par le commissaire résident général au Maroc au ministre des Affaires étrangères à Paris. 3H90.

hommes et en moyens financiers? Pas sûr ! Et les raisons de cette impitoyable déchéance (R. Agrour, *op. cit.* : 162) ne manquent pas. Parmi elles : depuis son retour humiliant de Marrakech, l'ombre de la déroute de Sidi Bou Atmane ne cesse de lui faire, cruellement, défaut. Raison pour laquelle les effritements ne cessent de gangrener ses rangs. Alors devenu véritable objet de moqueries de la part de ses ennemis, El Hiba mène à Kerdous une vie rude, loin de toutes les aspirations pour lesquelles il eut œuvré à Marrakech. Son influence politique s'est définitivement éteinte. Seule sa notoriété religieuse lui préserve le respect des religieux de l'Anti-Atlas, acquis à sa cause³.

C'est dans ce contexte qu'El Hiba s'est, cruellement, effacé de la scène politique au profit des grands chefs tribaux. Ainsi naît et prend forme un mouvement composite ; formé, pour l'essentiel, des chefs de tribus de l'Anti-Atlas résolument déterminés à affronter l'action militaire française dans le Sous et les confins sahariens.

Ce nouvel épisode qui s'ouvre à la résistance armée dans le courant de l'année 1913, lorsqu'El Hiba se recroqueville définitivement à Kerdous, intervient dans un contexte très particulier, essentiellement marqué par le déclenchement de la Grande guerre. Événement qui conduit l'empire colonial à revoir ses actions militaires entreprises dans le Maroc insoumis.

Dans l'œil du cyclone depuis l'instauration du protectorat, la région du Sous ainsi que les confins sahariens se sont vu, pendant la durée du conflit mondial, offerts un moment de répit après le redéploiement massif des unités de combat, appelées du Maroc à renforcer le front européen. Redéploiement qui, pour l'essentiel, concernait 28 bataillons et 6 batteries. Parmi eux : 14^{ème} bataillon de Chasseurs Alpin, 3 bataillons coloniaux, 6 bataillons de tirailleurs algériens et tunisiens, 5 bataillons de Chasseurs marocains, 5 bataillons de zouaves et six batteries montées (SHD, H. Lyautey, 1914).

Après le renvoi de ses meilleures troupes en Métropole, comment Lyautey allait-il maintenir le Maroc avec le peu d'effectif dont il disposait ? Du fait de l'aspect stratégique qu'elle représente pour l'empire colonial, la question du redéploiement des effectifs engagés au Maroc fut, à la veille du conflit, soulevée tout d'abord par le Conseil Supérieur de la Guerre. Car les risques encourus sont majeurs. Vue sous cet angle, lorsque le conflit se précise au lendemain de l'ultimatum autrichien lancé à la Serbie⁴, Lyautey, plus soucieux de préserver ses exploits réalisés au Maroc que de les mettre en péril, tergiverse au sujet des effectifs demandés par Paris (SHD, A. Ferry, 1914). Son télégramme envoyé à Paris semble en mesure de nous dévoiler les raisons sur lesquelles repose sa réserve (SHD, H. Lyautey., 29 juillet 1914).

³ Tels les fkihs : Al Igurari et Taher Al Ifrani.

⁴ Ultimatum de l'empire Autriche-Hongrie à la Serbie, le 23 juillet 1914, par lequel l'empire Austro-Hongrois fit notifier à la Serbie ses conditions qu'elle devait accepter en intégralité sous peine d'une riposte militaire à l'assassinat du prince François-Ferdinand.

Ainsi, on y découvre que le redéploiement demandé entraînerait, selon le Résident général, l'abandon de plusieurs postes créés dans le Maroc conquis. Opération à haut risque, car les soumissions obtenues par le feu pourraient, en un laps de temps, se soulever contre le protectorat. Voilà pourquoi Lyautey résiste aux demandes formulées par les ministres de la Guerre et des Affaires étrangères au sujet du redéploiement pour lequel ils se sont, cruellement, déchirés à la veille de la Grande guerre (SHD, H. Lyautey, *ibid.*). Duel qui s'est soldé par la soumission de Lyautey à Paris.

Parallèlement, et dans le cadre des mesures palliatives entreprises, le protectorat, et pour combler le vide créé, se tourne vers les notabilités locales ralliées. C'est sur celles-ci que repose l'essentiel de l'effort militaire employé pour maintenir le Maroc conquis sous contrôle. Dans le Sud, c'est El Haj Thami Aglaou, Haïda Ou Mouis et Ben Dâhan, alors figures de proue de cette nouvelle stratégie militaire établie, qui se sont chargés de mener à bien cette guerre par procuration. A leurs ordres, de véritables contingents formés et encadrés par les instructeurs du protectorat.

Consacré aux événements du dernier trimestre de 1913 secouant le Sous, le rapport établis par le Chef de bataillon Auroux, alors chef du poste d'Agadir, donne d'amples précisions sur la nature de la mission attribuée aux figures ralliées (SHD, Auroux, 22 février 1914). On y apprend que le croiseur *Friant* de la Division navale, après s'être approvisionné en armes et en ravitaillement conséquents, prend la destination du petit *aftas*⁵ d'Aglou (localité côtière à 10 km de Tiznit). Averti de la cargaison qui lui a été destinée, le puissant Ben Dâhan, à la tête d'un convoi, se dirige vers la localité pour acheminer la charge à Tiznit, chef-lieu de son autorité. Le rapport du commandant Auroux revient longuement sur les détails de cette affaire qui, en un laps de temps, permit au caïd Ben Dâhan de s'imposer après avoir mis sur pied un véritable contingent qu'il fit, par la suite, impliquer dans les combats livrés aux partisans d'El Hiba dans les territoires d'Achtoukn et de Mast (SHD, Auroux, *op. cit.* : 2).

C'est dans le cadre de ce contexte que d'autres colonnes furent créées par le protectorat, un peu partout au Maroc. Dans le Sous, c'est celle du puissant caïd Haïda Ou Mouis, alors pacha de Taroudant, qui allait, par sa fin tragique lors de son expédition punitive aux environs de Tiznit, marquer l'histoire de la colonisation de cette région. Colonne qui, à l'apogée de la gloire de son chef, fait brusquement un naufrage mortel au col d'Igalfen en 1917, en raison d'un accrochage éclair avec les cavaliers de tribus insoumises. Accrochage qui s'est, abruptement, achevé par la décapitation de Haïda Ou Mouis. Exploit militaire inattendu et pour lequel les *inḍḍamen* de tribus se sont, poétiquement et énergiquement, enflammés tout au long de la résistance. Des bribes de poèmes exaltant le dévouement et le sacrifice des cavaliers, lors de cet accrochage remporté, retracent l'action des tribus à l'heure de la colonisation dans le Sous.

⁵ Port en amazighe du Sous.

2. La poésie amazighe, vecteur de sauvegarde et de transmission mémorielle

2.1. L'accrochage d'Igalfen dans les fragments poétiques de tachelhit

Après s'être, définitivement, dissocié du mouvement hisbitte au lendemain de l'hécatombe de Sidi Bou Atmane, Haïda Ou Mouis rejoint son bastion dans sa région natale à Menabha. En signe de reconnaissance, le protectorat lui renouvelle sa confiance et le maintient dans son poste de pacha de Taroudant. A partir de ce moment là, les alliances tribales dans le Sous ne cessent de se chambouler. Lorsque Taroudant fut, le 12 septembre 1913, assiégée par les partisans de El Hiba, Haïda s'est, vaillamment, défendu, et ce en dépit du péril encouru, du fait du peu de troupe dont il disposait (H. Dugard, 1918 : 44). Ayant vécu de près ses moments troublants, Henry Dugard, alors officier à la colonne du général de Lamothe, décrit, avec soins, le parcours mouvementé du pacha Haïda depuis son détachement d'El Hiba jusqu'à sa fin tragique dans les ravins d'Igalfen. Il est réputé pour son influence auprès des siens. Désormais, souligne Dugard, « *Haïda Ou Mouis, à la tête de nos partisans, va combattre avec énergie pour reconquérir le Sous sur le Rougui. Sa valeur a été comprise par celui qui va devenir le commandant de la région de Marrakech (général de Lamothe)* » (H. Dugard, *op. cit.* : 41). Celui-ci, par son sens d'habileté, soucieux des agissements allemands dans la région, élabore une stratégie militaire au sein de laquelle Haïda est sa figure de proue. Pour l'essentiel, elle consiste en l'usage massif des unités indigènes dans la conquête du Sous. Les succès remportés par Haïda contre les partisans d'El Hiba, entre 1913 et 1916, donnent satisfaction au général de Lamothe. Ainsi l'inamovible pacha devint, en un laps du temps, le chef et le maître de toute la moitié sud du Maroc (H. Dugard, *ibid.*). Mais son prestige ne dure que peu de temps. Un énorme fiasco militaire, auquel il ne s'attendait pas, allait cruellement lui coûter la vie à Igalfen en 1917.

Le 7 janvier 1917 représente la dernière victoire des tribus du Sous contre les troupes du Makhzen. En partant de Tiznit, à la tête d'une forte colonne de 4000 hommes, Haïda Ou Mouis, alors au paroxysme de son prestige, parvint à soumettre les Aït Sihel puis se dirige résolument vers le Sud, chez les Aït Brayim. En tentant de traverser vers ceux-ci, Haïda Ou Mouis se retrouve, lui comme sa forte colonne, encerclés à Igalfen, par de nombreux contingents des tribus hostiles à sa démonstration de force⁶. C'est dans cet espace géographique hostile que le pacha allait, abruptement, trouver la mort, laissant derrière lui sa colonne livrée à la débandade et au dépeçage total (SHD, Anonyme, 30 octobre 1939 : 13). Décapité, sa tête fut par la suite portée en triomphe jusqu'au quartier général d'El Hiba à

⁶ Contingents constitués essentiellement de cavaliers des tribus d'Imjjad, Lakhsas et Aït Baamran, (SHAT, 3H2005).

Kerdous. Événement de taille dont les chroniqueurs locaux n'ont pas manqué d'immortaliser l'ampleur.

Se perpétuant, encore aujourd'hui, dans la mémoire locale et ayant été recueilli à plusieurs reprises par différents étudiants issus de la région, l'appel *llbriḥ* ci-après prend racine au moment où les cavaliers de tribus prenaient position autour du col d'Igalfen. Sa teneur nous renseigne sur trois éléments sur lesquels reposait la stratégie militaire des tribus, lorsque leur assaut s'annonçait imminent. Sur le plan tactique, on y apprend que chaque tribu est tenue à une position pour laquelle elle a formé son propre contingent. Le deuxième élément concerne la discipline dont les résistants devaient faire preuve. Aucun résistant ne doit tirer si les cavaliers formant l'avant-garde des contingents amassés autour du col n'ont pas envoyé leur première salve de poudre. Enfin le troisième élément s'illustre dans le sort réservé au butin, une fois la guerre remportée. A ce sujet, l'appel semble trancher. Les objets saisis ou pris à l'ennemi reviennent aux résistants. Habile manœuvre ayant pour objet, à notre sens, d'encourager les cavaliers tout comme les fantassins à aborder, sans peur, l'ennemi et se servir ainsi de ses armes et de ses réserves d'approvisionnement.

- *Ssfeldat a ma yid ismun Rebbi.*
Appel à ceux que Dieu a réuni ici.
- *Irin ad mmten f Rebbi d tmazirt ns.*
Celui qui veut mourir pour Dieu et pour son pays.
- *Kra igat taqbilt ad tsti irgaz ns.*
Chaque tribu doit désigner ses hommes.
- *Kra igat argaz a imun d wanna issen.*
Chaque homme accompagnera celui qu'il connaît.
- *Kra igat taribbut a ttamz acbar ns.*
Chaque groupe doit tenir sa position.
- *Kra igat yan ad ur yut ard iy utn issan zwarnin.*
Personne ne doit tirer avant les cavaliers.
- *Izd a tssenm is llan lmdafae dar Ḥayda.*
Sachez que Haïda a des canons.
- *Mac ur a kkatn abla wanna yaggugn.*
Mais ils n'atteignent que celui qui est loin.
- *Izd kra yusin kra y imiy ad issen is iga wins.*
Sachez, tout objet saisi au combat vous revient.
- *La ilah illah wa eliha*⁷.
Il n y a d'autre Dieu que Dieu et vous le confirmant.

⁷ Cet appel a été recueilli par Saïd Hafidi, le 10 août 1989, auprès de Brahim N'Hommad (notable de Messidira), dans le cadre de son mémoire de maîtrise en histoire portant sur *La résistance de tribus du Sud-ouest du Maroc pendant la conquête coloniale en 1917*, Université d'Agadir, Département d'histoire, 1990/1991, p.42.

La mort de Haïda décapité après avoir été, cruellement, vaincu à Igalfen au terme d'un accrochage éclair, a terriblement bouleversé les plans militaires du protectorat dans le Sous. Une perte irremplaçable que « *nul chef indigène local ne semblait de taille à combler* » (H. Dugard, *op. cit.* : 62). Alors sous-lieutenant d'artillerie au front de Tiznit, Jean Ladreit de Lacharrière est parmi les officiers ayant été, profondément, bouleversés par la disparition brusque de Haïda. L'évocation qu'il lui réserve, en termes d'hommage dans l'une des colonnes de la revue : Bulletin du Comité de l'Afrique Française, lève le voile sur l'apport du caïd disparu dans les succès réalisés par le protectorat dans le Sous. Haïda est « *un précieux auxiliaire de la pénétration française dans le sud marocain qui disparaît il serait injuste de ne pas saluer la mémoire du caïd Haïda Ou Mouis, pacha de Taroudant, au moment où il vient de mourir pour la cause qu'il avait embrassé* » (J. Ladreit De Lacharrière, 1917 :92).

L'Allemagne et la Turquie, alors en plein conflit mondial, n'ont pas, de leur côté, manqué d'introduire le succès réalisé à Igalfen dans leur conflit avec la France. Destinée à El Hiba pour lui faire part de leur énorme joie après l'exploit de tribus, la missive émanant de leurs ambassadeurs basés à Madrid, et que les services du protectorat eurent réussi à intercepter, démontre que le Sud du Maroc fut, depuis l'instauration du protectorat, une zone stratégique pour les intérêts respectifs des deux puissances coloniales (H. Dugard, *op. cit.* : 45-46). Lorsque la décapitation de Haïda fut obtenue, l'Allemagne, alors en plein conflit mondial, trouve dans cet exploit, l'occasion pour renforcer son influence dans le Sous. De nombreux agents furent alors envoyés par l'Allemagne pour tenter d'organiser un soulèvement majeur contre les postes du protectorat dans la région. La missive allemande interceptée témoigne de cette guerre larvée à laquelle Français et Allemands se sont, cruellement, livrés pour s'emparer du Sous, pendant le conflit mondial (*L'Afrique française*, février 1917 : 24-25).

Revenons maintenant aux récits oraux recueillis dans le cadre de nos investigations sur les violents accrochages d'Igalfen et d'Ouijjan. Rencontré à Tiznit, le 10 février 2011, le témoignage d'Abdallah Ou Messaoud nous a été d'une grande utilité pour l'appréhension de la perception locale de cet événement. En dépit de son âge et de son statut social, Abdallah fait figure d'un homme ordinaire, mais bien renseigné sur l'événement auquel son village est associé depuis 1917. Connu sous le nom *Ag^wni n Idkhrraz* avant qu'il ne soit, plus tard, baptisé *Ag^wni n Haïda* suite à la décapitation de celui-ci, ce col, nous souligne-t-on, fut l'endroit où le pacha de Taroudant a trouvé la mort. Col qui était, traditionnellement, réputé pour être la destination des animaux en pâture.

Cependant, depuis que le sang du pacha a coulé sur le sol d'*Ag^wni n Idkhrraz*, *celui-ci* s'est transformé en terre aride. « *Men yasse lliy gis immut Haïda ur a sul ismmyay* » nous claironne t-il (O. Abdallah, extrait du témoignage, Tiznit, 10 février 2011). Le sang versé a été, selon notre informateur, à l'origine de cette transformation maudite. Anecdote transmise de génération en génération, mais qui

reflète, à notre sens, l'une des interprétations sur lesquelles repose encore l'imaginaire local au sujet de la mort de Haïda (O. Abdallah, *ibid.*).

Les fragments poétiques recueillis dans les travaux réalisés par les étudiants et les chercheurs locaux retracent, quant à eux, en termes précis, le sort tragique de Haïda. Le vocabulaire employé, pour décrire cet événement, semble tranchant. Chanté par un anonyme en 1917 l'extrait, dont Mohamed Boufous nous fait part, semble détenir de précieux renseignements. On y apprend que Haïda fut résolu dans sa démarche à vouloir en découdre avec les foyers de la résistance, et ce en dépit du péril encouru ; Mais sa détermination indomptable s'est heurtée à la farouche résistance que lui livrent les tribus *iguzuln*. L'épaisse fumée du baroud qui surmontait le lieu de l'accrochage armé ainsi que la série des salves du plomb échangée entre belligérants illustre bien la violence inouïe de l'accrochage. À ce sujet, l'anonyme finit sa description par une allusion sinistre quant au sort réservé aux morts jonchant le terrain et entassés sous forme de gerbiers sur des pierres. Faute d'avoir pu être enterrés ils deviennent la proie des animaux sauvages. Cependant, le colonel Justinard, alors en poste à Tiznit pendant que les troupes de Haïda furent aux prises, n'évoquait, quant à lui, qu'une soixantaine de tués dans les rangs du pacha. La grosse perte à déplorer, claironne t-il, restera sans doute la disparition inattendue du pacha (Justinard. L., 1926 : 550)

- *Ha Hayda yiwi d rrwa s Tyanimin.*
Avec son armada, Haïda est venu nous écraser à Tighanimine.
- *Yafi d gis Igizuln Ayt Ba eamran.*
Mais il s'est heurté à Igizuln Aït Ba amran.
- *Asin as kullu tizar fln as anṭtar.*
Ils lui ont tout pris sauf les cadavres.
- *Lbaruḍ gan iggig rraṣ ar itrcac.*
Le baroud raisonnait comme du tonner, le plomb comme de la pluie.
- *Yan ur tyi y uḍar tyi tn y ufus.*
Celui qui n'est pas touché au pied est touché à la main.
- *Wanna injja Rebbi tyi ten y insraf.*
Le chanceux, seuls ses vêtements qui sont transpercés par le plomb.
- *Inayan gan imadaḥn ttrsn f ikurkar.*
Des gerbiers de morts entassés sur la pierraille.
- *Nger takk^wzin d tiwwuci uccen a tnt ieammern.*
De la fin d'après midi au couché du soleil, c'est le chacal qui occupait les lieux.
- *ICca uccen icca ugaywar icca ifis.*
Le chacal a dévoré, le corbeau aussi et l'hyène.
- *ICca bu mḥend lli jju ur iccin lmayyit* (Mohamed. B, Lakhssas 10 février 2011).
Même le hérisson, d'habitude qui ne mange pas les morts, a mangé.

En buttes aux moqueries des résistants, le fils du caïd décapité, Lhaj Houmad, alors désigné pour succéder à son père, n'échappera pas aux épreuves difficiles. Emporté par la rage dans le but de venger son père, Lhaj Houmad intègre la colonne du général de Lamothe et prend ainsi part aux opérations contre les tribus responsables de la mort de son père (SHD, Anonyme, 30 octobre 1939 : 13). Son souhait n'est autre que de venir à bout de ses ennemis. Mais la connaissance du terrain lui fait souvent défaut, du fait qu'il « *vivait effacé [longtemps] dans l'ombre de son glorieux père* » (R De S, 4 mars 1917 : 93). Les Français finiront par découvrir en lui un homme débonnaire et dépourvu de la moindre qualité de guerre. Après l'avoir dépossédé de ses titres, le protectorat décide, le 27 mars 1927, de le renvoyer à Marrakech pour y être interné dans une résidence forcée, où il meurt en décembre 1937 (SHD, Anonyme, *ibid.*). La malléabilité qui caractérise sa personnalité et les échecs multipliés lors des campagnes dans le Sous font figure dans de nombreux fragments poétiques chantés à son encontre. Les deux bribes suivantes prennent racine dans cette période effervescente. La première est l'extrait d'une longue chanson que Fadma Baya avait recueillie auprès de Mohamed Boujdi. Celui-ci dit l'avoir recueilli auprès de Fadma Lahsen qui vécut les grands faits marquants de la colonisation dans le Sous. Quant à la seconde bribe elle est rapportée par Juhadi Lahoucine. Ces fragments poétiques auraient été chantés par M'bark n'Aït Ikhlef Abaamran. Le vocabulaire employé dans les deux extraits est tranchant. Il est à l'image de l'esprit éloquent de leurs auteurs. Style aiguisé et forgé dans un vocabulaire pointu, par lequel Lhaj Houmad fut nargué lorsqu'il s'est, désespérément, remis en selle pour venger la mort de son père.

Bribe chantée par Fadma Lahsen

- *A is n Hayda rar ljam man aw tiwit.*
Ô fils de Haïda retiens ta bride tu n'as rien pris.
- *ÿaylli nn yiwi babak ka nn awa tiwit.*
Tu n'auras récolté que ce que ton père avait récolté.
- *Agayyu nns idda ad ibeṛṛm ammas n Ifran.*
Sa tête est partie faire un tour à Ifrane.
- *Yan iḥaḍrn i tawdiwin nns y Uzilal.*
Celui qui avait assisté à sa panique à Azilal.
- *A wr yawl ann ig iziker a yaru aeiyyal.*
Il ne pensera jamais à mettre au monde un enfant.
- *Arra n Ubayim iggull ar issufu awal.*
Le descendant des Aït Bryem a juré tenir sa promesse.
- *D lbaruḍ men iy d tugga arkiy truḥ aman* (Baya F., 1999 : 42).
Y compris celle du baroud, de la matinée au soir.

Bribe rapportée par Juhadi

- *A is n Hayda urri d ann tawit aytmak.*
Ô fils de Haïda reviens récupérer tes frères.
- *Agayyu n babak iziker ay ukan llan.*

- La tête de ton père est toujours accrochée à la corde.
– *Ima tumẓin ullah ur tnt ittawi mak* (Jouhadi. L., 2005: 525-535).
Quant à l'orge tu ne l'auras jamais.

2.2. Oujjan sous le feu de la colonne du général de Lamothe, 24 mars 1917

Avec la décapitation inattendue du redoutable caïd, le protectorat perd un levier sur lequel reposait sa politique de pénétration dans le Sous. Le butin de guerre sur lequel les tribus vont mettre la main, après la dislocation de la colonne de Haïda, est énorme. On y dénombre une quantité considérable de cartouches, de bagages, d'argent et de quatre canons. Voilà ce qui ressort des pertes matérielles recensées par Justinard au lendemain du désastre (L. Justinard, *op. cit.* : 550). Un butin qui aurait pu servir, d'approvisionnement, aux résistants pour délivrer, sans encombre, Tiznit de l'influence française. Pendant que les tribus victorieuses ratissent *Igalfen* en vue d'en saisir ce qu'il en reste comme butin, le protectorat prépare, dans la foulée, sa riposte pour venger la mort de son allié. Il ordonne au général de Lamothe de prendre la tête du groupe mobile de Marrakech, pour punir les tribus impliquées dans la tragédie de Haïda. Groupe qui s'est considérablement renforcé après l'intégration des renforts venus des contingents des caïds appelés à marcher sur l'Anti-Atlas, Outgountaft et Atigui entre autres.⁸ Promu Naïb du Makhzen dans le Sous, Lhaj Taieb Outgountaft fut la figure de proue de la colonne constituée (L. Justinard, *ibid.*). Lorsque celle-ci arrive, le 16 mars 1917, à Tiznit, de Lamothe eut l'œil rivé sur la citadelle d'Oujjan. Haut lieu inexpugnable où se retranche le cheikh Naama (frère d'El Hiba) et les cavaliers de tribus hostiles à la colonisation. Située au cœur d'une forêt de palmiers au pied de la chaîne montagneuse à l'Est de Tiznit, la localité d'Oujjan fit partie, dans le passé, de l'espace périphérique d'Igh. Lorsque la colonisation tente de bousculer l'ordre tribal régnant dans l'Anti-Atlas, le territoire d'Oujjan s'est vu, à nouveau, transformer en un véritable champ de bataille, sur lequel allait se dérouler de nombreux accrochages armés, auxquelles les tribus Ida Oubaqil et Imejjad prennent part contre Haïda et le général de Lamothe⁹. Cette bravoure tribale distinguée s'est excellemment exprimée dans un fragment poétique dont Ben Ihya Lahoucine nous a fait part. Fragment qui renvoie à l'épreuve suprême, à laquelle la population s'est livrée

⁸ La colonne du Sous, lors de sa constitution, se composait de 4000 hommes de troupes régulières et environ de 3000 hommes issus des contingents des caïds. Voir Justinard, « Notre action dans le Sous », *Renseignements coloniaux*, n°12, décembre 1926, p.551.

⁹ Tout d'abord contre la première colonne qui fut conduite par le puissant pacha Haïda Ou Mouis en 1915 et qui s'est soldée par une défaite cuisante de ses troupes. Puis, contre la seconde colonne du général de Lamothe qui parvint cette fois à occuper la localité après l'avoir délivré du cheikh Naama et les cavaliers de tribus dévouées à la cause de Hemad El Hiba.

lorsque sa localité fut, hermétiquement, assiégée par la colonne du général de Lamothe.

Lqist n Wijjan ad ak tent a xuya fsery.

L'histoire de Oujjan je vais te la raconter.

Lqist n jninar ad ak tent a xuya fsery.

L'histoire du général (de Lamothe) je vais te la raconter.

Lbaruḍ gan iggig rṛṣaṣ ar ittercac.

Le baroud résonna comme du tonner, le plomb comme de la pluie.

Lḥaṣil Rebbi kad any ur irin lmut.

Bref, il n'y a que Dieu qui ne voulait pas notre mort.

Ima lanfaḍ ihzza ten uṛumi fellany.

Quant à l'Arumi, il nous a bien arrosé d'obus.

Ar allant id mmu ugg^wrn ar serḥallent¹⁰.

(Sens incompréhensible).

L'ouvrage de Henry Dugard contient des informations assez précieuses sur les faits marquants de la colonne conduite par de Lamothe. Les renseignements qu'il nous fournit, au sujet du blocus imposé à la localité d'Oujjan, proviennent de la participation de l'auteur lui-même à l'opération. Ainsi, on y apprend qu'à l'arrivée de la colonne à Oujjan, celle-ci s'est, par la suite, scindée en groupes distincts. Le but était de déployer les troupes autour d'un périmètre permettant d'avoir l'ennemi sous la puissance du feu dont elle disposait. A droite du groupe mobile de Marrakech¹¹ se trouvaient la harka de Lhaj Houmad Ou Mouis et le tabor de Taroudant. Le flanc gauche de la colonne fut tenu par la harka du caïd Outgountaft et le tabor makhzen de Tiznit. La sécurité des arrières garde du groupe mobile fut attribuée à la harka de Atigui. Quant à l'avant-garde de la colonne il fut assuré par quatre bataillons de tirailleurs marocains ayant guerroyé, pendant vingt-deux mois, en France (H. Dugard, *op. cit.* : 114-115). Lorsque l'accrochage a éclaté, de Lamothe s'attendait à ce que ses soldats parviennent à investir sans encombre la localité, vu les moyens de guerre employés. Mais, la résistance farouche que lui livrent les assiégés l'a totalement surpris, et ce malgré le pilonnage intense de son artillerie. Les renforts venus de la tribu Imjjad ont sensiblement mis à mal son plan d'attaque. Tenté à plusieurs reprises, l'investissement de la localité n'a pas pu avoir lieu, lors du premier engagement. Suite aux échecs multipliés, le général ordonne à ses troupes de se replier. Il rentre ainsi bredouille à Tiznit, tout en promettant de renouveler l'effort le lendemain. Dans son camp on imaginait mal l'état d'esprit des soldats désabusés qui, lors de leur premier assaut, découvrent un ennemi très habile dans l'action. Ennemi qui, en dépit des pertes éprouvées, ne voit son ardeur s'affaiblir. Le déluge du feu que l'artillerie a fait subir à la localité n'ébranle en

¹⁰Fragment chanté par Aïcha Lahoucine et recueilli par Ben Ihya (Lahoucine), *op. cit.* p. 36.

¹¹ Le Groupe Mobile de Marrakech se composait essentiellement de bataillons coloniaux et de bataillons d'Afrique où les Sénégalais furent majoritaires.

rien la volonté des résistants à continuer à se battre contre le général et ses soldats. Ardeur que l'on trouve dans la confession mesurée de Dugard lorsqu'il la contemple en termes suivants : « *Il est toujours sot de sous-estimer un adversaire : ces Berbères sont de beaux soldats, et lorsqu'on les dresse à nos méthodes européennes ils deviennent aussitôt très redoutables* » (H. Dugard, *op. cit.* : 122).

L'entretien réalisé avec le fqih Sidi Mohamed Ou taddart (âgé de 77 ans) nous a permis de comprendre les circonstances dans lesquelles s'est déroulée la résistance lors du premier assaut lancé contre Oujjan par de Lamothe. Assaut qui a, selon lui, coûté la vie à des centaines de cavaliers des Imejjad pris dans un déluge de feu de l'artillerie du général de Lamothe, lorsqu'ils se sont rués sur ses positions. Au lendemain de ce violent accrochage, Oujjan n'est toujours pas occupée par de Lamothe alors qu'il eut, largement, le dessus sur les cavaliers des tribus. Selon Sidi Mohamed, de Lamothe aurait pu investir la localité en un laps de temps alors que celle-ci fut, peu après le premier assaut, vidée de toute sa population et les cavaliers de tribus y compris le cheikh Naama, tous pris dans une panique après le carnage de la veille. Les fantômes du souvenir afférents au guet-apens meurtris d'Igalfen, au terme duquel le puissant pacha Haïda Ou Mouis fut tué et décapité en 1917, auraient été, nous semble-t-il, à l'origine du non vouloir du général de précipiter une opération à haut risque contre la localité. Toujours selon le fqih, alors que le général est rentré à Tiznit laissant derrière lui le caïd Outgountaft supervisant ses troupes campées à Taddart. Ce dernier en a profité pour avertir les habitants de Taddart et un certain Hamou, dont la soumission est acquise, qu'ils sont, désormais, dans l'obligation de lui fournir à chaque dîner un poulet sous peine d'être châtié. Un soir, au retour du général de Lamothe à Tiznit, alors que son caïd attend de recevoir le poulet pour son dîner, le dénommé Ali Ou Abella n Herbaz fit irruption chez lui. Non seulement il lui a ramené le poulet qu'il attendait mais de fraîches informations concernant des mouvements des habitants de la localité d'Oujjan. Ces informations, toujours selon Sidi Mohamed Ou taddart, ont été saisies à la hâte par Outgountaft qui a demandé à ses troupes de marcher sur Oujjan, puis de l'occuper sans coup férir. Cet exploit lui a, selon le fqih, valu d'être nommé pacha de Tiznit. Les bribes d'un chant de poème recueillis auprès du fqih et qu'entretient encore la mémoire locale rappelle l'acte ignoble du dénommé Herbaz à l'égard de la résistance :

- *Nsserya i tbuqqalt azal ar tiwutc.*
On a mis la cruche sur le feu du matin au soir.
- *Ur nsamḥ i Herbaz iffīt fellany* (Recueilli auprès de Sidi Mohamed Ou T, 2011).
- Nous ne pardonnerons jamais à Herbaz de l'avoir vidée sur nous.

La tradition orale continue de remplir son rôle dans la sauvegarde de la mémoire locale dans l'Anti-Atlas, et ce malgré les préoccupations sociales qui interviennent dans la perturbation du processus de transmission. La production poétique en a beaucoup souffert; du fait qu'elle est, aujourd'hui, moins sollicitée, voire même

écartée du champ. Ce qui explique sa nette sous-représentation dans le champ littéraire local en pleine mutation. Alors que les débats sur l'histoire et la mémoire ne cessent de s'amplifier, comment la transmission de cet héritage local s'opère, aujourd'hui, dans les milieux intellectuels, associatifs, religieux, ainsi qu'auprès des élus locaux ? Quel regard portent-ils sur cet héritage mémoriel ? Quels sont les dangers encourus et contre lesquels il faut agir pour épargner à la mémoire locale de sombrer dans l'oubli et à fortiori dans la disparition ? Ces questions ont été posées, dans le cadre des entretiens réalisés pendant nos investigations, à des personnes originaires d'Ouijjan. Parmi elles : Belkacem Amzil (enseignant/associatif), Lahoucine ben Ihya (commissaire divisionnaire au tribunal de première instance de Tiznit et auteur d'une thèse remarquable sur Raïs Lhaj Belaïd), Ou Ba Moh (président de la commune rurale d'Ouijjan, également proviseur d'école à Tiznit) et le fqih Lhaj Mohamed ben Abderahman Ou taddart¹².

Les entretiens réalisés montrent que le système de transmission de l'histoire locale fonctionne, et ce malgré les difficultés afférentes au statut de cet héritage dans la mémoire nationale. Leurs témoignages montrent qu'ils sont bien renseignés sur l'histoire mouvementée de leur localité. Toutefois, Ben Ihya et le fqih Sidi Mohamed Ou taddart nous ont, particulièrement, été utiles dans la mesure où le premier nous a permis de découvrir les poèmes qu'il avait, auparavant, recueilli auprès des personnes âgées, aujourd'hui disparues. Poèmes qui, pour l'essentiel, nous renseignent sur l'histoire d'Ouijjan, lorsque celle-ci fut le théâtre d'intenses combats entre les hommes de poudre des tribus et ceux du pacha Haïda Ou Mouis et le général de Lamothe (1916-1917).

Notice bibliographique

Je tiens avant tout à remercier particulièrement toutes les personnes qui m'ont accordé un peu de leur temps pour répondre aux questions que je leur ai posé lors de mes investigations sur ce sujet. Pour Tiznit : Hamid A., Hemad A., Ou Ba Moh., Ali I. et Belkacem A. Pour Bou-Naamna (Aït Brayem/Igalfen) : Jamma A., Abdallah O., Hemad A. Pour Ouijjan : Sidi Mohamed Ou taddaret.

Bibliographie classique

Agrou, R., (2009), *Le mouvement hibiste et les tribus berbères de l'Anti-Atlas : une histoire de la périphérie (sud-ouest marocain) face au pouvoir central (1910-1934)*, Thèse de doctorat en histoire, Paris, Université Paris 1.

Baya, F., (1998/1999), *Etude sociale et culturelle des Aït Brayim : Bou-Naaman au XIX siècle*, mémoire de maîtrise en arabe. FLSH, Agadir.

¹² Auteur d'un ouvrage important sur l'ensemble des figures savantes d'Ouijjan et sur l'histoire locale.

Ben Ihya, L., (1996/1997), *Contribution à l'étude de la littérature amazighe du Maroc, cas de poèmes de Lhaj Blaid*, thèse de 3^{ème} cycle, Université Hassan II, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Casablanca (en arabe).

Dugard, H., (1918), *La conquête du Maroc : la colonne du Sous, janvier-juin 1917*, Périn et Cie, Libraires-Editeurs.

Essoussi, M., (1961), *Maassoul*, Volume 20 (en arabe), Imprimerie Al Jamiaa, Casablanca.

Hafidi, S., (1990/1991), « *La résistance de tribus du Sud-ouest du Maroc pendant la conquête coloniale en 1917* ». Université d'Agadir, Département d'histoire, (mémoire en arabe).

Jouhadi, L., (2003), « Rôle de la poésie amazighe dans la résistance conte l'invasion étrangère à Aït Ba Amran », communication en arabe au colloque organisé par l'IRCAM du 3 au 5 décembre 2003 sur *La résistance marocaine à travers l'histoire ou le Maroc des Résistances*.

Justinard, L., (1926), « Notre action dans le Sous », *Renseignements coloniaux*, n°12, décembre 1926.

L'Afrique Française, Bulletin mensuel du Comité de l'Afrique Française et du Comité du Maroc, n° 1-2, janvier-février 1917.

Ladreit De Lacharriere, J., (1917), « La mort du Caïd Haïda Ou Mouis, pacha de Taroudant », *L'Afrique Française, Bulletin mensuel du Comité de l'Afrique Française et du Comité du Maroc*, n° 3, mars 1917.

Rivet, D., (1988), *Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc (1912-1925)*, volume 1, Paris, L'Harmattan.

Service Historique de la Défense (Vincennes).

SHD, Anonyme, *Monographie de la tribu des Menabha*, 30 octobre 1939, 3H2005.

SHD, Commandant AUROUX (Chef du bataillon et commandant le poste d'Agadir), *Harka de Tiznit, historique des événements*, Agadir 22 février 1914, 3H90.

SHD, Maréchal LYAUTEY, *les effectifs mobilisés au Maroc pour la Métropole*, télégrammes du 27 juillet 3 aout 1914, 3H92.

SHD, FERRY Abel (Sous secrétaire d'Etat aux Affaires Etrangères) et MESSIMY .M (ministre de la Guerre), réplique formulée à Lyautey, 27 juillet 1914, 3H92.

Transmission culturelle et mutations sociales

Hassan Rachik

Anthropologue, université Hassan II Casablanca

Entretien réalisé par le Comité de rédaction

Dans Anthropologie des plus proches, vous évoquez un souvenir d'enfance lié à un jeu de mémoire que vous pratiquiez de temps à autre sur la demande de votre père, à savoir la récitation des noms de vos aïeuls. Pourriez-vous nous expliquer ce jeu de mémoire en tant qu'outil de transmission culturelle ?

Il est difficile de répondre de façon précise à cette question. Je ne sais que vaguement ce que l'enfant que j'étais retenait de ce jeu de mémoire. Ce jeu aurait créé en moi une notion de l'origine, d'un passé familial. C'est un exemple de transmission trivial véhiculant une représentation patrilinéaire du passé familial. Je dois rajouter que ma mère ne m'a jamais ainsi parlé, alors enfant, de ses ascendants, et que mon père (1920-2017) ne l'a pas fait à sa place, mais je n'avais rien demandé non plus. Ce qui était transmis explicitement c'est une liste de prénoms de mes aïeuls, et ce qui était transmis implicitement, c'est qu'une seule généalogie méritait d'être rappelée. Je connaissais mon grand-père maternel que j'ai rencontré plusieurs fois au bled et à Casablanca. Il était physiquement présent mais ne faisait pas partie de l'histoire racontée de la famille. Dans le livre que vous avez cité, j'ai parlé du passé familial de ma mère et de ses aïeuls, une façon de mettre ce passé boiteux sur deux pieds. S'agissant de la transmission, *la morale de l'histoire si l'on veut, c'est qu'il ne suffit pas d'ouvrir ses oreilles et encaisser ce qui est transmis, ce qui fait de nous de passifs récepteurs, encore faut-il aussi ouvrir sa bouche pour poser des questions au sujet de ce qui est transmis et de ce qui ne l'est pas, de ce qui relève du non dit et de l'impensé pour la génération qui transmet.*

Je voudrais préciser que dans l'exemple que vous avez choisi, il y a l'intention de transmettre, et même une certaine injonction à restituer ce qui a été transmis, pour être sûr de la réussite de la transmission. Théoriquement, ce type de transmission se situe entre deux types extrêmes. D'une part, la transmission délibérée qui est le fait de professionnels, de spécialistes et qui se passe souvent dans un cadre formel comme l'école ; d'autre part, la transmission implicite, diffuse, sans l'intention de transmettre. Je pense que c'est ce type de transmission qui est le plus efficace. Il évite les ordres, les injonctions et se glisse dans la quotidienneté des gens, dans les proverbes, les contes populaires, le comportement des parents.

A ce propos, permettez-moi de vous livrer une courte histoire. A la même période du jeu de mémoire, j'avais huit ans, mon père, alors receveur dans une société de

transport urbain, ramena une belle trousse en cuir noire, fort agréable au toucher. Ce genre de trousse plate, imposante, zippée, qu'on ouvre comme un cahier. Et comme pour me tuer, elle était remplie de stylos, de crayons de couleurs, etc. Chaque élément a sa place. Elle doit être très chère pour l'époque. Je la prends, la caresse. Et mon père la reprend me disant que quelqu'un l'a oubliée dans le bus. Pour moi, c'était une fille. Une trousse pareille ne pouvait appartenir qu'à une fille. Quelle frustration quand mon père me dit qu'il devait ramener la trousse le lendemain et attendre au moins trois jours. J'imagine que je priais pour que la fille ne revienne pas. Finalement, j'ai eu la trousse. J'étais égoïste, comme tout enfant, mais j'ai intériorisé une disposition que j'approuve explicitement jusqu'à présent. C'est ce que j'appelle la transmission sans l'intention de transmettre qui est le fort des contes, des mythes, des légendes, des proverbes, des histoires. Je me rappelle encore d'un texte que j'ai lu, à la même période, dans un manuel de lecture (probablement égyptien) en arabe. Le texte est intitulé « Les conséquences du mensonge » (*âqibat al-kadib*). C'est l'histoire d'un garçon qui avait l'habitude de mentir en prétendant qu'il se noyait. Sa famille accourait et, lui, rigolait, content de les avoir eus. Une fois, il se noyait vraiment, il appelait au secours. Personne ne répondit. Un mensonge de plus, croyait-on. L'auteur ne dit pas qu'il ne faut pas mentir, qu'il est mauvais de mentir, etc. Il raconte une histoire qui montre que mentir ce n'est pas pratique.

S'agissant de la transmission culturelle en milieux amazighes traditionnels où l'apprentissage et la socialisation ont lieu quasi exclusivement dans la famille et le lignage, elle semble s'effectuer surtout verticalement ; des anciens aux jeunes en général et des ascendants aux descendants en particulier. Qu'en pensez-vous ?

Relativement à la socialisation dans la famille, j'ai peu de choses à dire. J'ai rarement observé ce phénomène. J'ai davantage travaillé sur des groupes plus larges comme le village ou la petite tribu (*taqbilt*). A cet égard, on est resté prisonnier du couple « écrit et oralité ». J'ai essayé modestement, dans mes premiers livres (1990, 1992), d'étudier un autre moyen de transmission, assez négligé, le rituel. Le point de départ théorique inspiré par Claude Lévi-Strauss, Edmund Leach, Victor Turner et d'autres, est que les sociétés à tradition orale peuvent communiquer et transmettre, à travers les rites, des connaissances, des valeurs, des dispositions. Les rites sont des techniques d'information qui servent à emmagasiner et à transmettre des notions abstraites. Des objets concrets tels que la viande crue et la viande cuite peuvent, introduites dans une structure d'objets rituels, servir à exprimer l'opposition entre le naturel et le culturel. Le rituel constitue une source d'informations et de connaissances sur la société et le monde, qui sont transmises dans des contextes spéciaux, souvent sacrés. J'ai analysé la manière dont les rites observés définissent les notions de *takat* (foyer), de *jma't* (assemblée), de l'*argaz* (homme accompli), de l'*afroukh* (chef de famille dont le père est vivant), de la femme, de l'étranger, des jnouns, etc. Au cours des rituels, un enfant qui observe la femme sacrifier de la nourriture aux jnouns avec la main gauche, et l'homme égorge une bête avec la main droite percevrait l'association

hiérarchique de l'homme à la droite et de la femme à la gauche. Un autre exemple : l'*ahwach*, qui est plus qu'une danse, est approché par Mohamed Mahdi, comme un moment de transmission de la manière dont les statuts sociaux et sexuels sont représentés. J'aimerais rajouter brièvement que la transmission ne se fait pas seulement de façon verticale, mais aussi de façon horizontale, par les pairs. Il y a des rituels qui n'impliquent que les jeunes, le plus connu c'est *Bilmawn* étudié par Abdellah Hammoudi.

Quel(s) rôle(s) détient la femme dans la dynamique et le processus de la transmission intergénérationnelle en matière de langue, de savoir-faire..., et de coutumes ?

Ramenée à nos expériences personnelles, la question nous pousse à réfléchir tous, chercheurs et non chercheurs, aux rôles respectifs de nos mères et de nos pères dans la transmission culturelle. L'expression « langue maternelle » est significative. Dans mon cas, elle l'est davantage. Car ma mère ne parlait que le *tachelhit* et n'a appris le *darija* que très tard. C'était une chance pour moi et mon frère puiné, Abderrahmane, d'écouter quotidiennement notre mère nous parler en *tachelhit* et qui plus est nous raconter dans sa langue des anecdotes, des contes merveilleux, etc. Ma mère racontait des contes en berbère, mon père, l'histoire d'une vieille très rusée qu'il avait lue dans *Mille et une nuits*. Ceci montre que le rôle de la femme dans la transmission dépend de son statut (analphabète, instruite, femme au foyer, employée) et de la division sexuelle du travail au sein de la famille. Des études critiquables ont exagéré le rôle des femmes dans la transmission des rites secrets magiques, la ruse des femmes opposée à la force des hommes, etc.

En milieu rural, la paysanne dispose d'un savoir-faire lié aux travaux assignés aux femmes tels que le tissage, l'élevage des vaches, la transformation et la conservation des aliments (beurre, huile d'argan). Les coopératives d'argan que j'ai pu visiter sont toutes féminines. Dans ce genre de cas, la transmission se fait entre femmes, pas seulement de mère en fille. Pour contraster, et ne pas nourrir des stéréotypes déjà rassasiés, il faut mentionner les familles qui tentent de dépasser, tant bien que mal, une division tranchée et inégalitaire entre les sexes : une mère qui lit un conte merveilleux à ses enfants, un père qui apprend à sa fille la cuisine. En dépit de ce bouleversement souhaité de la division sexuelle dans la transmission culturelle, il reste souvent des domaines où la transmission implique fortement la mère et la fille. Il peut s'agir des menstrues, des maladies vénériennes, et plus tard de la grossesse, de l'accouchement, de l'élevage et l'éducation des petits-enfants. En matière sexuelle, il semble qu'il y a plus de transmission entre la mère et la fille qu'entre le père et le fils. Ce tabou, si on peut l'appeler ainsi, mérite réflexion.

En matière de transmission, l'individu - le « récepteur » - n'intègre pas de manière mécanique ou passive les éléments culturels qui lui sont transmis ; au contraire, il les manipule partiellement et leur donne une touche personnelle. A votre avis, comment cela se manifeste-t-il dans les milieux amazighes traditionnels ?

Comme vous le savez, la question de l'individu est rarement posée dans les études relatives aux communautés amazighes traditionnelles. L'idée dominante est plutôt la prédominance du groupe et la fidélité aux ancêtres. Ceci n'est pas totalement faux, mais c'est si exagéré que cela escamote les variations dans la relation des individus aux groupes. La question est de savoir si les chercheurs sont sensibles aux touches personnelles, à l'autonomie des individus, à la transgression même de la tradition. Je pense qu'on ne peut pas tout transmettre, et que c'est dangereux de vouloir le faire, car on prive la génération suivante de soulever de nouvelles questions, d'apporter ses propres réponses, ses interprétations du passé et du présent, dans le cadre d'un échange, d'une conversation, d'un dialogue, d'une confrontation, en zigzag, plutôt que sous une forme simplement linéaire et verticale. Je pense aussi que ce qui est transmis n'est pas reçu dans sa totalité. Nous savons peu de choses sur la capacité sélective des individus, sur la manière dont ils rejettent, négocient le transmis. Permettez-moi de revenir rapidement sur un changement qui m'a souvent servi d'exemple pour illustrer mon point de vue sur l'autonomie de l'individu en milieu paysan.

La *tiwizi* ou *twiza* est assez connue comme une forme d'entraide. Elle exprime plusieurs valeurs comme l'altruisme et le bénévolat. La question est : qu'est ce qui a fait que cette institution présentée comme vénérable n'est pas transmise aux générations suivantes et que, dans plusieurs régions, elle n'est plus qu'un souvenir du passé ? La transmission culturelle n'est ni atemporelle, ni désincarnée. Elle se fait dans un contexte donné et dans le cadre de structures données et par des individus socialement situés. Une valeur ne se transmet pas de façon abstraite d'une tête à une autre. Tout changement structurel risque de l'affecter. Concernant le contexte économique, de nouvelles formes de travail rémunéré ont progressivement remplacé l'entraide ou l'échange traditionnel de services. Passons à la touche des individus que vous avez soulevée ! D'abord, les jeunes ruraux ne perçoivent pas la *tiwizi* comme les adultes. Nous avons d'un côté, les chefs de foyer, les pères, qui soulignent, comme une bonne part d'intellectuels et de chercheurs, les relations solidaires entre les gens. De l'autre, des jeunes qui insistent sur les relations inégalitaires qui existent entre eux et leurs pères à qui ils reprochent de festoyer pendant qu'eux triment aux champs. Entraide pour les uns et corvée pour les autres. Mais cette divergence entre l'intérêt des pères et l'intérêt des fils n'est devenue manifeste et explicite que suite au développement de la salarisation.

De nos jours, d'aucuns considèrent que la transmission verticale, une des chevilles maîtresses de la structuration des groupes, vit depuis quelque temps une crise sans précédent. S'agit-il en fait d'une rupture dans les maillons de la chaîne de transmission ou d'un processus de changement dans la continuité ?

Souvenons-nous des dires du père de l'un des jeunes qui se sont fait exploser le 16 mai 2003 à Casablanca. Ce père raconte comment son fils lui reprochait de ne pas avoir de barbe, et de ressembler de ce fait aux femmes. C'est un exemple patent de l'échec d'une transmission verticale. Nous pouvons continuer à crier à la crise de l'autorité du père, à la faillite de la famille. Ce que nous ratons en nous centrant sur la famille, c'est l'observation de la pluralisation de la société et de la multiplication des autorités. La société est devenue un hypermarché d'idées, d'idéologies, où la famille tient une minuscule épicerie.

L'un des changements significatifs actuels qu'il faut, à mon avis, retenir c'est que l'essentiel de ce qui est transmis ne se fait plus dans une relation de face à face : entre l'enseignant et ses élèves, les parents et leurs enfants, les collègues, les amis, etc. Au contraire, il se fait majoritairement de façon anonyme à travers les mass média et les réseaux sociaux et d'autres moyens virtuels qu'offre l'internet. Deux frères vivant sous un même toit et allant dans un même lycée peuvent avoir des sources de transmission opposées, l'un visitant des sites islamistes, l'autre des sites de photographie. La nature des moyens de transmission, leur permanente disponibilité (l'internet est un monstre qui ne dort jamais), leur extrême variété fait que la famille et l'école, naguère les acteurs éducatifs centraux de la transmission, jouent un rôle de plus en plus infime. La question que je me pose est comment faire que cette part aussi infime soit-elle soit, malgré tout, significative : par exemple, discuter, à l'école, en famille, des clefs de lecture de ce paysage médiatique envahissant, du labyrinthe de la toile, des usages « positifs » possibles, etc. Le problème est devenu complexe. Il ne s'agit plus d'une ou plusieurs chaînes de transmission. La métaphore même de la chaîne semble plus appropriée aux sociétés traditionnelles, aux sociétés où les mass média sont faibles, aux sociétés où domine une conception unilinéaire et verticale de la transmission. Avec la pluralisation de la société (diversité culturelle, idéologique, religieuse...) et des mass média, l'idée même de transmission est devenue, dans plusieurs contextes, inappropriée. Les jeunes attendent moins que le père ou le maître leur disent quelque chose, ils vont eux-mêmes à la recherche de l'information. Si l'on tient au mot transmission, il faudrait dire alors les jeunes *se transmettent* ceci ou cela.

Penser actuellement la transmission culturelle, c'est aussi penser la culture amazighe et son rapport à l'universel. Que pouvez-vous nous dire à ce propos ?

Dans les sociétés traditionnelles, les traditions culturelles se tenaient d'elles-mêmes, elles n'avaient pas besoin de piliers exogènes, comme l'Etat, l'école, les associations et les intellectuels. Ce n'est plus le cas actuellement. La langue amazighe, par exemple, n'aurait pas survécu, si elle était restée cantonnée dans le

cadre des communautés traditionnelles et si elle n'a pas été prise en charge idéologiquement et politiquement par des intellectuels, le Mouvement Culturel Amazigh et d'autres acteurs. A un moment de l'histoire d'une culture, ou d'une religion, il faut distinguer entre sa dimension idéologisée, politiquement activée (manifestes, livres...) et sa dimension vécue et implicite (rituel, danse, travail de la laine). La question de l'universel est une question idéologique. J'entends par idéologie un système d'idées au service d'un idéal et d'une action politique. Je disais que la question de l'universel est posée de deux manières. La plus fréquente présente l'universel, comme les anciens le faisaient pour la tradition, comme une autorité à écouter respectueusement et à suivre scrupuleusement. D'autres, et j'en fais partie, trouvent que ni la tradition, ni l'universel, ni le relativisme culturel, ne s'imposent d'eux-mêmes et qu'ils doivent faire l'objet d'une discussion et d'une délibération. Rien n'est tracé d'avance. Certains militants rejettent des aspects des institutions traditionnelles au nom de la modernité, de l'ouverture de la culture amazighe sur l'universel. La jma't n'est pas vénérée en tant que conforme à la tradition mais en tant que respectant des principes de droits de l'Homme, comme l'égalité entre les sexes, entre les originaires et les étrangers. Ce sont des principes que nous pouvons intellectuellement partager. Mais de quel droit on imposera les principes universels aux cadres traditionnels ? A moins d'être un stalinien à son insu, l'ouverture sur d'autres univers culturels, y compris l'universel, devrait se faire après délibération des acteurs concernés (activistes, paysans...) dans un espace public : ce peut être une jma't, un asays, une association villageoise ou le parlement. Dans un processus de transmission, endogène ou exogène, je pense qu'il faut mettre aussi l'accent sur la réception, l'acquisition et la délibération.

Il faut aussi être conscient qu'on ne peut pas sauvegarder une culture tout en s'ouvrant sur d'autres. Dans un contexte de changement rapide, il est compréhensible que des acteurs se précipitent pour enregistrer des contes et les publier. Mais, il faut se rendre à l'évidence que nous ne sauvegardons pas un conte mais que nous lui donnons une nouvelle vie. Il n'existe ni copie, ni originale dans ce processus de sauvegarde. L'écriture (ou tout autre médium audio et vidéo) transforme le conte en le figeant. Un conte oral est un lieu de vie, raconté dans un lieu de vie et dans des relations de face à face. Il peut être raconté de différentes manières selon l'audience, le temps. Donner une autre vie au conte traditionnel, c'est aussi l'adapter au changement du contexte. Lorsque mes enfants étaient petits, je les accompagnais au cinéma. Nous avons regardé ensemble Aladin (dessins animés). J'étais très surpris par la douceur du génie version Walt Disney. Celui de Mille et une nuits, d'où est tirée l'histoire du film, est fort différent. Il n'a rien à voir avec le génie de mes mille et une nuits. Petit, j'avais peur en lisant les passages où le génie surgit, il fait trembler la terre, provoque un bruit assourdissant, un tourbillon de poussière. Un « même récit » et deux types de transmission avec des médiums et des contenus différents. Le conte oral était un lieu de vie, il doit continuer à être un lieu de vie ouvert sur son environnement, national et universel.

Casablanca, 30 août 2017.

Varia

Les *oumanas*.

Le corps exécutif du ‘orf de la construction au M’Zab (Algérie)

Nora Gueliane
EHESS, Paris

The M’Zab valley (Algeria) is known for its historic ksours which are of exceptional architectural and landscape character, a heritage that has maintained its integrity and homogeneity for centuries through the establishment of a construction ‘orf. A set of rules have been developed over time and accrued experience in the architectural design of Ksours. This ‘orf relies in its application on an institution termed the oumanas. This institution ensures its transmission, evolution and its application in the field. This paper presents this institution, its organization, its financing, and its role in the management of traditional building in the M’Zab area.

Cet article a pour cadre géographique la vallée du M’Zab (Ighzar n M’Zab), située dans la Wilaya de Ghardaïa au Sud algérien.¹ Le M’Zab est connu par ses cinq ksour historiques d’un caractère architectural et paysager exceptionnel, qui lui ont valu le classement, en 1982, comme patrimoine mondial.² Un patrimoine qui a pu maintenir son intégrité et son homogénéité durant des siècles, et répondre aux besoins fondamentaux de la population, tout en prenant en considération le contexte naturel et culturel de la région. Cela n’aurait pas été possible sans la mise en place d’un ‘orf de la construction.³ Un ensemble de règles ajustées au fil du temps et de l’expérience, afin d’encadrer la production spatiale au *ksar*.

¹ Les Mozabites (*Imzabiyen*) représentent doublement une minorité. Au plan linguistique et ethnique, ils sont des Berbères Zénètes, parlant une variante de tamazight : *tamzabt*. Ils appartiennent, au plan religieux, à l’Ibadisme, une branche minoritaire de l’islam qui existe encore au M’Zab (Algérie), à l’île de Djerba (Tunisie), au Djebel Nafoussa (Libye), au Zanzibar (Tanzanie) et au Sultanat d’Oman.

² *Kar* (Ksour), un village saharien souvent fortifié et/ou aggloméré (Gravari Barbas, 2005 ; Chekhab-Abudaya, 2012 et 2018 ; Côte, 2005 ; Mahrour, 2011). Au M’Zab, nous enregistrons l’emploi du mot *aghrem* pour désigner ces ensembles. En berbère, *aghrem* signifie à la fois ville et village fortifié (Dray, 1998 ; Delheure, 1984 ; Mercier, 1922 ; Capot-Rey, 1954).

³ Étymologiquement, ‘orf signifie ce qui se sait (*i.e.* d’une façon de faire). Dans le Coran, *al- ‘orf*, dérivé de la racine < ‘R F > champ sémantique de savoir, être connu, a la

Ce *'orf* s'appuie, dans son application, sur une institution ; les *oumanas* (en tamzabt *lawmna*), qui veille, entre autres, à sa transmission de génération en génération, son évolution dans le temps – par l'adaptation du *'orf* aux nouveaux problèmes – et son application sur le terrain. Un constat qui nous amène à présenter cette institution, son organisation, son financement et son rôle dans la gestion du cadre bâti dans la vallée du M'Zab.

Pour atteindre nos objectifs, nous avons d'abord accumulé des sources documentaires. Ensuite, nous avons entrepris une enquête de terrain en réalisant de nombreux entretiens avec divers intervenants : des spécialistes du bâtiment, des administrateurs, des acteurs dans des associations du patrimoine, des notables,⁴

connotation de ce qui est juste et accepté. Le *'orf* est mis en relation avec le bien (*al-ma'rūf*) qui doit être ordonné, et opposé au vocable de *munkar* < *nukr* > (abominable). Ainsi peut-on comprendre le mot *'orf* comme le comportement généralement reconnu comme bon, le bon usage. De cette acception de *'orf* comme bon usage, les *fqih* (juristes) locaux ont colligé les règles immanentes aux pratiques sociales en vigueur de façon à stabiliser une « coutume » dans la perspective de l'administration de la justice. C'est cette coutume qui est habituellement désignée comme *'orf*. Le droit coutumier est à son tour imposé selon des procédures particulières, par des instances légitimées à cet effet et soumises à des sanctions (Müller, 2012). Cette instance est, dans le cas du M'Zab, l'institution des *oumanas* — un point détaillé dans les pages qui suivent —. Le *'orf* ou le droit coutumier touche différents aspects de la vie de la cité, allant des plus compliqués comme les crimes, passant par l'agriculture, la gestion du foncier, de l'immobilier, ou plus simple comme la codification de la cérémonie d'un mariage (voir M. Morand, 1903). Dans le domaine de la construction, il s'agit d'un ensemble de normes adoptées pour construire à l'intérieur des ksour, mais aussi dans les palmeraies. Le *'orf* de la construction mozabite se base essentiellement sur une tradition orale, entretenue et transmise par les *oumanas*. Mais également sur des sources écrites tels que deux manuscrits de Shikh Abu el Abbas Ahmed ben Mohammed ben Bakr al Farstaï (!-1110) ; *El Kisma* et celui de *Usul al -aradin*. Du livre de *Takmil li baadi ma akhala bih kitab nil* de Abdelaziz Ben El Hadj Ibrahim Al Thaminny (1717/18-1808), et le manuscrit du Chikh Mohammed Ben Youcef Tffayech (1821-1914) *Mokhtassar fi imarat el ard*.

⁴ Le M'Zab est caractérisé par la présence d'un ensemble d'institutions : religieuses, liées à l'Ibadisme ; coutumières, liées à l'appartenance berbère. Concernant les institutions religieuses, nous citons les *imessourda* et *irwan*, les étudiants des sciences religieuses, dont le rôle est de régénérer l'élite religieuse. Puis nous avons les *'azzabas*, l'instance qui se charge de la gestion de la vie spirituelle, morale, et sociale de la ville. L'ensemble des *'azzabas* des *ksour* du M'Zab forme un Conseil confédéral, le Conseil de 'Ammi Saïd qui est le porte-parole de tous les Mozabites et les ibadites algériens (Assamaoui, 2008). Pour les institutions laïques, nous avons *taddart* (le conseil de la famille) composé des membres d'une même famille. Les *toddart* forment les fractions *'achiras*, qui à leur tour, forment le Conseil des notables (*jma'a*) d'une ville. Les notables de l'ensemble des cités mozabites sont réunis dans un seul Conseil confédéral : Ba Abdarahmen el Korti, dont le rôle est la gestion de la vie sociale, économique et politique au M'Zab.

mais essentiellement des *oumanas* des *ksour* de Ghardaïa, d'El Attef et de Guerrara.⁵



Figure 1 : La situation de Ghardaïa en Algérie (www.google.dz)

⁵ Notons que Guerrara est située en dehors de notre aire d'étude ; elle se trouve à 115 km au nord-est de Ghardaïa et forme avec Berriane (40 km de Ghardaïa) deux *ksour* excentrés par rapport aux *ksour* de la pentapole. En revanche, nous avons jugé intéressant de faire une enquête avec les *oumanas* de cette ville, puisque, d'une part, le 'orf de la construction concerne tous les *ksour* mozabites, que ce soit dans la vallée ou en dehors, et que, d'autre part, l'institution des *oumanas* de Guerrara est encore active et bien organisée, contrairement à celles des *ksour* de la vallée du M'Zab qui _ à l'exception d'El Attef et Ghardaïa _ se sont affaiblies depuis l'indépendance (1962). Ainsi, circonscrire l'enquête aux seules institutions d'El Attef et Ghardaïa n'aurait pas permis d'exercer des comparaisons intéressantes.



Figure 2 : Ighzar n M'Zab et son organisation en cinq ksour historiques
De gauche à droite : Taghardayt (Ghardaïa), At Melichet (Melika), At Yezjen (Beni Isguen),
At Bounour (Bounoura) et Tajnint (El Attef).
(Source : L'office de la promotion de la vallée du M'Zab (OPVM), Ghardaïa, 2014).



Figure 3 : Une vue générale d'aghrem n'At Yezjen
(Source : Nora Gueliane, Ghardaïa, 2016)



Figure 4 : Une vue générale d'aghrem n'At Bounour
(Source : Nora Gueliane, Ghardaïa, 2014)



Figure 5 : Vue générale d'aghrem n Tadjnint

(Source : Nora Gueliane, Ghardaïa, 2014)

L'analyse de l'ensemble de ces sources – entretiens et documents – permet d'obtenir une idée exacte du rôle que jouent les *oumanas* dans l'application du 'orf et la gestion de l'espace ksourien.

Qui sont les *oumanas* ?

Les *oumanas* sont des experts qui « maîtrisent le droit coutumier et qui ont un rôle de médiation. Ils veillent à ce que les normes et les règles de construction soient appliquées et aplanissent les différends fonciers et de partage des eaux » (Oussedik, 2007 : 111). Ils constituent un collectif institué, selon notre interlocuteur de l'OPVM ; vers l'an 1306 sous le nom de *oumanas sayl wa el 'arsh* — les *oumanas* de l'oued et du 'arsh — Le 'arsh est employé ici pour désigner la cité ou le *ksar*.⁶ Cette institution fut créée, selon le même interlocuteur, suite à une grande inondation qui a touché la région. La gravité de celle-ci était telle qu'elle a conduit les 'azzabas à créer une institution *ad hoc*, dont les prérogatives se sont progressivement élargies de la gestion de l'oued aux questions urbaines de la vallée. Les 'azzabas de Ghardaïa semblent être les premiers à avoir mis en place cette institution. Les autres cités du M'Zab ont suivi leur initiative. Les *oumanas d'al 'oumran* sont spécialisés dans la gestion de la construction à l'intérieur du *ksar*

⁶ Au M'Zab, le 'arsh prend deux significations. La première est la ville ou le peuple. La seconde est une institution politique, analogue aux partis politiques contemporains. Un ensemble de 'achiras/fractions – avec des alliés extérieurs, le tout est lié par « un pacte d'alliance formant une communauté d'intérêts, et non de destin » (Cherifi, 2015 : 237). Cette dernière signification a une connotation péjorative _ comme source de déséquilibre et de conflit dans la cité.

et à la palmeraie. Quant aux *oumanas de sayl*, ils gèrent l'oued, le système d'irrigation et de partage de l'eau. Ils sont nommés *lawmna* en *tamzabt*, ce qui est une berbérisation du mot arabe *oumanas*.

Pierre Cuperly, dans son analyse du manuscrit d'*al qisma wa usul al aradin* de son auteur Sheikh Abu al Abbas Ahmed ben Mohammed ben Bakr al Farstāï (!-1110)⁷, considère que l'*amin* est « un expert, un technicien, que l'on consulte sur un domaine précis, dont il est, pour ainsi dire, le spécialiste. Il existe, par exemple, un *amîn al-mâ*, un expert pour la répartition d'eau ; mais il n'intervient pas dans les conflits. Abû I-Abbâs Ahmed conseille le recours à l'*amîn* pour le réemploi des briques et des pierres d'un *ksar* en ruines, ou pour mettre au clair les limites d'un champ, d'une palmeraie. [...] L'*amîn* est sous la dépendance du *hâkim* dont il est chargé de faire appliquer les décisions. Connaisseur des réalités locales, l'*amîn* (litt. homme sûr), est aussi un homme de confiance. Sa parole ou celle d'autres personnes de confiance pouvait garantir la revendication des propriétaires sur le lot de terrain, au moment où on relevait le *ksar* de ses ruines. En ce cas, l'attestation de deux *umanâ* était préférable. L'*amîn* peut être appelé à témoigner (*shahâda*), en cas de fraude (*ghaban*) ; après un partage valide entre associés, la plainte de quelqu'un qui s'estime lésé dans sa part ne peut être examinée que sur le témoignage des *umanâ*. » (Cuperly, 1987 : 12). Par ailleurs, avant de recourir à un expert, les gens faisaient référence d'abord à la coutume pour les modalités de la construction d'une pièce, ou d'un édifice. Lorsque la coutume ne suffisait pas, on recourait à leur compétence. Leur rôle se borne seulement à émettre un avis (*ra'y*) afin d'en choisir le meilleur (*aslah*) pour le bien commun. En général, ils sont consultés pour le bien de l'ensemble de la communauté (Cuperly, 1987 : 12). Néanmoins, Cuperly reconnaît lui-même qu'il « ne saurait dire avec certitude si les *ahl al'ilm*, "*ulamâ*", "hommes de science", "savants", sont à assimiler aux *umanâ*, dont il vient d'être question ou plutôt au *ahl al-nazar*, car il ressort de leur compétence de déterminer l'emplacement du *ksar* ». Cuperly précise aussi qu'en ce qui concerne la gestion urbaine de la cité, la haute main revenait à l'instance chargée de ces questions temporelles, la *jma'a* et son président — le *hakim* —, avec les fonctionnaires sous leur dépendance. La *jma'a* faisait également appel à l'imam en cas de besoin quand il s'agit d'une affaire religieuse (*ibid.* : 13).

Au final, à la lumière de l'analyse du manuscrit d'*el qisma*, faite par Pierre Cuperly, et les données que nous avons eues sur le terrain, nous pouvons dire qu'il est probable qu'à l'époque d'Abu el Abbas Ahmed, l'institution des *oumanas* n'était pas organisée sous sa forme actuelle. Puisque ces experts étaient sous l'autorité de la mosquée et de la *jma'a*. Ils ne donnaient leurs avis qu'en cas de conflits et en tant que témoins (*shuhud*), sans intervenir eux-mêmes sur le terrain. Ce n'est qu'au fil du temps, que le rôle des *oumanas* s'est confirmé, pour que, par la suite, l'institution prenne sa forme actuelle et devienne autonome des notables et des '*azzabas*.

⁷ La date est donnée suivant le calendrier grégorien.

La structuration des *oumanas* et leurs liens avec les autres institutions du M'Zab

Bien que ces institutions soient autonomes dans leurs décisions, elles dépendent à des degrés variables des *'azzabas*. À Ghardaïa, par exemple, les *'azzabas* n'interviennent qu'à titre consultatif dans les désignations des *oumanas*. C'est ce qu'un *amin* nous a expliqué :

« [...] Les *lawmna* à Ghardaïa sont une institution autonome. Ils sont élus par les *oumanas el 'arsh* eux-mêmes. Par exemple, moi j'ai été élu par les anciens *oumanas el 'arsh*. Donc, ni les *'azzabas* ni les notables ne se mêlent de la gestion des *lawmna* et de leur élection... » (ar.). Un autre a ajouté : « [...] Les *oumanas* s'occupent de l'urbanisme et de l'hydraulique. S'il y a un changement à faire, c'est nous qui assumons cette responsabilité. S'il y a un changement qu'on doit faire et qui a une grande ampleur, on consulte les autres institutions traditionnelles. On leur expose le problème, puis on discute ensemble pour trouver une solution... » (ar.).

À Ghardaïa, l'*amin* le plus expérimenté se charge de la désignation d'un nouvel *amin*, il propose des noms, puis il en discute avec les autres *oumanas*. Si la personne est jugée apte à assumer les responsabilités d'un *amin*, alors, elle est informée et cooptée. Le président des *oumanas* de Ghardaïa nous a décrit la procédure :

« [...] Il y a trois ans un, des *oumanas* est mort, Aïssa Ras Naâma. Alors, on s'est mis d'accord et on a désigné une personne. On le surveillait depuis un bon moment. Il était quelqu'un de bien, retraité. Avant, il était fonctionnaire à la poste. Il faut aussi savoir que lorsqu'on désigne un nouveau *amin*, on doit informer la mosquée et le président de l'APC. Parce que l'*amin* est amené à avoir des liens avec les autorités locales, donc elles doivent le connaître. Alors, lors d'une rencontre avec le président de l'assemblée populaire de Ghardaïa (l'APC), j'étais moi, la personne choisie à devenir *amin* et trois autres *oumanas*. J'ai dit au président de l'APC : "comme vous le savez, Hajj Aïssa est décédé. On est venu pour désigner [*ta'yin*], il s'agit d'une désignation sur le mode de la cooptation avec l'accord des anciens membres de l'institution], quelqu'un à sa place, là, auprès de vous". En effet, la personne concernée n'était même pas au courant, elle ne l'a su qu'à ce moment-là... » (ar.).

Nous tenons à noter que dans la tradition ibadite, une personne qualifiée, cooptée par le groupe pour un poste quelconque, n'est pas censée refuser la tâche qui lui a été confiée, puisqu'elle est en mesure de l'assumer, et c'est dans l'intérêt de la communauté. Autrement, cela est considéré comme une fuite de la responsabilité et signe de mauvaise foi. Actuellement cette règle est appliquée avec un peu plus de légèreté qu'auparavant. Mais les traces de cette règle de conduite demeurent encore dans les pratiques des gens au M'Zab. C'est dire qu'il n'est pas étonnant qu'une personne soit choisie pour assumer une responsabilité (*'azzabi*, *amin*... etc.) sans même qu'elle le sache. C'est une pratique courante. Dans le cas où cette personne a un sérieux empêchement pour le poste, elle présente ses arguments et peut être déchargée de la fonction.

À El Attef et à Guerrara, la procédure est différente. Les *oumanas* sont désignés directement par la mosquée à partir d'une liste de gens que les *'azzabas* proposent pour une telle mission. La liste est ensuite discutée avec les anciens *oumanas* pour, enfin, arriver à une décision sur le sujet et arrêter la liste définitive. Notre interlocuteur d'El Attef – qui est lui-même *amin 'oumran* et *'azzabi* à la fois – nous a expliqué à ce propos : « [...] *Les oumanas* de *'arsh* est une institution *'orf* dépendante de la mosquée. Ce qui fait que les *oumanas* de l'oued ou de *l'oumran* sont désignés par les *'azzabas*. Ils visent les gens qui ont un savoir-faire dans le domaine, des gens honnêtes et respectables... » (ar.). Toutefois, malgré la participation de la mosquée à la désignation des membres de cette institution, cela n'empêche pas que celle-ci reste autonome dans ses décisions. En fait, les *'azzabas* ou les notables n'ont pas le droit d'intervenir ou d'influencer les décisions de ceux-ci, sauf à titre consultatif. À ce sujet, l'*amin* d'El Attef précise : « [...] Certes, on est sous la couverture de la mosquée. Mais on est totalement indépendants dans nos décisions. La prise de décision se fait de façon autonome... » (ar.). Ce qui est valable aussi à Ghardaïa où, bien que la mosquée n'intervienne pas dans leur choix les *oumanas* consultent les *'azzabas* en cas de besoin. C'est d'ailleurs ce qu'a expliqué un *amin* de Ghardaïa « [...] Chacun est autonome, mais on travaille comme un ensemble. Aucune institution ne peut se mêler de nos décisions. Mais quand il y a un grand problème, on peut demander leur avis. On demande de se réunir avec les notables, les *'azzabas*, afin de trouver une solution ensemble... » (ar.).

Ce dernier témoignage nous laisse penser qu'en revendiquant l'aide et la consultation des autres institutions, les *oumanas* ne remettent pas en cause leur autonomie. Réaliser un consensus avec l'ensemble des institutions du *ksar* donne du poids aux décisions prises par les *oumanas* et les rend facilement applicables sur le terrain et plus imposantes face à la population et aux autorités locales. Car, dans ce cas, ces dernières n'ont pas uniquement affaire aux *oumanas*, mais aussi à l'ensemble des institutions et à la communauté qui les soutiennent.

Le nombre des *oumanas* varie d'un *ksar* à un autre. Ils sont six à Ghardaïa, douze à Guerrara,⁸ et une dizaine à El Attef, selon les dires de nos interlocuteurs. Un *amin* ajoute qu'à El Attef, certains d'entre eux sont décédés, d'où la nécessité d'en former d'autres. À Ghardaïa, le président des *oumanas* est libre d'augmenter leur nombre, suivant les besoins de l'institution :

« [...] Au début, on était uniquement deux *amin 'arsh*. J'ai nommé un troisième, parce que parfois l'un des deux tombe malade ou a un empêchement. Surtout que dans un conflit il n'est pas acceptable qu'un seul *amin* tranche à propos de la

⁸ À Guerrara, l'institution s'est relativement modernisée et ses membres sont choisis suivant leur domaine de compétence. Les douze membres sont répartis en trois groupes : quatre membres sont des *oumanas/'azzabas*, quatre autres des *oumanas* techniciens (architectes, urbanistes, ingénieurs, etc.), enfin quatre anciens artisans (un maître maçon, agriculteur, etc.).

question. Ils doivent être au moins deux pour gérer un problème. Quand un des concernés par le conflit est un proche d'un des *oumanas* — ce qui arrive souvent —, ce dernier ne peut pas se charger du problème, de crainte que cela ne crée une polémique sur sa neutralité. C'est ce qui m'a incité à ajouter d'autres *oumanas*. Je tiens aussi à dire qu'un 'azzabi peut devenir *amin*, parce que c'est nous qui choisissons. Pour le moment on est six *oumanas* 'arsh. Les *oumanas de sayl* [les *oumanas* des inondations ou de l'oued, ils interviennent en cas d'inondation] sont plus nombreux, plus d'une vingtaine, puisque la gestion de l'oued demande plus d'effectifs... »⁹ (ar.).

Bien que chaque *ksar* ait son institution indépendante, il semble que celle de Ghardaïa soit la plus active. C'est d'ailleurs ce qui explique l'échange d'expérience entre les différents *ksour*. C'est ainsi que notre interlocuteur d'El Attef, était « l'apprenti » du président des *oumanas* de Ghardaïa. D'autant plus que l'échange est indispensable, surtout pour ce qui concerne la gestion des eaux de l'oued, puisque c'est le même cours d'eau qui coule de l'amont à l'aval. Un des *oumanas* de Ghardaïa témoigne : « (...) Oui il y a une collaboration avec les *oumanas* des autres *ksour*. Chez eux, l'institution est faible, ils sont moins dynamiques qu'ici à Ghardaïa. Les anciens, les plus âgés n'ont pas assuré la relève. Puis les choses se sont modernisées, il y a désormais les bureaux d'architectes, d'urbanisme et les élus de la communauté qui ont pris la relève de leur côté, afin de protéger les lois 'orf. Mais ici à Ghardaïa, l'institution a gardé son rôle ancestral... » (ar.).

Le rôle des *oumanas*

La gestion de la production urbaine à l'intérieur du *ksar* est l'une des préoccupations principales des *oumanas*.¹⁰ Ils se chargent de la résolution des litiges entre les gens, quand il s'agit d'une affaire 'orf, soit dans le *ksar* ou dans la palmeraie ; à titre d'exemple, si une personne surélève sa maison, plus qu'il n'est coutume, ou, quand une personne crée une ouverture vers la cour d'un voisin, etc ;

⁹ L'*amin* de Ghardaïa évoque le rapport qu'entretient le président des *oumanas*, l'*amin* 'arsh, avec les autres *oumanas*. Il explique que même s'il y a une hiérarchie en fonction de l'expérience, tous les *oumanas* s'entraident pour la résolution d'un problème. D'ailleurs, il est rare qu'un *amin* intervienne seul, il doit y en avoir deux, voire plus sur le même problème, afin de garantir la justesse de la solution et la neutralité de la décision.

¹⁰ Un des interlocuteurs a indiqué que le champ d'intervention des *oumanas* était plutôt à l'intérieur du *ksar*. Cela est dû à la grande densité à mitoyenneté et à l'étroitesse des ruelles, mais aussi aux travaux de reconstruction que la population engage dans le *ksar*. Ces travaux sont souvent source de litiges. Notre informateur a précisé à ce propos : « [...] Les extensions se font désormais en dehors du *ksar*. Dans ses extensions, il y a moins de problèmes, puisque les gens suivent les permis de construire. Ces derniers intègrent automatiquement le 'orf dans la mesure où les dossiers passent par l'OPVM pour l'approbation. La plupart des conflits sont à l'intérieur du *ksar* à cause de la proximité, de la densité et des travaux de rénovation/reconstruction... » (ar.)

dans ces affaires, les gens font appel aux *oumanas*. Un *amin* de Ghardaïa témoigne à ce propos :

« (...) *Amin el 'arsh wa sayl* s'occupe de l'urbain et de l'hydraulique. On gère l'ancien, mais, aussi, on collabore avec l'État pour les projets récents. Par exemple, on donne notre avis en tout ce qui concerne les problèmes de l'hydraulique dans la vallée. Parfois on est opposé à ce que propose la direction de l'hydraulique. Alors on collabore afin d'arriver à de meilleurs résultats. C'est vrai que l'institution n'a pas un statut officiel, mais nous avons un avis à donner. On collabore avec l'APC et l'OPVM, sur les sujets techniques. Par exemple, on a travaillé sur le projet de l'aménagement de la vallée du M'Zab, il a coûté 1000 milliards de centimes à l'État. On a lutté depuis 1991 pour avoir le projet et on l'a enfin eu. L'étude a été achevée en 2000. Depuis, nous suivons ce qu'ils sont en train de faire sur le terrain. De temps en temps, on les bloque, quand ce qu'ils font ne convient pas à nos idées. Car nous, en tant que société civile, on défend le bien de la communauté, on n'a pas d'autres intérêts. En ce qui concerne l'aménagement hydraulique, on a travaillé directement avec le ministère de l'Hydraulique, à l'époque du ministre Attar [Abdelmadjid Attar], puis avec Abdelmalek Sellal quand il était ministre de l'Hydraulique... » (ar.).

Les *oumanas* jouent aussi un rôle essentiel dans la sauvegarde du patrimoine culturel de la vallée. Ils veillent à éviter les modifications arbitraires et les typologies non compatibles avec le paysage culturel de la région. Un de nos interlocuteurs témoigne : « [...] Si chaque personne se met à construire comme bon lui semble, on perdra toute notre particularité au bout de quelques années. Alors notre rôle essentiel est de sauvegarder ce patrimoine. De ce fait, nous sommes présents là où on demande notre expertise, même en dehors des murs du *ksar*. Mais généralement c'est dans le *ksar* que nous intervenons, étant donné que c'est là où il y a plus de problèmes de mitoyenneté... » (ar.).

Soulignons enfin qu'au-delà de leur rôle de « gardiens de la tradition » ce sont en fait les *oumanas* qui permettent à cette tradition de s'adapter à des contextes changeants et inédits.

« [...] Le *'orf* du pays change et se développe et c'est à nous les *oumanas* qu'incombe le devoir de faire ces changements. Par exemple, depuis quelques jours, on nous a convoqués pour nous demander pourquoi nous avons remblayé la ruelle du chameau (*Zgag jmal*) à la palmeraie.¹¹ Alors on a expliqué aux gens qu'avant, la région était une zone purement agricole et qu'aujourd'hui, elle est presque totalement urbanisée. Alors, concrètement, cette ruelle n'a plus d'utilité puisqu'il n'y a plus de chameaux. Au contraire, elle est source de problèmes car elle se remplit d'eau, ce qui risque de causer des accidents. D'ailleurs, plusieurs accidents se sont produits. Quand les gens ne font pas attention, ils tombent, surtout les enfants. Les gens y jettent aussi leurs poubelles. Alors, on a ordonné de remblayer

¹¹ Auparavant, ces espaces étaient une servitude. C'est la voie sur laquelle l'animal faisait l'aller-retour lors de l'extraction de l'eau d'un puits. Maintenant, ces espaces ne servent plus à rien, dans la mesure où l'extraction de l'eau se fait avec des pompes électriques.

toutes les ruelles des chameaux. Ceci pour vous expliquer qu'il faut juste convaincre les gens. Le 'orf doit s'adapter au temps, sinon il devient obsolète. Puis, on veille aussi à informer les autorités locales de nos nouvelles décisions, pour qu'il n'y ait pas de problèmes avec elles... » (ar.).

Nous avons souligné à plusieurs reprises que cette institution n'a aucun statut administratif ou légal. Il est donc temps de se demander comment elle intervient sur le terrain ?

Le processus de l'intervention des oumanas et les rapports entretenus avec l'administration

Lors de notre enquête, nous étions informée qu'à Ghardaïa, comme à El Attef,¹² quand un litige survenait, le citoyen s'adresse à la municipalité — au service d'urbanisme — pour faire une réclamation. D'abord, la police urbaine se déplace sur le site, elle vérifie si la personne a un permis de construire ou non, et si la construction est conforme aux règles de l'art. Dans la plupart des conflits, les gens ne construisent pas conformément au permis de construire. Ainsi, si l'infraction est une affaire qui relève du 'orf, la police urbaine établit un rapport où il est demandé de solliciter un comité spécialisé. À ce moment-là, le service d'urbanisme de la commune contacte les *oumanas* et leur demande d'intervenir. Ces derniers se rendent sur le terrain en équipe constituée d'un *amin* ou deux, d'un représentant de l'APC et d'un représentant de l'OPVM. Le groupe vérifie la situation puis établit un rapport en essayant de trouver une solution à l'amiable. Souvent le problème est résolu à ce stade-là, soit par la démolition soit par un dédommagement qui consiste à racheter le droit du 'orf « *yeshëri haq al 'orf* » et qui consiste à payer une somme d'argent pour le propriétaire endommagé si celui-ci accepte. Néanmoins, la solution dépend évidemment de la gravité et de l'ampleur de l'acte, des conséquences qu'il a et de l'entente entre les concernés. Dans certains cas, les *oumanas* font pression sur la personne qui a commis l'infraction – et font intervenir sa *'achira* ou même les *'azzabas* — afin que celui-ci se remette dans l'ordre. Si le problème est résolu à l'amiable, un document est établi et signé par les deux personnes et les *oumanas*. En revanche, si le problème n'est pas résolu, les *oumanas* établissent un rapport pour la commune et celle-ci fait passer l'affaire en justice. Sur ce point, un chef de service d'urbanisme à la commune de Ghardaïa a précisé qu'une fois en justice, souvent les juges demandent l'avis d'un expert du

¹² Un *amin* d'El Attef précise : [...] ces oumanas sont inscrits à l'APC, au service d'urbanisme. Ainsi, en cas de litige, lorsque les gens déposent une plainte à l'APC, le service nous contacte. Puis, on se rend sur le terrain, on donne notre avis suivant le 'orf et on rédige un rapport, qui sera archivé dans les registres de l'APC. Si les deux personnes en litige sont convaincues de la solution qu'on leur propose, c'est souvent le cas, le problème est résolu. Dans le cas contraire, l'affaire passe en justice. Après, dans la plupart des cas, la justice se réfère à l'avis des oumanas en consultant une copie du rapport fait par eux... » (ar.).

'*orf*. Ce qui fait que les mêmes experts reviennent une autre fois vers les *oumanas* et c'est sur la base de leur avis que le jugement est rendu : « [...] Une fois l'affaire arrivée au juge, celui-ci sollicite l'avis d'un expert en '*orf*, donc il revient une autre fois vers les *oumanas*. L'*amin* établit un rapport et l'envoie à la justice. Ainsi, c'est sur l'avis de l'*amin* que la décision est prise : la démolition, ou uniquement une amende. Alors, pour éviter la perte de temps, la plupart des gens préfèrent régler le problème à l'amiable... » (ar.).

Toutefois dans certains cas, c'est l'institution elle-même qui intervient directement, sans qu'il y ait une réclamation. C'est dans le cas où les *oumanas* constatent une infraction par eux-mêmes. Un *amin* souligne : « [...] maintenant, la ville est grande. Soit nous constatons, nous-mêmes un problème, et dans ce cas nous avertissons les gens directement. Soit c'est eux qui déposent plainte et nous intervenons... » (ar.).

Jadis, la question qui se pose est comment les *oumanas* arrivent-ils à imposer leurs décisions ?

Compte tenu du statut de cette institution, l'intervention des *oumanas* n'est pas évidente dans de nombreux cas. Un *amin* de Ghardaïa a expliqué que le rapport des *oumanas* avec les autorités officielles n'étaient pas faciles et que c'était à eux de s'imposer de par leur légitimité comme représentants de la société civile. Ce qui fait qu'après plusieurs réclamations et des correspondances, ils parvenaient à faire entendre leur voix.

« [...] C'est nous qui nous imposons, nous ne nous laissons pas faire. Par exemple, dans le cas du projet de l'aménagement de la vallée du M'Zab, l'étude a été faite par un bureau d'étude suisse. Vous imaginez un Suisse qui planifie une région qu'il n'a jamais vue de sa vie ! Alors, quand l'étude est arrivée en 2000, nous l'avons carrément rejetée, nous nous sommes opposés à l'étude. Le Premier ministre, Yazid Zarhouni à l'époque, a revérifié le dossier Ghardaïa. Il a décidé alors de décentraliser le dossier et tout le projet, de façon à ce qu'il soit géré par la Wilaya de Ghardaïa et non par le ministère, malgré le coût du projet, 1000 milliards [de centimes]. Décentraliser un projet d'une telle ampleur et avec un tel budget est une chose qui n'a jamais été faite en Algérie. La cause, c'est qu'on s'était, en tant qu'institution '*orf*, opposé au projet. Mais il y a des demandes qu'on avait faites et qui n'ont pas été prises en considération, alors nous nous sommes opposés. Dieu merci, ils sont revenus à la majorité de nos propositions. Voilà donc pour vous dire que le rôle de notre institution est le même qu'avant. C'est juste que maintenant un État existe, donc nous devons nous intégrer à un cadre institutionnel différent... » (ar.).

Par ailleurs, il semble qu'à Ghardaïa la question n'est pas vraiment posée, d'une part, à cause du poids de l'institution et, d'autre part, parce que le président des *oumanas* de Ghardaïa est nommé expert judiciaire et, de ce fait, reconnu par le tribunal. L'*amin* '*arsh* de Ghardaïa a témoigné à ce propos :

« [...] Concernant le statut de *amin al ‘arsh*, l’État a pensé à une solution pour officialiser notre rôle. Nous sommes devenus des intermédiaires judiciaires “*wassiṭ qadhāi*”. En effet, on m’a convoqué [au tribunal], on m’a dit :

- *Mabrouk* [félicitations] vous êtes élu *wassiṭ qadhāi* [intermédiaire judiciaire].
- Comment ça, ai-je répliqué.
- Est-ce que vous êtes un *amin ‘arsh* ?, m’a-t-on demandé.
- Oui, ai-je dit
- Est-ce que vous réglez les litiges ?, m’a-t-on demandé.
- Effectivement, ai-je dit.
- vous avez désormais un agrément et vous aller exercer le métier de manière officielle, m’a-t-on répondu. ... » (ar.).

Pour les autres *ksour*, nos interlocuteurs ont confirmé que, dans la plupart des cas, les conflits étaient résolus avant de passer en justice. Cela n’est pas dû uniquement à l’obéissance des gens, mais aussi à la pression sociale que les *oumanas* peuvent exercer. En effet, quand une personne refuse de respecter les lois ‘*orf*, les *oumanas* contactent le président de sa ‘*achira*. Celui-ci le convoque, il lui parle et souvent il arrive à le convaincre. Si la ‘*achira* ne fait pas son effet, la deuxième étape consiste à faire passer l’affaire aux ‘*azzabas*. La plupart des gens évitent d’en arriver là, car les ‘*azzabas* ont une grande autorité spirituelle auprès des gens, ce qui fait que ces cas sont très rares, explique un enquêté. Maintenant, si aucune institution traditionnelle n’arrive à convaincre une personne, ce qui est assez rare, l’affaire passe en justice. Sur ce dernier point, l’*amin* de la ville d’El Attef a ajouté que les gens étaient de moins en moins motivés pour aller en justice car le juge revient souvent au rapport rédigé par les *oumanas* et la commune concernée. De fait, la personne se retrouve derechef face à la décision des *oumanas*, mais cette fois, après avoir outrepassé l’autorité sociale des institutions du *ksar*. La relative reconnaissance institutionnelle dont bénéficient les *oumanas* de la part de l’administration locale et de la justice, a renforcé leur position. Notre interlocuteur a ajouté qu’à part le poids des *oumanas* auprès de la justice, il ne faut pas non plus omettre la neutralité de cette institution. Les gens font confiance aux décisions des *oumanas* parce qu’ils sont neutres : « [...] Nous les *oumanas*, nous restons assez neutres, nous n’avons pas de parti pris avec l’un ou l’autre. Donc, les gens acceptent nos décisions, il faut juste les convaincre logiquement que c’est la bonne chose à faire, et que c’est dans l’intérêt commun. Même si l’intéressé n’est pas tout à fait convaincu, il se plie à l’autorité morale, surtout que le ‘*orf* se base essentiellement sur la religion... » (ar.).

Enfin, concernant le financement des *oumanas*, cette institution ne dispose d’aucune ressource propre, ni même de budget de fonctionnement. Les *oumanas* travaillent avec leurs moyens personnels — pour les déplacements, l’impression de documents, etc. —. Il est vrai que leurs fonctions ne demandent pas beaucoup de dépenses ont confirmé nos interlocuteurs. Seulement des efforts et de la

disponibilité. Ils agissent bénévolement et ne reçoivent aucune autre gratification que la reconnaissance des justiciables et de la communauté. Certaines qualités sont évidemment requises pour qu'une personne soit investie *amin*. Être pieux et honnête, être responsable, engagé et sage pour arriver aux bonnes décisions. Puisque les fonctions d'*amin* sont extrêmement chronophages, il est préférable de sélectionner un retraité puisque ce dernier a non seulement du temps, mais il dispose également d'un revenu stable (une pension de retraite) pour pouvoir subvenir aux besoins de sa famille quand il est en mission. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, lors des sélections des nouveaux *oumanas*, l'*amin 'arsh* de Ghardaïa privilégie les retraités et évite les commerçants, et ceux qui travaillent hors M'Zab.

Conclusion

Durant des siècles, le '*orf* de la construction avait servi de référence à la production du cadre bâti dans la vallée du M'Zab. Il a servi également comme support juridique afin de régler les litiges et conflits en la matière. Un code qui a réussi, entre autres, à produire un urbanisme fonctionnel, rigoureux et respectueux de la donnée locale, culturelle et naturelle. Quoique le '*orf* de la construction au M'Zab se réfère à une tradition écrite ancrée, il trouve aussi ses fondements dans une importante tradition orale, dont la transmission et le renouvellement sont basés sur l'expérience des *oumanas*. Une institution qui assure la transmission du '*orf* de génération en génération, du maître à son apprenti. Elle fait également office de législateur. Car elle a l'expérience et l'autorité pour trancher des questions qui n'ont pas été posées au préalable sans devoir revenir aux institutions du *ksar*, sinon uniquement à titre consultatif.

Après l'indépendance, la vallée a connu un développement urbain et démographique remarquable. Ainsi, la vallée est passée d'un espace adapté aux conditions locales à un espace géré dans la hâte sans prise en considération des spécificités de la région. Ce contexte a influencé négativement la pérennité du '*orf* de la construction. A cela s'ajoute l'ignorance des nouvelles générations de la valeur de ce dernier, l'absence d'un document écrit unifié regroupant tout le '*orf* et l'apparition de l'individualisme et la domination des modèles de construction étrangers. Cette situation rend le travail des *oumanas* encore plus complexe (des difficultés à faire appliquer leurs décisions, contraintes d'intérêts avec les habitants, mais aussi avec l'administration). Afin d'atténuer les effets de cette situation sur le patrimoine de la région, l'Office de la promotion et de la protection de la vallée du M'Zab (OPVM) essaye d'adapter les recommandations du '*orf* à la production contemporaine du cadre bâti dans la région. Cela dans le but d'avoir un minimum d'harmonie paysagère avec le cadre culturel et naturel de la région. Ainsi, parmi les efforts officiels, la décision n° 35/87 faite par la commune de Ghardaïa datant du 23 mai 1987, impose le respect du '*orf* et des décisions des *oumanas* pour la zone située à l'intérieur des cités historiques et dans les palmeraies. Notons que la transformation d'un '*orf* mozabite en un arrêté communal et qui est, à notre sens, un élément important, puisqu'il permet de comprendre l'articulation entre l'auto-

organisation du Mzab et l'appareil administratif algérien et cela dans un contexte où le droit est revendiqué comme monopole de l'État. Ce constat nous amène à donner une appréciation de la situation. Cette collaboration — entre assemblées traditionnelles et État — s'explique, probablement, par le fait que le 'orf de construction n'est pas un domaine de conflit entre le pouvoir officiel et le pouvoir coutumier¹³. D'autant plus que le 'orf ne couvre qu'une partie de la ville de Ghardaïa : l'ancien *ksar*, la palmeraie et les ouvrages hydrauliques traditionnels. Cela d'une part ; d'autre part, et selon les dires de nos enquêtés, les services d'urbanisme et de construction enregistrent un manque dans la réglementation traitant des anciens tissus (les *ksour*).¹⁴ Ce qui fait qu'en cas de conflit à l'intérieur du *ksar*, le juge ne parvient pas à trancher la question puisque la loi reste muette. De ce fait, nous pouvons considérer le 'orf de la construction au M'Zab comme une coutume en marge de la loi ou plutôt surrogatoire. Par ailleurs, l'existence d'une institution – les *oumanas* — encore active et qui met la pression de façon continue sur les autorités locales, fait que celles-ci prennent en considération le 'orf de la construction. Nous nous référons sur ce point aux témoignages unanimes des *oumanas* de Ghardaïa, détaillés dans les pages précédentes. Ce qui est d'ailleurs confirmé par le fait que seul le 'orf de Ghardaïa a été approuvé par la commune à l'exception des autres villes. Ce qui nous laisse penser que le poids de l'institution des *oumanas* a joué un rôle crucial.

Bibliographie

Assamaoui, S. (2008), *les azzabas : leur rôle dans la société ibadite du M'Zab*, Matba'at al fenoun al jamila, Alger, (Texte en langue arabe).

¹³ Le droit coutumier peut être toléré dans des questions d'ordre privé, problèmes familiaux, de construction, partage des eaux atteste l'*amin 'arsh* de Ghardaïa. Car pour ces questions les gens préfèrent faire appel aux *oumanas* plutôt qu'à la justice qui risque de faire sortir le problème du cercle intime (familial) et impliquer des étrangers dans des sujets qui peuvent toucher à la réputation de la famille, de la '*achira* ou même de tout un *ksar*. Mais cela ne semble pas être la seule raison. Car, parmi les raisons qui amènent les gens à avoir recours à la coutume est la souplesse de son application. Une **souplesse qui manque au système juridique officiel. A cela s'ajoute le type de solution que propose la coutume qui vise plutôt la réconciliation et les solutions à l'amiable. Ainsi, si deux parties parviennent à s'entendre à propos d'un différend qui les opposait, cette conciliation n'invalide pas la règle juridique coutumière écrite qui s'y appliquait. En revanche**, dans le cas d'un crime par exemple, il est plus difficile pour la communauté de négliger la gravité et l'ampleur de l'acte. L'intervention, dans ces cas, des instances de l'État devient inévitable et indispensable, explique l'*amin 'arsh* de Ghardaïa.

¹⁴ Notons que les lois d'urbanisme en Algérie sont standard, généralisées sur l'ensemble du territoire national sans trop s'attacher aux particularités culturelles et climatiques des différentes régions. Ce qui semble insensé et obsolète car il n'est pas convenable d'appliquer les mêmes normes dans un village kabyle, à un *ksar* saharien, ou dans une ville du Nord.

- Bédoucha, G. (2000), « L'irréductible rural : prégnance du droit coutumier dans l'aire arabe et berbère », *Études rurales*, N° 155-156, p. 11-24.
- Capot-Rey, R. (1954), *L'Afrique blanche française, II. Le Sahara français*, Paris, Presse Universitaire.
- Chekhab-Abudaya, M. (2012), *Patrimoine architectural du Sud algérien : le « qsar », type d'implantation humaine au Sahara*, thèse de doctorat, Paris, Université Panthéon-Sorbonne.
- Chekhab-Abudaya, M. (2018), "The Use of Earth in the Construction of the Qsur in Southeastern Algeria", pp.84-103, in: Pradines, S. *Earthen Architecture in Muslim Cultures*, Leiden/Boston: Brill
- Cherifi, B. (2015), *Le M'Zab : études d'anthropologie historique et culturelle*, Paris, Ibadica.
- Côte, M. (2005), *La ville et le désert le bas-Sahara algérien*, Paris : Karthala.
- Cuperly, P. (1987), « La cité Ibadite, urbanisme et vie sociale au XIème siècle », *Awal, cahiers d'études berbères*, n° 3, p. 89-114.
- Cuperly, P. (1981), « Un document ancien sur l'urbanisme au M'Zab, institut des belles lettres arabe », extrait de la revue *IBLA*, N°148.
- Delheure, J. (1984), *Ağraw n yiwalen tumzabt t-tfransist dictionnaire mozabite-français*, Paris, Société d'études linguistiques et anthropologiques de France.
- Dray, M. (1998), *Dictionnaire français-berbère dialecte des Ntifa*, Paris/Montréal, L'Harmattan.
- Gravari Barbas, M. (dir.), (2005), *Habiter le patrimoine, enjeux - approche - vécus*, Rennes, Presse universitaire de Rennes.
- Mahrour, I. (2011), « Contribution à l'élaboration d'une typologie 'umranique' des ksour dans le Gourara », *Revue Inssaniyat*, N° 51-52, p. 197-219.
- Mercier, M. (1922), *La civilisation urbaine au M'Zab. Étude de sociologie africaine*, Alger : Émile Pfister.
- Morand, M. (1903), *Les kanouns du Mzab*, Alger, Jourdan.
- Müller, C. (2012), *Us, coutumes et droit coutumier dans lefiqhmalikite* <http://books.openedition.org/cvz/1597?lang=fr>
- Oussedik, F. (2007), *Relire les Ittifaqat*, Alger, ENAG.

Politiques linguistiques et plurilinguisme en Autriche

Rudolf de Cillia
Institut de linguistique, Université de Vienne

This paper describes the linguistic situation in Austria. The first part tries to handle a number of issues such as the languages that are used for colloquial ends, the number of their speakers along the last census, the linguistic situation in schools as well as the development of linguistic minorities. It also tries to characterize Austria as a moderately multilingual country. The second part deals with language regulations and the language policy adopted towards German, Austria's national language, as well as towards the autochthonous minorities' languages such as the Burgenland-Croatian and other minorities' languages. The paper also accommodates the policy adopted towards foreign languages. A final assessment of language policies in Austria concludes the paper.

Dans la présente contribution sur le plurilinguisme et la politique linguistique en Autriche, je traiterai d'abord la situation linguistique en Autriche (langues parlées, données statistiques, statut des langues respectives), puis après le cadre de la législation linguistique en Autriche et la(les) politique(s) linguistique(s) portant sur la langue d'Etat, l'allemand. Ensuite, je présenterai les minorités autochtones officiellement reconnues, les nouvelles minorités et finalement, l'enseignement des langues étrangères dans les écoles. Pour illustrer la situation des langues minoritaires officiellement reconnues, je prendrai comme exemple les Croates au Burgenland dont la situation est la mieux documentée en sociolinguistique.

1. La situation linguistique en Autriche

Avant d'aborder la question du plurilinguisme et de la politique linguistique, s'imposent quelques informations sur l'Autriche et sur les langues qui y sont parlées.

L'Autriche est une république démocratique et un État fédéral neutre d'Europe centrale. La Première République a été proclamée en 1919, la Deuxième en 1945. Entre 1938 et 1945, l'Autriche était occupée par l'Allemagne nazie. Un traité d'Etat, signé le 15 mai 1955 garantissait l'indépendance politique de la deuxième République et, depuis 1995, l'Autriche est membre de l'Union Européenne (UE), et

de la zone euro depuis 1999. Elle occupe une superficie totale de 83.878,99 km², avec une population totale de 8.795.073 habitants (2017) ; sa capitale est Vienne¹.

Bien que la plus grande majorité des Autrichiens et Autrichiennes soit germanophone, et que l'allemand soit, selon la Constitution, la langue nationale officielle (« langue d'Etat »), l'Autriche est, dans une certaine mesure, un pays plurilingue. Et ceci est dû à:

1. d'abord, six minorités linguistiques autochtones officiellement reconnues par la constitution: les Slovènes, les Croates, les Hongrois, les Tchèques, les Slovaques et les Roms/Sintis ;
2. ensuite, des minorités allochtones immigrées en Autriche depuis les 40 à 50 dernières années ;
3. et enfin, la minorité des sourds/ malentendants employant la langue des signes autrichienne (LSA).

Les résultats du dernier recensement de 2001² montrent qu'environ 7,1 millions, c'est-à-dire 88,6% des gens habitant en Autriche parlent l'allemand en 2001 en tant que langue courante, environ 350.000 (4,3%) parlent les langues de l'ancienne Yougoslavie (le « bosnien/croate/serbe » et le macédonien), et environ 186.000 (2,3%) les langues de la Turquie. Les langues des minorités autochtones, environ 120.000 personnes, parlent le croate, le hongrois, le slovaque, le slovène, le tchèque, le roman, soit 1,5% de la population. Environ 1% de la population vivant sur le territoire de l'Autriche parle des langues dites internationales, l'anglais, le français et l'italien.

Il n'y a pas de chiffres officiels plus récents parce que depuis 2001, il n'y a plus eu de recensement officiel de la population. Les seules données plus récentes proviennent d'une enquête menée en 2012 sur les personnes ayant entre 25 et 64 ans dans le contexte de la formation continue, dans tous les pays européens d'ailleurs (Adult Education Survey 2012, Statistik Austria 2012). Ses résultats montrent que probablement, le pourcentage des non-germanophones aujourd'hui est un peu plus élevé qu'en 2001: 5% des interviewés ont déclaré parler le turc et 8% les langues bosnien/croate/serbe. Mais il faut dire que dans cette enquête, des réponses multiples étaient possibles. De toute façon, les relations entre les différents groupes - germanophones/ minorités reconnues officiellement / nouvelles minorités restent à peu près les mêmes qu'en 2001.

La langue des signes autrichienne qui n'était pas encore reconnue officiellement en 2001 n'a pas été acceptée comme langue ; les fonctionnaires ont compté les

¹ Statistik Austria 5/7/2018

https://www.statistik.at/web_de/statistiken/menschen_und_gesellschaft/bevoelkerung/index.html

² (Statistik Austria 2002, les chiffres les plus récents accessibles).

personnes ayant indiqué la langue des signes autrichienne comme germanophones, ce qui, d'un point de vue linguistique, n'est pas du tout correct. Cette langue n'a typologiquement rien de commun avec la langue allemande. On estime le chiffre des personnes employant la LSA dans la vie de tous les jours à 10.000.

Langue courante	Taux de population	Autrichiens
Total	8.032.926	7.322.000
Allemand	7.115.780 88,58 %	6.991.388 95,48 %
Langues des minorités autochtones	119.667 1,49 %	82.522 1,13 %
Croate	19.412	19.374
Slovène	24.855	17.953
Windisch	568	567
Tchèque	17.742	11.035
Hongrois	40.583	25.884
Slovaque	10.234	3.343
Romanès	6.273	4.348
Langues de l'ancienne Yougoslavie	348.629 4,34 %	41.944 0,57 %
Bosniaque	34.857	3-306
Croate	131.307	25.820
Macédonien	5.145	1.127
Serbe	177.320	41.944
total	348.629	41.944
Langues de Turquie	185.578 2,31 %	61.167 0,84 %
Turque	183.445	60.0286.193
Kurde	2.133	1.139
Langues internationales	79.514 0,99 %	43.469 0,59 %
Anglais	58.582	33.427
Français	10.190	4.977

Italien	10.742	5065
Total	79.514	43.469
Autres langues européennes, p. ex.		
Polonais	30.598	12.699
Albanais	28.212	3.766
Roumain	16.885	4.669
Langues africaines, p.ex.		
Arabe	17.592	9.610
Langues asiatiques, p.ex.		
Persan	10.665	4.749
Chinois	9.960	5.022

Tableau 1: **Population habitant l'Autriche et langues (langue courante et nationalité - 2001)**³

Pour résumer : les chiffres du dernier recensement de 2001 et les plus récents de l'enquête AES de 2012 montrent que premièrement, l'Autriche est dans une certaine mesure un pays plurilingue et que, deuxièmement, ce plurilinguisme est plutôt dû à la présence de minorités linguistiques immigrées, et pas tellement aux minorités dites autochtones, officiellement reconnues par la loi.

Les élèves de langue maternelle autre que l'allemand, notamment dans les écoles, représentent un pourcentage de plus que 27,4% pour toute l'Autriche dans les établissements à scolarité obligatoire, ⁴ soit 241.467 élèves (écoles primaires:

³ Source : Statistik Austria, 2002.

⁴ Après l'école primaire qui dure quatre ans, les enfants choisissent à l'âge de 10 ans entre le collège (*Hauptschule*) le nouveau collège (*Neue Mittelschulen*) et l'enseignement secondaire général (*allgemein bildende höhere Schule*). Après le collège (quatre ans) les élèves peuvent suivre un enseignement polytechnique (*polytechnische Schule*) d'un an. Il existe aussi diverses écoles spécialisées (*Sonderschulen*) pour les enfants ayant des besoins pédagogiques particuliers. Ce sont les établissements à scolarité obligatoire (*allgemeine Pflichtschulen*). Après, il y a la possibilité d'une formation professionnelle dans une entreprise qui est complétée par un enseignement à l'école professionnelle (*Berufsschule*). Les écoles secondaires d'enseignement général (*AHS, allgemeinbildende höhere Schulen*) durent huit ans - de 10 à 18 ans). Après la fin du premier cycle de quatre ans, où il y a un système parallèle entre collège et AHS, l'élève peut passer dans un collège d'enseignement professionnel ou un lycée d'enseignement professionnel (*Berufsbildende Mittlere Schule - Berufsbildende Höhere Schule*). Les écoles secondaires d'enseignement général et les

27,6% ; collèges : 21,8 ; nouveaux collèges: 28,5% ; établissements spécialisés: 32,3%). Dans les lycées d'enseignement général/ AHS, il y a seulement 17,1%.

A Vienne, le pourcentage est d'ailleurs nettement plus élevé. En effet, dans tous les établissements à scolarité obligatoire, il y a 60,4% d'élèves de langue maternelle autre que l'allemand (écoles primaires: 56,3% ; collèges : 70,7% ; nouveaux collèges 68,5 %; établissements spécialisés: 57,2% ; lycées d'enseignement général: 34,7%).

	Autriche	Vienne
Ecoles primaires (Volksschulen)	90.573 (27,6%)	37.491 (56,3%)
Collèges (Hauptschulen)	13.003 (21,8%)	6.868 (70,7%)
Nouveaux Collèges (Neue Mittelschulen)	42.286 (28,5 %)	13.392 (68,5%)
Ecoles spécialisées (Sonderschulen)	4.606 (32,3%)	1.850 (57,2%)
Ecoles polytechniques (Polytechn. Schulen)	4.750 (30,0%)	1.807 (68,8%)
Etablissements à scolarité obligatoire (Allg. Pflichtschulen)	155.218 (27,4%)	61.408 (60,4%)
Lycées d'enseignement général (AHS)	34.809 (17,1%)	20.665 (34,7%)
Ecoles d'enseignement professionnel (BPS, Berufsschulen)	16.869 (13,7)*	7.782 (38,6%)*
Collèges d'enseignement professionnel (BMS)	10.874(23,9%)	4.216 (57,3%)
Lycées professionnels (BHS)	23.099 (17,1%)	8.998 (36,5%)
Centres de formation professionnelle	598 (4,9%)	354 (11,3%)
Total des écoles	241.467 (22,2%)	103.423 (47,8%)

Tableau 2: Ecoliers de langue maternelle autre que l'allemand - 2014/2015⁵

écoles secondaires d'enseignement professionnel délivrent le baccalauréat qui donne le droit d'accès à l'université.

⁵ Source : Ministère fédéral de l'Education et des Femmes 2016, BMBF 2016

Ce que nous venons de constater au sujet de la population totale en Autriche est encore plus valable pour les écoles : l'école autrichienne est décidément une école plurilingue.

Si, par contre, on considère les personnes de nationalité autrichienne, on a des chiffres nettement différents: 95,5% des citoyens autrichiens parlaient l'allemand comme langue courante en 2001. Cela montre que relativement peu d'immigrants possèdent la nationalité autrichienne ou bien, s'ils l'ont reçue, ils se déclarent germanophones sans peut-être l'être vraiment. Cela tient d'une politique de naturalisation relativement restrictive de l'Autriche. Et du fait qu'en Autriche, on n'applique pas le *jus (ius) solis* pour la nationalité mais le *jus (ius) sanguinis*: Ainsi, c'est l'origine qui compte et non le lieu où l'on est né.

Si l'on considère finalement les chiffres concernant les minorités linguistiques autochtones, on constate que les membres des six minorités ne comprennent pas plus que 1,13% des Autrichiens, soit un nombre de 82.522 personnes. Un coup d'œil sur les statistiques depuis le dernier recensement dans la monarchie austro-hongroise (tableau 3) révèle une régression spectaculaire des locuteurs depuis 1945. Une légère augmentation en 1991 dans le Burgenland et à Vienne est probablement due au changement politique après 1989 (Chute du rideau de fer).

Mais tout d'abord, on remarque une régression nette des locuteurs de toutes les langues au cours de 90 ans et surtout depuis 1945. La diminution des locuteurs du slovène est spectaculaire, ceci est dû, entre autres, à un climat politique particulièrement agressif envers la minorité dans la province de Carinthie jusqu'aux années 1990 qui permettait à des organisations slovénophobes comme le « Kärntner Heimatdienst » (Le service patriotique Carinthien) ou le « Schulverein Südmark » (L'association d'écoles du Mark du Sud) d'exercer une grande influence sur la politique locale.

Pour les Croates du Burgenland, l'assimilation se montre moins dramatique. Le nombre des Hongrois a surtout diminué entre 1910 et 1923 et ceci pour la simple raison que, jusqu'en 1920, cette province faisait partie de la Hongrie respectivement de la partie hongroise de la monarchie austro-hongroise. Après un référendum en 1920, la plus grande partie en est devenue autrichienne ce qui avait comme effet que beaucoup de Hongrois, surtout les élites, ont quitté la région pour vivre désormais de l'autre côté de la frontière austro-hongroise.

La diminution du nombre de Tchèques après 1918 et surtout après 1945 a des raisons similaires. Après la fin de la monarchie, la moitié des Tchèques a quitté la capitale pour vivre dans la nouvelle République tchécoslovaque. Malgré cela, il y avait toujours une grande communauté tchèque à Vienne pendant l'entre-deux-guerres qui maintenait beaucoup d'écoles, d'associations culturelles et sportives. Elle était particulièrement persécutée par le régime nazi, et ceci était sans doute la raison la plus importante pour la plupart des Tchèques pour quitter l'Autriche après 1945 et aller vivre dans la nouvelle République tchécoslovaque. Les chiffres sur les Slovaques d'ailleurs (et les Roms/Sintis) n'apparaissent pas dans les recensements

jusqu'en 1991 parce que ces groupes ne sont reconnus que depuis 1993. Reiterer (1996) donne un chiffre de 1.182 (dont 779 citoyens) pour les Slovaques viennois en 1991.

En regardant les statistiques, on constate qu'en 1939, il y a une augmentation nette des chiffres pour les deux minorités souffrant le plus de répression et d'assimilation, à savoir les Slovènes et les Tchèques. La raison en est que le recensement sous le régime nazi a demandé d'indiquer la « langue maternelle », non pas le « langage courant » (Suppan, 1983:19) et que des déclarations fausses étaient menacées de punitions (Suppan, 1983:52).

	Habitants de Carinthie Slovènes	Habitants du Burgenland Croates	Habitants du Burgenland Hongrois	Viennois Tchèques	Viennois Slovaques	"Roms"	Ladins au Tyrol du Sud
1910	66.463	43.633	26.225	98.461			9.300
1923	34.650	41.761	9.606	47.555			9.900
1934	24.857	40.151	8.353	28.403			
1939	43.179	36.482*	8.319*	52.275			
1951	42.095	34.427	7.669	3.438			12.600
1981	16.552	18.648	4.025	4.106			17.700
1991	13.962	19.109	4.937	6.429			18.500
2001	12.554 (-10,1%)	17.241 (-9,8%)	4.704 (-5,4%)	5.778 (-10,1%)	3.343	4.348	20.130

Tableau 3: Minorités autochtones, résultats de recensements 1910 - 2001⁶

Il faut attirer l'attention sur le fait que les recensements officiels ne donnent pas forcément des informations fiables sur l'importance effective d'un groupe minoritaire, et encore moins dans les cas, où il existe une grande pression d'assimilation de la part d'une population majoritaire sur une autre comme en Carinthie (voir Österreichische Rektorenkonferenz, 1989: 60), l'exemple du recensement de 1939 nous l'a déjà clairement montré. Les chiffres réels devraient normalement être supérieurs. L'église catholique par exemple donne des chiffres nettement plus élevés pour les Croates au Burgenland ou les Slovènes en Carinthie environ 30.000 ou 40.000 locuteurs.

⁶ D'après Suppan 1983, Österreichische Rektorenkonferenz (1989) et Statistik Austria (2002).

2. Politique/s linguistique/s en Autriche

En Autriche, des règles de politiques linguistiques fixées par la loi concernent d'une part la langue d'Etat: l'allemand, et d'autre part les minorités linguistiques autochtones. Il y a peu de réglementations concernant les nouvelles minorités allochtones.

2.1. L'allemand – la « langue d'Etat »

La plus grande disposition linguistique légale concernant l'allemand est une définition constitutionnelle: Selon l'article 8 de la Constitution, l'allemand est la langue nationale officielle de la République Autrichienne. (« L'allemand est, sans préjudices du droit fédéral établi des minorités linguistiques, la langue d'Etat de la République »).

Depuis le 1^{er} août 2000, il existe un paragraphe supplémentaire à l'article 8 de cette Constitution, concernant la protection des minorités autochtones:

«La république (l'Etat, les provinces, les communes) reconnaît sa multiplicité linguistique et culturelle, qui s'exprime dans les différents groupes ethniques autochtones. Il faut respecter, garantir et favoriser la langue, la culture, l'existence et la préservation de ces groupes ethniques».

Et, depuis le 1^{er} septembre 2005, il existe un paragraphe 3 de l'article 8 qui dit que la Langue des Signes Autrichienne est reconnue officiellement par la constitution.

« (3) La Langue des Signes Autrichienne est reconnue comme langue autonome. Les détails sont/ seront précisés par la loi. »⁷

Une deuxième précision importante concernant la langue allemande est que celle-ci est définie par la loi comme langue d'enseignement officielle dans les écoles autrichiennes (exception faite des réglementations pour les minorités autochtones).

Depuis 1998, il existe en droit autrichien sur la nationalité des précisions concernant des connaissances d'Allemand. Jusqu'en 2006, les demandeurs de la

⁷ Bundesverfassung Art. 8 :

- (1) Die deutsche Sprache ist, unbeschadet der den sprachlichen Minderheiten bundesgesetzlich eingeräumten Rechte, die Staatssprache der Republik.
- (2) Die Republik (Bund, Länder und Gemeinden) bekennt sich zu ihrer gewachsenen sprachlichen und kulturellen Vielfalt, die in den autochthonen Volksgruppen zum Ausdruck kommt. Sprache und Kultur, Bestand und Erhaltung dieser Volksgruppen sind zu achten, zu sichern und zu fördern.
- (3) Die Österreichische Gebärdensprache ist als eigenständige Sprache anerkannt. Das Nähere bestimmen die Gesetze. (Source: Rechtsinformationssystem der Republik Österreich)

nationalité autrichienne, les immigrants donc, devaient faire preuve de leurs connaissances de la langue allemande, pour obtenir la nationalité autrichienne, sous forme de «connaissances de langue allemande correspondant aux conditions de vie»⁸. (Note sur la loi de la nationalité du 8 juillet 1998). Entre 2006 et 2011, on leur demandait des connaissances de la langue allemande au niveau A2 du cadre européen commun de référence pour les langues (CECRL); depuis juillet 2011, les candidats à la nationalité autrichienne sont obligés de faire preuve de connaissances d'allemand au niveau B1. Le cadre de référence a six niveaux: A1, A 2; B1, B2 ; C1, C2 ; le dernier comprenant des connaissances d'une langue quasiment au niveau d'un locuteur natif.

Finalement, dans «la loi des étrangers» («Fremdengesetz»), il y a des règlements législatifs pour des immigrés venant de tiers pays ; donc de pays qui ne sont pas membres de la CE ni de l'Association Européenne de Libre-Echange (AELE) comme la Turquie, la Serbie, l'Ukraine ou aussi le Maroc. Depuis le premier juillet 2011, ces immigrés venant de tiers pays, doivent passer un examen au niveau A1 du cadre de référence du Conseil de l'Europe avant d'entrer en Autriche (sauf bien sûr en tant que touriste). Au bout de deux ans de séjour en Autriche, il faut passer un examen d'allemand au niveau A2. Et pour avoir un permis de séjour de durée illimitée, il faut passer un examen d'allemand au niveau B1 du cadre de référence dans un délai de 5 ans.

Une dernière loi sur la langue allemande est à mentionner. Elle concerne la variété autrichienne de la langue allemande en tant que langue pluricentrique. La théorie du pluricentrisme stipule que la langue allemande a trois variétés standards équivalentes, l'allemand allemand, l'allemand suisse et l'allemand autrichien. Ce dernier est quasiment protégé à l'intérieur de l'Union Européenne. Il s'agit du «protocole N° 10» ajouté au traité d'accès de l'Autriche à la Communauté Européenne datant de 1994. D'après cette loi, qui fait pour ainsi dire partie de la Constitution de la Communauté Européenne, 23 mots de l'allemand Autrichien («Austriacismes») sont jugés égaux devant la loi aux mots correspondants de l'allemand d'Allemagne (par ex. Erdäpfel - Kartoffel pour pommes de terre ou Marille -Aprikose pour abricot, Karfiol – Blumenkohl pour chou fleur).

A part cela, il n'existe d'ailleurs pas d'autre disposition linguistique légale concernant l'allemand. Ainsi il n'y a pas de réglementation générale concernant le droit du consommateur, qui garantisse que le client autrichien ait droit à une description du produit ou à une notice d'emploi en allemand, à l'exception de quelques réglementations concernant des jouets pour enfants. De même, il n'existe aucune réglementation pour les médias ni de quota, qui prévoit l'émission d'un certain pourcentage de productions autrichiennes à la télévision et à la radio, à l'instar d'autres pays européens comme la France ou la Suède. D'où la prédominance de la musique anglo-américaine à la radio autrichienne.

⁸ « den Lebensumständen entsprechende Kenntnisse der deutschen Sprache ».

2.2. Fondements constitutionnels de la politique linguistique des minorités autochtones

Historiquement, la protection des minorités linguistiques est relativement récente, et les fondements idéaux d'une protection étatique des minorités ont été élaborés surtout pendant la monarchie autrichienne (Haarmann, 1993: 110). Ils sont stipulés notamment dans l'article 19 de la constitution du 21 décembre 1867. Les dispositions légales de la protection des minorités sont également définies dans le Traité d'Etat de Saint-Germain de 1919 (articles 62 à 69).

Les deux lois fondamentales sur la protection actuelle des minorités autrichiennes sont l'article 7 du «Traité d'Etat de 1955» et la «loi sur les groupes ethniques» de 1976.

L'article 7 du Traité d'Etat du 15 mai 1955 détermine dans le paragraphe 1, que « les ressortissants autrichiens de la minorité slovène et croate en Carinthie, dans le Burgenland et au Steiermark (...) jouissent des mêmes droits et donc des mêmes conditions de vie que tous les autres ressortissants autrichiens, y compris le droit d'organisation, de rassemblement et de presse dans leur propre langue ». Le paragraphe 2 décrète «le droit à l'enseignement élémentaire en langue slovène ou en croate et un nombre proportionnel de leurs propres collèges et lycées». Le paragraphe 3 fixe l'autorisation de la langue slovène et croate en plus de l'allemand en tant que langue administrative sur le territoire plurilingue et la promesse d'inscriptions topographiques dans les deux langues sur le territoire. Le paragraphe 4 détermine la participation égale aux institutions culturelles, administratives et judiciaires. Et le paragraphe 5 enfin demande « d'interdire l'activité d'organisations qui visent à prendre les particularités et les droits de la population croate ou slovène en tant que minorité ». (Österreichisches Volksgruppenzentrum, vol. 1: 25).

L'article 7 du traité d'Etat évite d'ailleurs sciemment l'introduction de quota concernant l'autorisation des droits des minorités - la Yougoslavie en tant qu'Etat protecteur des Slovènes n'aurait pas accepté une réglementation pareille. Cela révèle les comptes rendus des négociations pour le traité d'État. L'administration et le ressort juridique de Carinthie, du Burgenland et du Steiermark avec la population slovène, croate ou mixte apparaissent dans le traité comme dispositif territorial.

Ce principe de quota (principe du nombre) introduit en effet *la loi sur les groupes ethniques de 1976*, que le gouvernement autrichien considère comme loi exécutive de l'article 7. Il a en effet longtemps été refusé par une partie des représentants des minorités, car considéré comme anticonstitutionnel. Volksgruppe - groupe ethnique - est d'ailleurs aussi le terme officiel en Autriche pour les minorités linguistiques⁹.

⁹ Le terme "groupe ethnique" pour « minorité » dans la législation est une particularité autrichienne (voir de Cillia, 2014).

Selon cette loi, les inscriptions sur les panneaux topographiques dans les deux langues ne seraient utilisées que dans les territoires, dans lesquels 25% de la population appartiennent à la minorité. Et dans la réglementation linguistique administrative, seuls seraient pris en compte les territoires, dans lesquels 20% de la population appartiennent au groupe ethnique. Après des décennies de discordes sur ce sujet, il a finalement été trouvé une solution à ce problème en 2011: dans toutes les communes où il y a au moins 17,5% de population slovénophone, la loi sur les inscriptions topographiques bilingues sera appliquée. De toute façon, des fonctionnaires et des juges bilingues ne sont pas prévus, les bilingues ont seulement droit à la mise à disposition d'un interprète ou d'une traduction sur demande.

La loi sur les groupes ethniques prévoit aussi la mise en place de conseils de groupes ethniques («Volkgruppenbeiräte»), si on traduit littéralement. Ce sont des commissions de conseils pour chaque groupe ethnique, à l'occasion de quoi les minorités hongroise et tchèque ont été explicitement mentionnées et, par la suite, officiellement reconnues. La coopération des groupes ethniques avec le gouvernement est la condition pour que chaque groupe ethnique puisse jouir d'un encouragement financier de la part de l'Etat.

Une représentation politique propre aux minorités (par exemple au niveau du conseil régional ou national comme en Italie pour les Germanophones ou les Ladins ou dans le Schleswig Holstein pour les Danois) ou bien une représentation à la chambre des députés ou au parlement ne sont pas prévues par la loi assez restrictive en Autriche.

En ce qui concerne *la politique de la langue d'enseignement à l'école*, il y a en Carinthie pour la minorité slovène et dans le Burgenland pour les minorités croate et hongroise une loi à part sur l'enseignement, la loi sur l'enseignement des minorités de Carinthie (BGBl¹⁰ 1959/101 dans la version du BGBl 1988/326 et 1990/420) et la loi sur l'enseignement des minorités du Burgenland (BGBl 1994/641). Pour les Viennois Tchèques, les Slovaques, les Hongrois, les Roms (Gitans), il n'y a pas de réglementation officielle sur la langue d'enseignement.

La loi actuelle sur l'enseignement, avec certaines différences en Carinthie et dans le Burgenland repose en principe sur les réglementations suivantes: dans les quatre années de l'école primaire, les deux langues sont utilisées comme langues d'enseignement, il y a donc un enseignement bilingue. Dans l'enseignement secondaire, l'Autriche possède un double système (collège et lycée): au collège la langue minoritaire est uniquement proposée comme matière optionnelle, au choix avec l'anglais - c'est pour cela que le croate et le slovène sont rarement choisis en option. Il y a un seul collège bilingue à Gross Warasdorf/ Veliki Borištof dans le Burgenland. Parmi les lycées, il y a un lycée à Klagenfurt/ Celovec où le slovène

¹⁰ BGBl = Bundesgesetzblatt; journal officiel qui documente toutes les lois adoptées au parlement autrichien.

est la langue d'enseignement, une école de commerce bilingue à Klagenfurt et un lycée bilingue ou trilingue (avec l'allemand, le croate et le hongrois comme langues d'enseignement) à Oberwart/ Felsőőr/ Borta au Burgenland. Seulement pour les élèves de ces écoles, une socialisation bilingue ininterrompue est possible. Pour les Viennois tchèques, Slovaques, Hongrois, les Roms et Sintis, il n'y a donc pas de réglementation officielle de la langue d'enseignement. Mais les Tchèques maintiennent une école privée à Vienne nommé d'après le grand pédagogue tchèque Jan Comenius (L'école Komensky) qui offre des classes de la maternelle jusqu'au baccalauréat pour les Tchèques et les Slovaques autrichiens. Pour les Roms, il existe surtout le problème que la variété autrichienne de leur langue n'est pas une langue standard. Il n'y a que quelques années qu'on a commencé à l'université de Graz, à décrire et à documenter systématiquement le « Burgenland Roman » comme dénomment les membres de cette minorité leur langue.

Comme on l'a déjà signalé, la langue des signes autrichienne («Österreichische Gebärdensprache») est reconnue par la constitution depuis 2005. Mais il n'y a pas encore de conséquences pratiques de cette reconnaissance officielle. Ce qui existe, c'est le droit de consulter un/e interprète payé/e par l'Etat devant le tribunal. Mais il n'existe pas encore de réglementation systématique dans le système scolaire concernant ce langage minoritaire. Des mesures éducatives sont fixées dans le cadre du système scolaire pour les handicapés et visent l'apprentissage de la parole. Des modèles bilingues, réclamés depuis longtemps par la communauté des sourds et, comme c'est le cas depuis longtemps en Suède à titre d'exemple, ces modèles n'existent que sous une forme expérimentale.

Il est intéressant d'examiner le cas d'une langue minoritaire autochtone: le croate au Burgenland.

Les Croates burgenlandais/Gradišćanski Hrvati, des paysans de Croatie, de Slavonie et du Nord de la Bosnie se sont établis entre 1533 et 1585 en Slovaquie, en Basse-Autriche et dans le Burgenland actuel. Au début du 17^{ème} siècle, on estimait que 120 000 Croates vivaient dans 200 villages environ. Ces communautés, relativement fermées à l'origine, deviennent au cours des siècles des îlots linguistiques. Aujourd'hui encore, il reste 65 de ces villages qui se répartissent sur l'ensemble du Burgenland à l'est de l'Autriche. Grâce à une structure sociale et économique paysanne, ces îlots linguistiques relativement fermés ont favorisé pendant longtemps la préservation de la minorité.

Le Burgenland et la Croatie ne sont pas des pays frontaliers et la séparation géographique du pays d'origine mène à une distinction très nette du croate burgenlandais de celui de la Croatie. Il s'agit d'une part d'un développement différent de la grammaire, d'une conservation d'archaïsmes et de la formation de néologismes sur le modèle des langues de contact, l'allemand et le hongrois. Le croate burgenlandais moderne standard s'est d'ailleurs développé ces dernières décennies seulement.

Les chiffres du recensement de 2001 indiquent 17.2041 croatophones dans le Burgenland auxquels, il faut ajouter à peu près 6500 de Vienne. Par contre, d'autres sources (Holzer/Münz,) indiquent qu'environ 9% de la population du Burgenland (environ 270.000) parle le croate, soit 22.900 Burgenlandais qui l'emploient activement et 1600 qui le comprennent, et d'autres même de 40.000 Croates dans le Burgenland, soit un pourcentage d'environ 15 % de la population Burgenlandaise.

L'emploi en public des langues minoritaires dans le Burgenland est tout à fait usuel et non réprouvé. Cependant, la langue est prépondérante dans le cadre de la famille et de la religion. Il y a actuellement dans le Burgenland 29 paroisses où la langue croate est employée comme langue du service religieux et 8 paroisses «bilingues» (dans 15 communes majoritairement croatophones !). On constate une connaissance relativement importante du croate également chez les représentants de la vie publique. Lorsque l'on pose des questions sur l'emploi du croate dans des domaines spécifiques, il en ressort l'image suivante : 61% des croatophones utilisent leur langue dans leur commune; 63,5% à l'église; 39,8% sur leur lieu de travail ; 61% en famille (Holzer et Münz 1993b). Il est vrai que l'utilisation du croate à l'écrit est presque insignifiante: seulement 15% écrivent des lettres exclusivement en croate, une personne sur deux compte en allemand, deux tiers prennent des notes uniquement en allemand (OGM 1994 :13). En ce qui concerne les médias, il faut mentionner que 24% des croates prétendent n'utiliser aucune sorte de médias en croate. Cependant, le choix des émissions radiophoniques et télévisées publiques est assez restreint: environ 45 minutes d'émission par jour à la radio régionale et 30 minutes une fois par semaine à la télévision régionale. Peu de personnes s'intéressent aux médias de la Croatie accessibles par le câble car les Croates du Burgenland refusent cette variété du standard. Toujours est-il que la portée des émissions de radio de la radiotélévision autrichienne, l'ORF s'élève à presque 71%, tandis que celle des émissions télévisées en croate à 59%.

Des symptômes d'un processus d'assimilation linguistiques se trouvent dans la communication au sein de la famille : D'après Holzer et Münz (1993)23% des croatophones ne parlent pas croate avec leur partenaire, même s'ils comprennent tous les deux cette langue minoritaire. En ce qui concerne la communication parent-enfant, on peut constater que plus du tiers des parents croatophones interrogés (35%) ne transmettent aucune connaissance du croate à leurs enfants. Par conséquent, le sondage de l'OGM (1994) montre un recul très net dans l'emploi de la langue entre les différentes générations. L'allemand l'emporte déjà comme langue familière dans la communication avec les enfants. Dans leur propre enfance, 77% parlaient croate, 45% d'entre eux parlent encore croate avec leur partenaire et un peu plus que 26% avec leurs enfants. Ce résultat correspond aussi au vieillissement de la communauté : chez les Croates, 9% ont moins de 15 ans, contre 21% parmi les germanophones, le pourcentage des retraités est excessif (28 % en comparaison à 19 %, OGM 1994: 24).

Malgré cela, une étude parue il y a 20 ans (Holzer/Münz, 1993) dresse un bilan positif: «Dans l'ensemble, l'emploi de la langue de la communauté linguistique croate dans des dimensions approximativement égales dans les domaines de l'administration, de l'église et de la famille laisse voir une forte interconnexion dans l'emploi de la langue au quotidien.» (Holzer/Münz, 1993:36).

2.3. Politique linguistique et nouvelles minorités

Il n'y a pas grand chose à dire sur la politique linguistique à l'égard des minorités linguistiques immigrantes officiellement non reconnues, excepté bien sûr les réglementations demandant des immigrés des connaissances d'allemand déjà mentionnées ci-dessus. A part cela, il n'y a pas de réglementations légales qui garantissent les droits linguistiques (par exemple devant les fonctionnaires et l'administration, etc.).

Pour les écoles, par contre, il y a des mesures pour les enfants des immigrés. Les écoliers «de langue maternelle autre que l'allemand» comme l'indique le terme officiel sont considérés, pendant deux ans au maximum comme écoliers exceptionnels ; ensuite, on attend d'eux en principe, que leurs connaissances en allemand soient identiques à celles des locuteurs allemands.

Dans les écoles à enseignement obligatoire (écoles primaires, collèges), il y a des enseignants supplémentaires pour aider ces élèves, à cet effet, trois mesures légales sont prévues:

- 1) L'enseignement en langue d'Etat allemande obligatoire (à raison de 12 heures par semaine, l'allemand est enseigné ou bien en commun avec les germanophones ou bien en petits groupes sous forme d'option) ;
- 2) Cours optionnel en langue maternelle à raison de 3 à 6 heures par semaine, environ un quart des écoliers choisissent cette possibilité), 25 langues différentes sont enseignées.
- 3) Et l'approche "apprentissage interculturel" dans toutes les matières.

Dans les lycées, ces mesures devraient en principe être appliquées aussi, mais en pratique, elles se limitent à deux heures d'allemand par semaine comme langue étrangère. Deux heures de cours par semaine en langue maternelle sont proposées aussi, mais très rarement réalisées, surtout à Vienne.

2.4. Politique linguistique et enseignement des langues étrangères

Pour compléter cette image de la politique linguistique en Autriche, il est opportun de fournir quelques informations sur l'enseignement des langues étrangères dans les écoles autrichiennes. Tout d'abord, il faut dire que les chiffres détaillés les plus récents datent de l'année scolaire 2004-2005 (Tableau 4).

En ce qui concerne les écoles, signalons que dans les dernières décennies, il y avait surtout un changement essentiel dans le curriculum: l'enseignement d'une langue étrangère (LE) est, depuis l'année scolaire 1985-86, obligatoire pour tout élève autrichien de sorte qu'aucun jeune ne quitte l'école sans avoir appris au moins une langue étrangère.

Langue	École primaire VS	Collège HSNMS	Lycées d'enseignement général (10-14ans)AHS-U	Lycées d'enseignement général (15-18ans)AHS-O	Ecoles d'enseignement professionnel BPS	Collège d'enseignement professionnel BMS	Lycées d'enseignement professionnel BHS
Anglais	97,66	99,66	99,78	98,95	98,06	97,38	97,86
Français	1,1%	3,72	20,69	56,48	9,68	3,37	29,67
Italien	0,98	3,40	3,37	23,62	0,34	3,98	18,08
Russe	0,01	0,00	1,17	2,26	--	0,02	0,62
Espagnol	0,06	0,05	3,96	16,23	--	0,06	4,55
Croate	0,5	0,12	0,28	0,22	--	0,10	0,09
Slovaque	0,16	0,05	0,01	0,01	0,05	--	---
Slovène	0,77	0,08	--	0,16	--	0,03	0,60
Tchèque	0,31	0,17	0,10	--	0,06	0,27	0,63
Hongrois	0,28	0,12	0,46	0,17	--	0,39	0,27
Autres	0,27	0,44	0,09	0,26	--	0,23	0,23

Tableau 4: Enseignement de langues étrangères en pourcentage du total des élèves -
année scolaire 2004/2005

Depuis 2002-2003, la première LE est obligatoirement enseignée à partir du début de la scolarité – dans les 4 premières années (11^e – 8^e), il s'agit de 01 heure par semaine, intégrée dans l'enseignement des autres matières. L'anglais, le français, l'italien et toutes les langues des pays voisins et des minorités autrichiennes peuvent être offertes – en réalité, c'est surtout l'anglais qui est choisi et offert comme les statistiques du tableau 4 le montrent, 1% des élèves à peu près apprend le français.

A partir de la 7^e (5^e année de la scolarité), la première langue étrangère est enseignée comme matière distincte, en 7^e et 6^e à raison de 04 heures par semaine, et après, 3 heures par semaine jusqu'au baccalauréat. Il n'y a pas d'autre langue vivante obligatoire pendant la scolarité obligatoire (15 ans), sauf au lycée long où il y a le choix entre le latin et une langue vivante à l'âge de 13 ans, dans la 7^e année de la scolarité. A partir de la 3^e, donc la 9^e année, il y a dans la plupart des lycées, surtout les lycées généraux, une deuxième langue obligatoire, à partir de la seconde, une troisième langue peut être choisie comme matière facultative obligatoire.

Si l'on regarde les statistiques du tableau 4, on voit très bien que c'est surtout l'anglais qui est appris par tous les élèves autrichiens dans tous les établissements scolaires différents, le français et les autres langues (l'italien, l'espagnol, le russe) jouent un certain rôle au premier cycle du lycée entre 10 et 14 ans, et un rôle plus important dans le second cycle des lycées. Les langues minoritaires autrichiennes (le croate, le hongrois, le slovaque, le slovène et le tchèque) jouent un rôle inférieur (taux de moins de 1%). De toute façon, le français est la deuxième langue étrangère en Autriche, mais il n'est enseigné de façon importante qu'après l'âge de 14 ans, comme d'ailleurs toutes les autres langues, à l'exception de l'anglais.

Cela ne correspond d'ailleurs pas aux recommandations de l'Union Européenne dans « L'objectif de Barcelone L1 plus 2 ». Celle-ci propose déjà dans le *Livre blanc sur l'éducation et la formation: Enseigner et apprendre. Vers la société cognitive* l'apprentissage d'au moins deux langues autres que la langue maternelle durant la scolarité obligatoire pour sauvegarder le plurilinguisme européen. Et bien que la diversification linguistique soit un des principes sans cesse répété dans des déclarations politiques, la politique linguistique autrichienne favorise en pratique surtout l'enseignement de la « lingua franca » anglais. C'est un fait d'ailleurs souvent critiqué par les experts de politique linguistique et de didactique de langues.

Conclusion

L'Autriche est dans une certaine mesure un pays plurilingue. Il y a sept minorités linguistiques reconnues officiellement par la constitution, et plusieurs groupes linguistiques immigrés ces dernières décennies en Autriche. La politique linguistique autrichienne par contre est plutôt engagée dans un concept monolingue - la langue officielle allemande est au centre. La politique linguistique à l'égard des minorités autochtones en Autriche leur accorde des droits assez larges - mais en pratique, le plurilinguisme autochtone est moins bien encouragé.

En outre, on constate une diminution importante, non seulement due à la volonté des minorités à s'assimiler, mais aussi à une politique linguistique restreinte : il y a des réglementations linguistiques insuffisantes dans l'enseignement et des réglementations linguistiques administratives restreintes. Un exemple en est le débat sur les panneaux bilingues topographiques en Carinthie où il a fallu plus

d'une cinquantaine d'années pour trouver une solution (1955 – 2011). Et si on compare la situation en Autriche à celle du Tyrol du Sud, et non pas celle du côté germanophone, mais du côté de la minorité des Ladins, on peut remarquer qu'une politique linguistique favorable aux minorités permet une évolution complètement opposée. Lors du dernier recensement de la Monarchie austro-hongroise en 1910, environ 74.000 Slovènes furent recensés en Carinthie et 9.000 Ladins au Tyrol du Sud. En 2001, les proportions se sont inversées: environ 12.500 Slovènes furent recensés en Carinthie contre 20.130 Ladins au Tyrol du Sud. En principe, le slovène aujourd'hui n'est parlé que dans le milieu religieux et familial, le ladin, lui, est utilisé aussi en public. L'Autriche s'entend comme puissance protectrice des minorités linguistiques au Tyrol du Sud.

De l'autre côté, l'importance de la langue d'Etat est de plus en plus renforcée, bien que l'image officielle de la nation autrichienne soit celle d'une nation d'Etat/consensuelle (Ernest Renan) pour laquelle la langue commune ne joue qu'un rôle secondaire. Ces tendances existent surtout dans le contexte de la migration. Les immigrés venant de pays tiers sont obligés d'apprendre l'allemand et de passer des examens d'allemand sous peine de perdre leur carte de séjour.

Et pour finir, l'enseignement des langues étrangères a connu un grand progrès ces dernières décennies. Chaque Autrichien qui quitte l'école a appris au moins une langue étrangère à un niveau assez élevé, et c'est dans la grande majorité des cas l'anglais. Mais pour atteindre le but de l'Union Européenne « L1 plus 2 », ce qui veut dire que tous les jeunes en Europe devraient apprendre deux langues étrangères pendant la scolarité obligatoire, il faut encore faire de grands efforts en Autriche.

Bibliographie

BMBF, Hg. (2016), *SchülerInnen mit einer anderen Erstsprache als Deutsch. Statistische Übersicht Schuljahre 2008/09 bis 2014/2015*. Informationsblätter zum Thema Migration und Schule Nr. 2/ 2015-16. Wien: BMBF.

Bundeskanzleramt (ed.), *Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich (BGBl)* (1945ff). Wien.

de CILLIA, Rudolf (1998), *Burenwurscht bleibt Burenwurscht: Sprachenpolitik und gesellschaftliche Mehrsprachigkeit in Österreich*. Klagenfurt/ Celovec.

de CILLIA, R./MENZ, F./DRESSLER, W.U./CECH, P. (1998): «Linguistic Minorities in Austria». Dans: BRATT PAULSTON, C./ PECKHAM, Donald (1998) (eds): *Linguistic Minorities in Central and Eastern Europe*. Clevedon u.a. (Multilingual Matters), 18-36.

de CILLIA, Rudolf (2007), «La place du croate parmi les autres langues d'Autriche». In: Alain Viaut (ed): *Variable territoriale et promotion de langues minoritaires*. Pessac: MSHA, 195-209.

de CILLIA, Rudolf/ KRUMM, Hans-Jürgen (2010), «Fremdsprachenunterricht in Österreich.» In: *sociolinguistica* 24/ 2010, 153-169.

- de CILLIA, Rudolf (2012), «Migration und Sprache/n. Sprachenpolitik – Sprachförderung – Diskursanalyse.» In Heinz Fassmann/ Julia Dahlvik (Hg.), *Migrations- und Integrationsforschung – multidisziplinäre Perspektiven. Ein Reader. 2., erweiterte und überarbeitete Auflage* Göttingen, V & R unipress, 185-212.
- DE CILLIA, Rudolf / VETTER, Eva (Hrsg.)(2013), *Sprachenpolitik in Österreich 2011- eine Bestandsaufnahme*. Frankfurt/Main, Peter Lang.
- de CILLIA, Rudolf /HALLER, Michaela (2013), «Englisch und? Vorschulisches und schulisches Sprachenlernen in Österreich.» In DE CILLIA, Rudolf / VETTER, Eva (Hrsg.) *Sprachenpolitik in Österreich 2011- eine Bestandsaufnahme*. Frankfurt/Main, Peter Lang. 142-174.
- de CILLIA, Rudolf (2014), «Les notions désignant les langues minoritaires en Autriche (Volksgruppensprache, Minderheitensprache, ...), approche sociolinguistique.» In Busquets, Joan/ Platon, Sébastien/ Viaut, Alain (dir.): *Identifier et catégoriser les langues minoritaires en Europe occidentale*. 291-307.
- Europäische Kommission (1995/1996), *Lehren und Lernen. Auf dem Weg zur kognitiven Gesellschaft*, Luxemburg.
- FISCHER, Gero/ DOLESCHAL, Ursula (2013), «Von Minderheitensprachen zu Nachbarsprachen – Die Rolle der Minderheitensprachen in Österreichs Bildungswesen 2011.» In de Cillia/ Vetter 2013, 68-93.
- HAARMANN, Harald (1993). *Die Sprachenwelt Europas. Geschichte und Zukunft der Sprachnationen zwischen Atlantik und Ural*, Frankfurt/New York, Campus.
- HOLZER, W./MÜNZ, R. (Hrsg.) (1993a), *Trendwende? Sprache und Ethnizität im Burgenland*. Wien.
- HOLZER, W./MÜNZ, R. (1993b), «Landessprachen, Deutsch, Kroatisch und Ungarisch im Burgenland». In HOLZER/MÜNZ (1993a), 19--86.
- OGM (1994), *Untersuchung Kroaten im Burgenland*. Wien, manuscrit non publié.
- OGM (1996), *Zielgruppenanalyse Kroaten im Burgenland*, manuscrit non publié.
- Österreichische Rektorenkonferenz (1989), *Lage und Perspektiven der Volksgruppen in Österreich* (Bericht der Arbeitsgruppe). Wien.
- Österreichisches Volksgruppenzentrum (éd.) (1993ff), *Österreichische Volksgruppenhandbücher* vol. 1 - 10. Klagenfurt/Celovec.
- Rechtsinformationssystem (RIS) der Republik Österreich, <http://www.ris.bka.gv.at>
- REITERER, A. (1996), *Kärntner Slowenen, Minderheit oder Elite? Neuere Tendenzen der ethnischen Arbeitsteilung*. Klagenfurt/Celovec, Drava.
- Statistik Austria (2002), *Volkszählung 2001. Hauptergebnisse I – Österreich*.
- Statistik Austria (2012), *Erwachsenenbildungserhebung 2011/2012* (Adult Education Survey),
- SUPPAN, A. (1983), *Die österreichischen Volksgruppen. Tendenzen ihrer gesellschaftlichen Entwicklung im 20. Jahrhundert*. Wien.

Standard Amazigh terminology implantation: Assessment of IRCAM's experience in light of Bhreathnach (2011)'s best-practice model for terminology planning¹

Khalid ANSAR
IRCAM

Au cours du processus de préparation des ressources terminologiques au sein de l'unité d'études et de recherche du lexique du CAL, bien des problèmes ont été observés. Parmi les plus délicats, on peut citer la résistance des usagers à la terminologie amazighe standard. Un examen minutieux de la littérature montre, néanmoins, que ce phénomène n'est pas spécifique à la terminologie amazighe standard mais, imprègne la terminologie de nombreuses autres langues. Il s'agit d'un phénomène connu dans d'autres expériences.

L'intérêt de la présente étude est d'aborder ce problème en examinant de près la littérature sur la planification terminologique et l'implantation. Parmi les différentes approches abordées dans cet article, l'approche de Bhreathnach (2011), surnommée le modèle des meilleures pratiques pour la planification terminologique. Cette approche a le mérite d'offrir un certain réconfort empirique. Le point central de l'approche de Bhreathnach consiste en l'idée de la planification terminologique en tant que phénomène socioterminologique. L'analyse des attitudes, représentations, sentiments, etc. des utilisateurs est essentielle au succès de la planification et de l'implantation de la terminologie. Par rapport aux approches précédentes, l'approche de Bhreathnach présente des avantages exceptionnels. Le premier est le fait qu'elle insiste sur l'implication des utilisateurs de terminologie dans les différentes étapes de la planification terminologique. Le second réside dans le fait que l'implantation ne doit pas être considérée comme une étape parmi les différentes étapes de la planification linguistique. Selon l'auteur, tous les aspects et toutes les étapes de la planification terminologique doivent servir à un seul objectif, à savoir l'implantation de la terminologie. L'objectif principal de cet article est d'évaluer les pratiques terminologiques de l'IRCAM, et de voir à quel point elles sont conformes au modèle des meilleures pratiques pour la planification terminologique avancé par Bhreathnach (2011).

¹ Many thanks are due to Karim Bensoukas for having accepted to read and edit this paper. The views and opinions expressed in this paper are those of the author, and any shortcomings of analysis or interpretation rest solely with him.

Introduction

Since IRCAM (short for Institut Royal de la Culture Amazighe (The Royal Institute for Amazigh Culture)) was founded in 2001, huge efforts have been undertaken to revitalize the Amazigh language in Morocco through a number of steps. Chief among these steps is the ongoing process of standardization of the different Moroccan Amazigh varieties into a single standard Amazigh language. The Language Planning Centre of IRCAM (CAL) has been charged with this responsibility through its Grammar and Lexicon units of studies and research. Interestingly, the endeavors made in the CAL have been translated into a whole range of grammatical and terminological works, whose primary goal is to facilitate the introduction of Standard Amazigh in a number of domains, such as the education and media systems.

Along the process of preparing terminological resources in the Lexicon Unit of Studies and Research, a complex assortment of issues has been observed. Of tremendous importance among these issues is the resistance of Amazigh users to Standard Amazigh terminology (see Ansar (2013)). Close scrutiny of the literature, nonetheless, evinces that this phenomenon is not an oddity of Standard Amazigh terminology but pervades the terminology of many other languages. Resistance to terminology is a worldwide phenomenon. The point of interest in this work is to accommodate this issue by casting a close look at the literature on terminology planning and implantation. Of the various approaches given a handle in this paper, Bhreathnach's (2011) approach, dubbed the best-practice model for terminology planning, offers some empirical solace. The core point in Bhreathnach's account is that terminological planning is a socioterminological phenomenon. Under her approach, analyzing the users' attitudes, representations, feelings, etc. is essentially needed to achieve successful terminology planning and implantation. Compared to the previous approaches, Bhreathnach's approach exhibits outstanding advantages. The first is the fact that she insists on the involvement of terminology users in the different steps of terminology planning. The second is that implantation should not be viewed as one stage among the different stages of language planning. According to her, all aspects and stages of terminology planning should serve one single end, i.e. the implantation of terminology.

The remainder of this paper is organized as follows. The first section provides an overview of the efforts undertaken to revitalize and plan Amazigh in Morocco along with IRCAM's experience in terminology planning. The second section attempts a close look at the notion of implantation in the literature of terminology, the conditions of terminology acceptance, and the deficiencies that befall the concept of implantation in previous terminology works. It also tries to flesh out an interesting approach conceived by Bhreathnach (2011) where implantation is construed as a result of an overall terminology planning procedure that extends from the preparation stage until the modernization and maintenance stage. The section also offers the research design and the data collection and analysis

procedures followed in evaluating IRCAM's terminological planning practices. The final section casts a close evaluative look at the different terminology planning stages undertaken in IRCAM along the underpinnings of Bhreathnach's best-practice model of terminology planning. The central thrust of the section is to consider how far the practices carried out in the CAL are in fine accord with the steps set out in Bhreathnach's model.

1. IRCAM's experience in terminology planning

The central goal of this section is to provide a brief retrospective on the efforts invested to revitalize and plan the Amazigh language; another goal meant to be achieved is to describe IRCAM's experience in the planning of standard Amazigh terminology.

1.1. Moroccan Amazigh language revitalization and planning efforts

North African and Saharan countries, namely Morocco, Algeria, Tunisia, Libya, Mauritania, Mali and Niger, are spaces where the Amazigh language has always been used. However, owing to its contact with a whole range of influential languages such as Roman, Phoenician, Arabic, Spanish and French (Julien (1994)), Amazigh has been subject to a complex assortment of changes, of most concern here its propensity to undergo progressive decline in nearly all of the countries mentioned above.

Close scrutiny of the Moroccan context shows that the lot of the Amazigh language in Morocco has been similar to that in the other Northern African countries. Since the arrival of Arabs to North Africa in the 7th century AD, a whole range of sociolinguistic changes have taken place in Morocco and nearby countries. Paramount among these changes is the arabization process, which has been underway in Morocco ever since the arrival of Arabs. According to Chafik (1989), the arabization process was originally observed in cities and then gradually pervaded rural areas (see also Grandguillaume (1983)). A close analysis of the sociological and sociolinguistic situation, at the very onset of the arabization process, shows that a number of factors may well be viewed to underlie the dissemination of Arabic in Morocco and many other Northern African countries. Two factors may best be construed to have triggered the spread of arabization. The first is the political and military domination of Arabs; the second is the propensity of Amazigh people to convert to the doctrine of Islam. Both of these factors have influentially contributed to the proliferation of Arabic among Amazigh users.

The status of Amazigh has not significantly changed during the colonization period, which started early in the twentieth century. In fact, close scrutiny of the macro-sociolinguistic vista evinces further precariousness of the Amazigh language during, and most influentially after, the French and Spanish colonization periods. The cohabitation of Amazigh with languages such as French and Spanish, the two

languages which happen to fare well in the linguistic market because of their political, economic, industrial and scientific supremacy, has demoted the status of the Amazigh language (see Boukous (2009, 2012)). Despite some valiant efforts invested by the French to promote the Amazigh language by undertaking research on a whole range of Amazigh varieties and creating institutions for the teaching of Amazigh, the status of the language knew little change. The status of the Amazigh language was doomed to get worse after independence owing to the institutionalization of administrative life and the schooling of Moroccans. The creation of administrations and the schooling of Moroccan citizens brought about considerable promotion of the Arabic and French languages, both being complementarily used at school and in the administration, Arabic as an official language in Morocco since 1956, and French as a language of science. The precariousness of the Amazigh language is also reminiscent of an important factor, which is the massive migration of Amazigh people from poor rural areas where Amazigh is spoken to cities, which are, in the most majority, Arabic-speaking zones. The situation as such brought about a complex assortment of results, foremost of which is the linguistic and cultural assimilation of Amazigh people to Arabic-speaking city dwellers.

Well aware of the precariousness of the Amazigh language on a whole range of facets, a number of Amazigh associations and activists have made every endeavor to revitalize the Amazigh language and get around the complex assortment of problems that befall it. The first efforts to contend with these problems were observed in the 1960's. These efforts were intended to increase Amazigh identity awareness by organizing extra-institutional cultural and artistic activities, and by sensitizing people to the importance of claiming their linguistic and cultural rights. However, owing to the inhospitable political context, the endeavors made by Amazigh associations and activists were confronted with a composite of various political, financial and ideological obstacles, and little success has been achieved. A more hospitable atmosphere was observed in the 1990's, most influentially in 2001 when IRCAM was founded. The policy of the government towards the Amazigh language and culture has known a prominent shift. The speech given by the king on 17 October 2001 centered, in large measure, on the necessity to take care of the Amazigh language and culture, as they are significant means of reconciliation with Moroccan identity. This stage may well be viewed as a period when Amazigh identity and rights knew a lot of momentum. Interestingly, a number of moves have been undertaken, since then, with an eye to promoting the Amazigh language and culture. Paramount among these moves is the introduction of the Amazigh language in the educational system, and its promotion in the media as well as in other spheres of life. Further aspects of promotion were observed in 2011 and afterwards. Of prime importance among these aspects of promotion is the recognition of Amazigh as an official language alongside with Arabic, and the formulation of organic rules whose central drive is to evince the nature in which the operationalization of the official status of Amazigh is to be undertaken in real life.

Ever since the creation of IRCAM, attempts have been made to promote and plan the status and the corpus of the Amazigh language. The project of Amazigh standardization, which is carried out by IRCAM, is one of the most prominent status planning projects that have been launched with an eye to revitalizing the Amazigh language. The central insight meant to be attained in this project is to standardize and unify the different Amazigh varieties (Tarifit, Tamazight and Tashlhit) that pervade the Moroccan space (Boukous (2012)). The CAL at RCAM has, in good part, accommodated this project. However, notwithstanding the prominent endeavors made by the CAL in preparing the necessary standardization-oriented resources, both in terms of grammar and lexicon, the results have not been as desirable as expected, presumably due to the lack of a fine-grained governmental strategy. The efforts channeled by the researchers of IRCAM towards standardizing the Amazigh language have not been endorsed by a clear-cut Amazigh linguistic policy in the preparation, formulation and implementation of the language planning. A composite of further issues seem to vitiate an efficient status planning. These issues are the unclarity of the notion of Amazigh officiality, the dearth of fine-grained information on how to operationalize the official status of the Amazigh language, and the absence of harmonious collaboration between the State and IRCAM in planning the introduction of Amazigh in the educational and media systems as well as in other fields.

Under corpus planning, a variety of standardization-oriented works have been prepared by the CAL researchers. Most of these works are driven by the percepts of the polynomic approach, first broached by (Marcellesi (1983)). Under the polynomic approach, it is the progressive development of the three main Amazigh varieties attested in Morocco along with some unifying intervention from the linguists of the CAL that will derive the standard Amazigh language. Amazigh planning and standardization are conducted along a whole range of linguistic levels, such as the graphic, phonetic, morpho-syntactic and lexical levels.

Since the efforts invested by the CAL in the planning and standardization of the Amazigh language on the graphic, phonetic and morpho-syntactic levels are well documented in Ansar (2013), these levels will not be addressed here, and more focus will be grounded on the lexical and terminological levels, which are addressed more thoroughly in the next subsection.

1.2. IRCAM and terminology planning

At the very beginning, it is worthwhile to contend that the lexical component is of utmost importance in corpus planning. Indeed, the importance of the lexical level has propelled the CAL researchers to make every endeavor to collect and enrich standard Amazigh lexicon. The experience of planning and standardizing the lexicon may well be viewed to have undergone two stages. At the first stage, attention was grounded on the compilation of existing lexical items, of most concern here the lexical items that have fallen in disuse. The lexical material was

compiled from field research as well as from dictionaries such as Taifi (1991, 2016), Oussikoum (1995), Serhoual (2002), Azdoud (2011) and Haddachi (2000), and atlases such as Lafkioui (2007). The effort undertaken at this stage was of prime importance for the preparation of a comprehensive standardization-oriented dictionary, dubbed *Dictionnaire général de la langue amazighe*. The second stage serves a different end and is meant to update, modernize and enrich the lexical repertoire via word creation and neologisms. Interestingly, since the efforts to modernize and enrich the lexicon fall under the domain of terminology, they should be accommodated within a terminology planning project. Most of the leading figures in terminology planning, such as Auger (1986), Cabré (1999), Santos (2003) and Onyango (2005) agree that terminology planning should be conducted along at least some of the following stages: preparation, research, standardization, dissemination, implantation, evaluation, training, and modernization/ maintenance. Of the above terminology planning stages, the CAL's interest falls much more on the preparation, research, standardization and dissemination stages, and less so on the stages of evaluation, implantation, training and modernization/maintenance.

The remainder of this subsection is meant to cast a close look on terminology planning as conducted in the CAL. Focus will be more grounded on the preparation, research, standardization and dissemination stages, as they are the most prominent stages of terminology planning in IRCAM. Under the preparation stage, the CAL terminologists are responsible for the choice of the terminology project. More often than not, the terminological project is chosen on the basis of a whole range of criteria, such as the requirement to meet the socially urgent terminological needs and the need to target the domains that are less researched. Most terminology projects are prepared and planned by the CAL terminologists alone while resorting to experts in the preparation of a terminology project is very rare. The CAL is also responsible for setting a strategic plan on how the terminology projects should be undertaken, i.e. if assistance is required from other IRCAM centres of research or not, if the help of experts is needed or not, etc. As regards the budget assigned to the terminology project, it is decided by IRCAM on the basis of the size of the project as well as on account of the existence of other projects that also need to be funded.

With respect to terminological research, two sorts of research are undertaken, project-based research and *ad hoc* research. The central goal of project-based research is to prepare the terminology resources to be published in paper format or online on the IRCAM website. A number of terminological works have been prepared in the domains of education, administration, media, health, law and a variety of other domains (for further information on the lexical works prepared in the CAL, see Ameer *et. al.* (2006, 2009a, 2009b, 2011, 2012, 2015, 2017) and Amouzay *et. al.* (2017), among others). The lexical items that these terminological works conflate are, in large measure, subsumed under the domain of sectorial terminology and have been planned by the terminologists of the CAL, through

morphological derivation or semantic extension. The second sort of research, dubbed *ad hoc* research, is carried out in collaboration with CTDEC (short for [Centre de la Traduction, de la Documentation et de l'Édition](#) (Centre for Translation, Documentation and Edition)). The core point of *ad hoc* research is to meet the users' terminological needs which are communicated to IRCAM on the phone or through e-mail. In both sorts of research, a number of terminological, linguistic and grammatical criteria are observed in the creation of new terms. These criteria are respected to guarantee the accuracy and correctness of the created terms at the linguistic and terminological levels.

As far as standardization is concerned, all the terms created by the CAL terminologists are intended to be standard and are meant to be used in all spheres of life. The standard nature of the terms created by the CAL ensues from the linguistic policy adopted by the government and from the texts setting the functions and prerogatives of IRCAM. Other than the efforts invested by the CAL researchers to standardize Amazigh terminology, IRCAM adopts an interesting policy to accommodate standardization in the best way possible; this policy consists of recruiting researchers from different Amazigh backgrounds.

From the standpoint of dissemination, most terminological works are disseminated in paper format or on IRCAM's website in Pdf format. Resort to the media for the spreading of terminological work and publications is seldom observed. Other means of marketing the CAL's terminological work, other than paper or Pdf format, are not prevalent.

As regards the remaining stages of terminological planning, namely implantation, evaluation and modernization of terminological work, very little effort is undertaken by the CAL in these domains. Under the training stage, a whole range of terminological trainings have been carried out for the benefit of IRCAM terminologists. However, an observation deserves mention concerning the training aspect. Training is not undertaken on a regular basis, i.e. there is no continuous modular terminological training.

Notwithstanding the efforts undertaken by IRCAM, an evaluation of terminological planning in the CAL brings about a complex assortment of observations. Foremost among these observations is the unclarity of the link that holds between terminology planning and terminology implantation. Counter to Bhreathnach's best-practice model for terminology planning which ascribes implantation to all the steps of terminology planning, terminology implantation in the CAL is viewed as a final stage closely associated with dissemination. Paramount among the conditions of success of terminology implantation is the careful and thorough respect and implementation of the different steps of a comprehensive terminology planning model such as the one developed by Bhreathnach.

Furthermore, evaluation of terminological work undertaken in the CAL suggests that attention is much more grounded on the conceptual, linguistic and terminological correctness and accuracy of terms. However, the literature evinces

that a terminologist is obliged to know not only the grammatical and semantic structure of the Amazigh language, but also the representations, perceptions, knowledge structure, attitudes, beliefs, ethnology, sociology and anthropology of Amazigh users. This condition has to be met if good terminological implantation is to follow. With the display as such, the terminology planned in IRCAM is beset by a number of problems, most influentially problems related to its implantation and acceptance by Amazigh users. The remainder of this paper is meant to address these problems.

2. Terminology planning and implantation

2.1. Overview

It is a categorical reality among terminologists that terminological work would be useless if the created terms are not used by the language users. Put in another way, success of terms in everyday life use is necessary if a terminology planning project is to be successful. Interestingly, terminologists have put their hands to understanding the reasons underlying the success of terms in different domains of use. They have also tried to contend with the factors underlying the users' resistance to use some terms and not others. The issue of terminology implantation and acceptability has for long been addressed by terminologists. Fishman (1983) is considered to be among the leading figures that have addressed this issue. Better acceptability and implantation of terminology, according to him, ensue if terminology planning is carried out while taking into consideration the socio-cultural structure of the language community. He explains that lexicons "are not endless laundry lists, without rhyme and reason, without order or pattern, without systematic links to each other and to all other facets of language" and that they are directly related to "socio-cultural and political sensitivities" (see Fishman (1983: 3)). Fishman further argues that social acceptability or non-acceptability of planned terminology falls out from the socio-cultural expertise of the planner and the knowledge of the complex structure of the lexicon.

A variety of terminologists who have addressed the notion of terminology implantation and acceptability such as Gambier (1994), Maurais (1993), Gaudin (2003), Bouveret (1996), Delavigne (2001), Perichon (2001) and Quirion (2003a, 2003b) have not departed much from Fishman's viewpoint, stressing the importance of following the percepts of socio-terminology for better terminology acceptance and implantation. Organizational work on terminology implantation, such as the work undertaken by UNESCO and ISO, is no different from the approaches advanced by most scholars. It emphatically capitalizes on the social dimension of term acceptance and use. UNESCO and ISO have issued two important publications which are in fine accord with Fishman's percepts and the socio-terminological approach: *Guidelines for terminology Policies. Formulating and Implementing Terminology Policy in Language Communities* (2005) and

Practical Guidelines for Socio-terminology (2007), respectively. Both works focus on the social aspect of terminology. According to the UNESCO publication, a national terminology policy should take into consideration highly complex:

- Demographic factors;
- Cultural, ethno-linguistic and geo-linguistic factors; as well as
- Socio-psychological factors.

(UNESCO, 2005 : 4)

Among the most prominent works addressing terminology implantation and acceptance, one should presumably mention Antia (2000). Antia articulates a comprehensive line of thinking along which a terminology planner is, on the basis of written terminological material, able to determine the deficiencies that befall the created terms and, hence, understand why such terms are resisted by the users. His approach articulates a broad range of criteria along which the written material discourse should be assessed to unlock the reasons behind the resistance to use such terms. These criteria are set out below:

- A linguistic approach (strategies used);
- a terminological systems approach (how groups of terms reflect the relationship in the corresponding sets of concepts);
- a communicative approach (the usability of the terminology in discourse);
- knowledge approach (the effectiveness and efficiency of the terminology project as a means of imparting knowledge);
- sociological approach (societal validation of the terminology planning effort as evidenced by knowledge of, and attitudes towards, the terms).

(Antia, 2000: 38)

Antia's account looks very interesting because it provides a whole range of criteria along which terminology may be evaluated to assess resistance to term use. The most important criterion in his account is the sociological approach, which tries to fathom out users' knowledge of and attitudes towards terminology. Antia's account is, nonetheless, fraught with a pernicious limitation. To the exception of the sociological approach, all the other approaches may well fall under term provision (or research) stage. Terminology planning includes many other stages which play an important role in terminology acceptance and implantation, as will be shown in the next section.

2.2. Evaluation of terminology planning and implantation in Bhreathnach (2011)'s approach

Of the most influential works addressing terminology acceptance and implantation is Bhreathnach (2011). Improving on Antia, Bhreathnach's account amounts to an imperative that all aspects and stages of terminology planning have to be implemented thoroughly if better terminology implantation is to follow. She insists that just supplying lists of terms and hoping that they will be used by potential language users is not sufficient for real terminology implantation. Along her line of thinking, strategic thought and planning are sorely needed to achieve terminology development and success in everyday life use. The central thrust of Bhreathnach's approach is to develop a best-practice model for term planning which will guarantee an efficient terminology implantation and acceptance by the users. With an eye to putting her account on the firmest grounds, she tries to answer a number of questions meant to show if a best-practice term planning model holds in the literature and/or in the practices of language agencies that carry out term planning in real-life situations. Crucially, evaluation of the terminology planning literature, notwithstanding the fact that it yields a complex assortment of results that are of vital importance and usefulness for the development of a best-practice terminology-planning model, does not answer all questions. Evaluation of the practices conducted in language agencies terminology planning projects, though interesting, does not seem to offer any solace either.

To develop a best-practice model for term planning, Bhreathnach embarks on a comparative analysis where she checks the literature on term planning against the practices undertaken by three language agencies, namely Termcat (The Catalan Centre for Terminology), TNC (Terminologocentrum (The Swedish Centre for Terminology)) and GA (The Irish Term Planning Situation). Based on this comparative account, Bhreathnach has been able to erect the theoretical edifice of her best-practice term planning model. She has also been able to flesh out a number of theoretical underpinnings underlying her account. The first one is the focus on the socioterminological nature of term planning. Put in another way, any terminology planning should take into account the users of the language, not only by paying attention to their attitudes and representations but also by involving them in terminology planning. The socioterminological approach also exhibits an interest in the relationship that holds between terminology, society and language. Bhreathnach contends that socioterminology should focus on:

- The use of corpora and an emphasis on description: a move away from definition or the opinion of the domain expert as the only determinant of meaning towards the inclusion of nonexperts. The meaning of terms is socially allocated and negotiated, it was found – it is not just circumscribed by the documenting and describing terms as they are actually used before recommendations are made, so that they can have real authority.

- A move towards a linguistic approach (i.e. one that recognizes that terminology is a branch of applied linguistics, and not confined to technical and scientific standardization). (Bhreathnach, 2011: 140)

The second point is not to view terminology implantation as a separate stage among the stages of terminology planning. All stages of terminology planning, starting from the preparation of the project until its modernization and maintenance should serve implantation ends. Bhreathnach's approach provides a brief retrospective on the notion of implantation in the literature. She argues that, notwithstanding its position in terminology planning, implantation is always construed as a passive stage and not as something that terminology planning organization can actively do. She argues that accommodating the different terminology planning stages along the underpinnings of the socioterminological approach is the only way that guarantees successful terminology planning and implantation.

The third point is that terminological planning, under a socioterminological approach, should not make a distinction between language for specific purposes (LSP) and language for general purposes (LGP), owing to the fact that language users do not make such a distinction. This implies that the gap between LSP and LGP should be bridged. Bridging this gap amounts to an imperative that terminological work methods should be much closer to the methods of lexicography than to traditional terminology, because terms are part of language, and not just signs for concepts.

The best-practice model for term planning derives much of its appeal from a detailed comparative analysis of the literature on term planning against the practices undertaken in a number of language agencies, namely Termact, TNC and GA. With such evaluative work as background, Bhreathnach brings to the fore the pillars of her model, which consist of a whole range of stages that term planning should follow to achieve success in use, acceptability and implantation.

The comparison that Bhreathnach conducted between the literature on terminology planning and the three cases study (Termcat, TNC and GA) brought about an eight-aspect terminology planning approach, which she dubs the best-practice model for terminology planning. The eight aspects are set out as follows: preparation/planning, research, standardization, dissemination, evaluation, training, modernization and maintenance. Although all of these aspects have been accommodated in the literature, Bhreathnach's comparative work between the literature and the three-case study has yielded central insights that can illuminatingly be pursued for better terminology planning and implantation. Bhreathnach's model consists of 8 aspects and 15 sub-aspects. Each aspect encompasses a whole range of measures that terminologists should carry out for an ideal terminology planning and implantation. The whole model includes 88 measures. The model also sets out the language agencies involved in the carrying out of the measures. For expository reasons, Bhreathnach groups all the aspects,

sub-aspects, measures and the language agencies involved in the carrying out of the measures in a single long table (see Bhreathnach, 2011: 135). This table derives much of its appeal from offering an overall picture on the model as a whole. I shall not reproduce this table here due to space limitations. For ease of readability, I shall, nonetheless, adapt and fragment the long table to a number of sub-tables, each one addresses one aspect, and introduce them in due places in section 3. Put in another way, because IRCAM's terminological practices are evaluated against Bhreathnach's model along an aspect-by-aspect-pattern in section 3, each sub-table will be introduced under its corresponding subsection, i.e. under the subsection that handles the same aspect as the sub-table.

2.3. Research design

Assessing IRCAM's terminology planning practices against Bhreathnach's best-practice model has necessitated the resort to a research design approach that aims at achieving the best accurate, valid and reliable results. Indeed, the focus has been more grounded on a qualitative approach meant to evaluate IRCAM's practices, and see to what extent the practices are in fine accord with the best-practice model. To achieve representativeness and reliability, resort was made to triangulation of evidence, an approach which consists of weighting evidence, looking for negative evidence and finding rival explanations if any.

It is worthwhile to contend that both data collection and analysis in this paper have been largely limited to the terminology planning practices conducted in IRCAM. External factors, such as the educational system, publishers, the media, and domain experts, which have an effect on the language choices made by users, have been largely sidestepped for a whole range of reasons. Paramount of which are the difficulties associated with measuring these factors on terminology use as well as the limited scope of the paper.

Data collection was, in good part, based on the CAL's annual internal reports and on interviews conducted with a number of researchers and engineers from IRCAM. Interviews have born on the assessment of the CAL's practices in the different aspects of terminology planning set out in Bhreathnach's model. Technical issues having to do with terminology use at the internet, and the interaction with potential terminology users via IRCAM's web page, have, in large measures, been addressed with IRCAM's computer science engineers, especially those responsible for the programming and management of IRCAM's web page. Last but not least, my experience as a researcher in the CAL, at the Lexicon Unit of Studies and Research, along with my involvement in the different action plans, especially those relative to terminology, have been of prime importance in evaluating IRCAM's practices in terms of terminology planning against the Best practice model for terminology planning.

3. Evaluation of the terminological practices of IRCAM along Bhreathnach's model

In the remainder of this paper, I shall try see if the work conducted in the CAL is in full accord with Bhreathnach's approach. I shall try to address each of the aspects that make up Bhreathnach's account, without presumably going through all the measures that have to be respected or implemented in each aspect or sub-aspect. Accommodating all the measures will drag us for many pages, making this paper longer than what it should be. The central thrust of the remainder of this section is to present the different aspects of Bhreathnach's best-practice model while focusing on some of the measures that have not been respected by the CAL terminologists or that need further consideration and interest. The remainder of this section is also meant to address some of the reasons that underlie the CAL terminologists' disregard of these measures, as well as the gains that could follow if such measures have been respected or implemented.

3.1. Preparation/planning

By preparation and planning, Bhreathnach means all the organizational aspects of term planning, covering the nature of work to be done, the organization to do it, the staff, the funds, the networks and relationships associated along with international involvement (for more comprehensive information on the preparation aspect, see also Taljard (2008), Bauer *et al.* (2009), and Santos (2003). Bhreathnach explains that factors such as setting priorities, the limits set by the budget as well as the sort of staff recruited, and other factors, play an important role in term planning and in terminology implantation. Good preparation and planning are, therefore, essentially necessitated. In table (1)², Bhreathnach portrays the various sub-aspects and measures to be taken by terminologists to undertake ideal terminology preparation and planning.

(1) Preparation/planning aspect

Sub-aspect	Measure	Case study evidence
Organizational structure	1: create a structure that allows dynamism and flexibility	TERMCAT, TNC
	2: Involve language planning institutions and other interested parties in the executive	TERMCAT, TNC, GA

² This table and the tables presented in the forthcoming subsections (aspects) are split parts of the overall table that covers all the term planning aspects (see Bhreathnach (2011: 135)). As explained before, splitting Bhreathnach's table into a number of sub-tables, in conformity with the stages and aspects of terminology planning, serves readability ends.

	structure.	
	3: If there are two or more organizations, ensure that there is close cooperation and a coordination point for leadership and decision-making.	GA
	4: Ensure that there is an organization with clear responsibility for each aspect of terminology planning.	TERMCAT, TNC, GA
Staff	5: Ensure staff have a variety of background.	TNC
	6: Have professional terminologists; do not rely on volunteerism.	GA
Budget	7: Have a reliable funding source.	TNC
	8: Supplement funding, if necessary, with charges and sponsorship.	TNC, TERMCAT
Networks and relationships	9: Ensure cooperation in provision of language resources.	TERMCAT, TNC
	10: Maintain contact with user groups.	
	11: Find out who users are and plan for their needs.	TERMCAT, TNC
	12: Maintain structured links with academia.	TERMCAT, TNC, GA
Resource planning	13: Develop a strategic plan for terminology development.	GA
	14: Consider criteria such as need, likely results, adaptability, distribution and likely implantation.	
	15: Carry out terminology work on request.	TERMCAT, TNC
International involvement	16: Insure involvement in international organizations.	TERMCAT, TNC, GA
	17: Participate in partnerships and international projects.	TERMCAT, TNC, GA

Close scrutiny of the measures that fall under the preparation and planning aspect of Bhreathnach's approach shows that IRCAM respects and undertakes most of these measures. Some issues are, nonetheless, observed at the organizational structure sub-aspect level where measure 1 recommends language agencies to create a structure that allows dynamism and flexibility. Bhreathnach explains that the independence of a language agency in making decisions can help create an atmosphere where more dynamism and flexibility are observed. She supplies the

example of Termcat to exhibit how a language agency that does not depend on the government may attain more flexibility and agility in the management of the different steps of terminology planning. IRCAM does not happen to have the same status as Termcat, because it is a government administration. Being part of the government administration does not endow it with a lot of flexibility and independence in management. Put in another way, planning and preparing a terminology project runs the risk of facing regulatory and administrative constraints that might impede the project at some level or influence the decisions concerning its planning and preparation. It is not uncommon that some projects are modified or abandoned in toto due to rigid administrative procedures and regulations. As a case in point, one may mention how some projects of working with contractual experts are confronted with administrative funding difficulties.

Political and militant decisions may also wreak havoc on the process of terminology planning and may limit the dynamism and flexibility of the projects undertaken in the language agency. Casting a close look at the revitalization and planning of Amazigh in the Moroccan context shows that the government decisions, for instance with respect to the introduction of Amazigh in the educational system, was so hasty. This hastiness did not leave enough time for the preparation of a very good strategy for the planning of educational terminology, a terminology to be used in educational textbooks. It is my belief that this hastiness has influenced the quality of educational terminology required for the preparation of Amazigh textbooks prepared by IRCAM along with The Ministry of Education. Factors, such as time as well as language agency independence, are of prime importance and usefulness in the preparation of an efficient flexible terminology project and may bear part of the responsibility for the success of terminology implantation.

As regards the staff sub-aspect, the issue that may well deserve mention is the lack of diversity in the background of the CAL terminology team members (see measure 5). Following the lead of Bhreathnach, the diversity of background of the terminology team members is a valuable asset for the success of a terminology project both quality and implantation-wise. Linguistic skills are but a small part of the skills that a terminologist should have. Terminologists should have administrative, training and marketing skills, which will be needed in the different aspects and stages of an efficient terminology planning programme. It would be desirable if the team includes experts from domains of computing, law, science and a whole range of other domains. All terminologists in the CAL are of linguistic background. More efforts should, thereby, be made to include full-time or contractual terminologists and experts of various backgrounds in the CAL for better terminology planning and implantation. It is also of utmost importance to undertake continuous, not sporadic, training for the CAL terminologists on the needed skills.

Under the networks and relationships sub-aspect, the measure that is least respected is measure 10, which requires the maintenance of contact with terminology users.

The users of IRCAM terminology include educators, journalists, editors, linguists, students and general users. Interestingly, some sporadic contact is indeed maintained between the terminologists of the CAL and some Amazigh terminology users. Consistent contact, however, is maintained neither during the preparation of the terminology project nor in the course of conducting term research. This non-inclusion of terminology users, Bhreathnach explains, foils the attempt to create a sense of involvement and ownership, which is, in turn, tangential to a better terminology implantation. This means that more endeavors should be made by IRCAM and its Language Planning Centre in keeping a close contact with terminology users.

From the standpoint of international involvement sub-aspect (see measures 16 and 17), although the CAL's researchers may participate in some international conferences, very little involvement in international projects is noted. No participation of the CAL in international terminological activities of ISO or UNESCO is observed. This is presumably due to the sort of terminological research work undertaken in these organizations, which is oriented by the terminological needs of industrialized countries. More often than not, these needs counter the terminological needs of third world countries. Contribution in international projects is, nonetheless, desirable because it will contribute in sharpening the CAL researchers' terminological planning skills and help them learn from terminological experiences observed in other languages. This lack of international involvement may, therefore, vitiate the quality of term planning and implantation in the CAL. It is common belief among terminologists that international involvement promotes the standards of good terminology planning.

3.2. Research

According to Bhreathnach, research recognizes two distinct areas: *ad hoc* research and project-based terminological research (including research into *in vivo* term use and *in vitro* term creation) (see also Célestin *et al.* (1984), Cabré (1998), Suonuuti (2001), Sager (1990), among others, on issues related to terminological research). Research may also include research into new work methods or evaluative research. In table (2), Bhreathnach presents the various sub-aspects and measures to be taken by terminologists to undertake good terminology research.

(2) Research aspect

Sub-aspect	Measure	Case study evidence
<i>Ad hoc</i> research	18: Respond promptly to enquiries.	TERMCAT, TNC, GA
	19: Publish responses promptly.	GA
	20: Use an enquiry form.	GA
	21: Refer general-language queries to a separate	TERMCAT,

	service.	GA
	22: Have a documentation and training system that ensures quality.	TERMCAT
	23: Record all enquiries and responses.	TERMCAT, TNC
	24: Maintain a network of useful contacts.	TERMCAT, TNC, GA
	25: Maintain useful reference works and/or a corpus.	TNC
Project-based research	26: Set up a project.	TERMCAT, TNC, GA
	27: Provide training in terminology methods.	TERMCAT, TNC
	28: Identify content, scope, users, sources and helpers.	TERMCAT, TNC, GA
	29: Make decisions about dissemination and maintenance.	
	30: Use a database to organize the work, if practicable.	TERMCAT, TNC, GA
	31: Carry out term extraction and corpus research.	TERMCAT, TNC
	32: Gather information from as many sources as possible, including expert and media contact.	TERMCAT, TNC, GA
	33: Follow international standards if possible.	TERMCAT, TNC
	34: Create new terms if necessary.	TERMCAT, TNC, GA
	35: Document the work.	TERMCAT, TNC, GA
	36: Review the work.	TERMCAT, TNC

3.2.1. *Ad hoc research*

A good part of terminological work does not fall under project-based research work, hence its labelling as *ad hoc* research. Under this sort of research, terminologists are asked, through mail or on the phone, to provide terminological information for particular groups of users. Queries may well include requests for specific terms, for concept definition, or term usage.

A huge part of terminological work in IRCAM may be subsumed under *ad hoc* research. Most of *ad hoc* research work is undertaken by terminologists from the CAL, or by translators from the CTDEC, especially when the query is of a general-language nature. Of the most prominent subtleties that deserve mention concerning *ad hoc* research, there is the lack of a platform of communication between IRCAM terminologists and terminology users, which is counter to the recommendations made by Bhreathnach in most measures under this sub-aspect (see measures 20, 23 and 24). Put more clearly, other than e-mails and direct phone calls, there is no platform or database on the website of the institute intended to facilitate communication with the terminology users and record their behavior vis-à-vis Amazigh terminology. Collecting information on terminology users and communicating with them through a professional platform or database as well as recording their behavior and their enquiries and responses will supply a lot of valuable information on the type of terms sought, their domains as well as the users' needs and expectations and the sort of problems they face. If these practices are properly conducted in IRCAM, as recommended by Bhreathnach, better results will follow in terminology planning and implantation improvement.

3.2.2. *Project-based research*

All projects meant to collect terms, in the guise of vocabularies, glossaries or dictionaries, may well fall under the rubric of project-based research. Bhreathnach records a number of criteria for better project-based research. They are laid out below:

- comprehensive project planning, to ensure that the work is done on time and within the budget allowed;
- participation by domain experts and opinion-leaders, to ensure quality and implantation;
- research into in vivo language use;
- thorough research and documentation, to ensure consistency and accuracy, especially in *in vitro* term creation.

Of the project-based research measures recommended by Bhreathnach, four measures need to be contended with in the context of terminological work carried out in IRCAM. The first point encompasses two measures: the lack of diversity in terminologists' background (see measure 26) as well as the non-consistent participation of domain experts in terminology projects (see measure 32), an issue that has already been addressed in the planning/preparation subsection. The lack of terminologists' diversity of background along with the non-involvement of domain experts, as has already been pinpointed, exercises a negative effect not only on the preparation and planning of terminology but also on the quality of terminology research projects undertaken, which, in turn, yields pernicious effects on Amazigh

terminology implantation. More efforts are, therefore, needed to get around these two problems so as to improve terminology planning and implantation in IRCAM.

The third measure (measure 30) is the lack of a comprehensive terminological database for organizing the work. Although a database has been developed in a collaborative work undertaken by the CAL and CEISIC (short for Centre des Etudes Informatiques, des Systèmes d'Information et de Communication (Computer Science Studies, Information Systems and Communication Centre)). This database is much more intended for searching terminological data than for generating terminological printed work or helping the terminologist conduct profound terminological analytical work. There is no wonder that a database is sorely needed if better terminology research projects are to follow. Recently, some efforts have been undertaken to develop a comprehensive database that, hopefully, would improve the quality of terminological work in the CAL.

The fourth measure (measure 36) is the lack of evaluation of finished terminological projects, which is essentially needed to achieve consistency and to see how well the product abides by the work methodology. Evaluation yields a complex assortment of desirable effects concerning the improvement of work processes, documentation and training. The issue of evaluation of terminological projects will be revisited and addressed more thoroughly in the evaluation aspect, which will be given a handle later.

3.3. Standardization

Under Bhreathnach's model, standardization is "the selection by a representative committee of recommended terms to be used in a defined field, such as in education or administration" (Bhreathnach 2011: 154). In the literature, standardization may well have other meanings depending on the background of the authors (see Auger and Rousseau (1978), Baxter (2004) and Drame (2009)). In table (3), Bhreathnach sets out the various sub-aspects and measures to be taken by terminologists under the standardization aspect.

(3)

Aspect	Measure	Case study evidence
Standardization	37: Define the meaning of "standardization" in the administrative/ legal context.	TERMCAT, GA
	38: Have a representative standardization committee.	TERMCAT, GA
	39: Only standardize terms which have been exhaustively researched.	TERMCAT
	40: Review standardization decisions when necessary.	TERMCAT

In measure 39, Bhreathnach emphatically recommends to only standardize terms which have been exhaustively researched. This measure is not consistently obeyed by the CAL terminologists for a variety of reasons. For one thing, all the terminology created at the CAL is meant to have a standard status and use in the different domains and spheres of life in Morocco, in conformity with the texts setting the functions and prerogatives of IRCAM. For another, if all terms are exhaustively researched, very few terms will be standardized every year, given the extensive work needed to accommodate the concepts, definitions, contexts, usages and likelihood of implantation of such terms. Exhaustive terminological research counters the Moroccan politically and socially pressing needs in terms of providing extensive terminology in different domains in a short period of time. The CAL terminologists, nonetheless, channel good efforts into undertaking the best terminological work possible within the time limitations set by the action plans. One should not forget the disparity that holds between the terminology needs of developed languages and the terminology needs of underdeveloped or minority languages, either. The need of minority or less diffused languages in terms of terminology is huge (see Antia 2000).

Another point that deserves mention concerns measure 40, which calls for a review of the standardization decisions if necessary. Translating measure 40 into action is sorely needed when a term is not accepted by the users' community. In such situations, some reviewing is nearly mandatory. This recommendation is sporadically respected in the CAL. A consistent review of the to-be-standard terms is essentially required for an efficient terminological implantation.

3.4. Dissemination

Following the lead of Bhreathnach, good dissemination includes a whole range of aspects that are set out below:

- publication of term resources
- publication of information about terminology
- drawing the attention of users to resources
- creating debate about, interest in, and appreciation of terminology work.

(for more information on dissemination see also Bauer *et al.* (2009) and Moffet (2004))

Bhreathnach contends that all the above aspects are necessary if term resources are to be used and implanted. She further explains that the central thrust of dissemination is to encourage language users to use terminology, and that dissemination should not be left to chance. Huge efforts have, thereby, to be invested in involving users in developing interest in terminology, which, in turn, will exercise positive effect on terminology implantation. In table (4), Bhreathnach

lays out a whole range of sub-aspects and measures to be taken by terminologists to undertake ideal terminology standardization.

(3) Dissemination aspect

Sub-aspect	Measure	Case study evidence
Publication of term resources	41: Disseminate term resources online; make everything available online.	TERMCAT, TNC, GA
	42: Make the resource easy to use.	TERMCAT, GA
	43: Monitor the user experience.	TERMCAT, GA
	44: Maintain close links with general language resources.	TERMCAT, GA
	45: Keep resources dynamic and modern.	GA
	46: Provide an <i>ad hoc</i> query service and respond to users.	TERMCAT, TNC, GA
	47: Make other tools available.	TERMCAT
	48: Develop resources for online publication first.	GA
	49: Publish paper dictionaries if necessary and if resources allow.	TERMCAT, TNC, GA
Interaction with the media	50: Develop a media contact network.	TERMCAT
	51: Spread the terminology 'message' in the media.	TERMCAT
Marketing and awareness-raising	52: Have a communications department and a communications plan.	TERMCAT
	53: Identify target groups.	TERMCAT
	54: Share information about terminology work.	TERMCAT, TNC
	55: Bring terms into circulation.	TERMCAT, TNC, GA
	56: Use inexpensive and innovative marketing resources.	TERMCAT, TNC, GA
	57: Encourage users to value terminology.	TERMCAT, TNC, GA
	58: Attend conferences and publish research.	TERMCAT, TNC, GA

Concerning term resources dissemination in IRCAM, some attempts have been carried out to achieve this end. Many terminological resources have been published in domains ranging over as many areas as education, media, law and health, among others. However, effective online dissemination of these works through an interactive terminological platform or database (see measures 41, 42, 45, 47 and 48), and not through pdf versions, happens to be fraught with some problems. Chief among these problems is the existence of conceptual, managerial and organizational misapprehension between terminologists and computer scientists in the conception of such databases. This misapprehension is observed, for instance, in the course of preparing some of the most serious digital terminological platforms and databases in IRCAM, i.e. the *Dictionnaire général de la langue amazighe électronique* (*General Dictionary of the Amazigh Language – Electronic Version*) and a terminological database for internal and external use. Both works have been dragging for a long period due to lack of harmonious communication between terminologists and computer scientists. Furthermore, since there is, up to now, no finished terminological platform nor a means of contact with Amazigh terminology users on the IRCAM website, no communication or contact is ensured with the terminology users to analyze their behavior, track their experience and fathom their needs (see measures 43 and 44). In short, one may well claim that supplying online terminology along with maintaining close contact with terminology users are two insuperable issues that need to be addressed more efficiently. Further efforts in the harmonization of terminological work need to be invested by the terminologists and the computer scientists of IRCAM.

With respect to the media, which is construed to be one of the best means of terminology dissemination and implantation, many efforts have been made in training journalists and developing a media contact network with them (see measure 50). However, the efforts emphatically fail to yield interesting results because of lack of consistency. Further focus should center on keeping a close contact with journalists, and most influentially on involving them in the process of term research. The sense of involvement and ownership is of paramount importance in terminology adoption and implantation. From the foregoing, it emerges that a socioterminological approach, along the line of argument developed by Rey (1979) and successors, is missing in the planning of terminology in IRCAM. The non-involvement of the media terminology users in the different aspects of terminology planning wreaks havoc on terminology dissemination and implantation.

At the marketing level, disseminating terminological resources is emphatically limited to publishing these works in paper or Pdf format and circulating them to different schools, universities and administrations or through giving conferences and press releases about these works. Other forms of marketing, especially those having to do with more developed online marketing, are not so often observed. Using innovative means of marketing terminological resources (see measure 56), such as through blogging or through advertising campaigns (Ad words or

Facebook, among others), is not observed. Furthermore, although the Department of Communication in IRCAM accommodates many forms of external and internal communication, the Department is not involved in terminology dissemination in a consistent or active way (see measure 52). No communication plan has been set to disseminate Amazigh terminology in a systematic way and to keep a close contact with target groups such as translators, language specialists, writers, legislators, educators and journalists, and try to meet their needs. Although some efforts are observed, now and then, these efforts are not consistent. I think the experience of Termcat Antenna di Terminologia in this aspect is worth pursuing (see Bhreathnach 2011: 160).

3.5. Evaluation

Among the different terminology planning stages, the evaluation stage is of paramount interest. It enables terminologists to correct and adjust terminological work. To achieve the best results, evaluation should not be limited to terminology production, but should involve all the stages of terminology planning (for a more comprehensive account on evaluation see Moffet (2004), Auger (1999), Quirion and Lanthier (2006) and Fähndrich (2005)). In table (5), Bhreathnach portrays the various measures to be taken by terminologists under the evaluation aspect.

(5)

Aspect	Measure	Case study evidence
Evaluation	59: Establish an evaluation and assessment mechanism.	TERMCAT
	60: Have a range of participants in evaluation: staff, user groups, external evaluators.	TERMCAT, TNC, GA
	61: Encourage research as an evaluation mechanism.	TERMCAT, GA
	62: Work towards quality certification.	TERMCAT
	63: Evaluate dissemination and implantation.	TERMCAT
	64: Evaluate research, term production and standardization.	TERMCAT
	65: Evaluate term resources.	TERMCAT, GA
	66: Evaluate database/website user behavior.	TERMCAT, GA
	67: Evaluate marketing work.	TERMCAT
	68: Evaluate training.	TNC
	69: Evaluate evaluation.	

Evaluation of terminological work is presumably the aspect that is least studied and served in IRCAM. No serious work of assessment that draws on evaluating terminology planning has been observed over the last 15 years, neither in quantitative nor in qualitative terms. Nor has there been a creation of a mechanism meant to track the development of term planning since the creation of IRCAM up to now. Bhreathnach capitalizes on the necessity to evaluate the different aspects of terminology planning, i.e. preparation/planning, research, standardization, dissemination, evaluation, training and modernization. Evaluation of all of these aspects may well be viewed as a valuable asset in locating places of weakness in terminology planning, which may affect term implantation. Evaluation of terminology planning may yield illuminating insights, if undertaken externally by evaluators and users groups and internally by the CAL terminologists. Implantation should also be evaluated to see which terms have been successful in the linguistic market. More efforts need, thereby, to be focused on evaluating terminology planning and implantation in IRCAM. Such an evaluation will unveil a complex assortment of weak areas that need improvement. Interestingly, if such weak areas are properly accommodated, better terminology implantation and planning will undoubtedly follow.

3.6. Training

Under the training aspect, Bhreathnach records four sub-aspects, namely training of terminologists, training of specialists and others advising the terminologists, training of professionals working closely with terminology and training/education of the general public (see also Auger (1986) and Cabré (1998)). Bhreathnach explains that training is inextricably related to the dissemination and implantation of terminology, and argues that training improves the quality and use of term resources. In table (6), Bhreathnach presents the various sub-aspects and measures to be taken by terminologists to undertake ideal terminology training.

(6) Training aspect

Sub-aspect	Measure	Case study evidence
Training of terminologists	70: Provide training for the jobs to be done.	TERMCAT, TNC, GA
	71: Provide in-house training to new staff.	TERMCAT, TNC, GA
	72: Give training in both terminology theory and methods.	TNC
	73: Provide documentation and user manuals.	TERMCAT, TNC, GA
	74: Provide continuous training to	TERMCAT,

	staff.	TNC, GA
	75: Provide opportunities for research.	GA
	76: Provide training opportunities for future terminologists.	TERMCAT, GA
Terminology committee members	77: Provide introductory training on terminology principles and methods.	TNC
Professionals working closely with terminology	78: Ensure terminology training is provided on professional courses, if needed.	TNC
	79: Provide workshops and seminars as needed.	TNC
The general public	80: Assume term users have not been trained.	TERMCAT, GA
	81: Provide information resources online.	TERMCAT, TNC, GA
	82: Give training to students.	TNC

Under the training of terminologists, training should not bear on terminology research alone but should extend to a whole range of other skills that are of paramount importance in the different stages of terminology planning (see measures 70 and 71). These skills may include interpersonal skills, computing, marketing and administrative affairs. With the above in mind, close scrutiny of the aspect of training in IRCAM shows that terminologists sporadically receive training on skills other than terminology research. Bhreathnach argues that an important part of terminology planning involves managerial administrative work. It is not uncommon, she explains, that terminologists lack competencies in managerial work. This lack of training in managerial work, alongside other skills, wreaks havoc on terminology implantation. From the foregoing, it emerges that terminologists in IRCAM should get further training not only in terminology theory and methods but also in other skills that are inextricably related to terminology.

In relation to the training of experts and professionals, a number of training sessions have been organized by IRCAM for experts and professionals, most influentially in the domains of education and the media. Three observations, nonetheless, deserve mention concerning the training of experts and professionals working closely with terminology. The first is the fact that the training sessions usually draw on the different linguistic aspects of Standard Amazigh, without bearing heavily on terminology planning. The second is the fact that training is not regular and consistent. The third is that most trainings are provided for experts and professionals in education and media domains only; other domains are largely

sidestepped. If more efforts are channeled into contending with the above issues, terminology planning and implantation will be positively affected in IRCAM.

Under the general public training, IRCAM provides many Pdf terminological resources online. However, close scrutiny shows that further efforts need to be undertaken in providing online modules on the value and use of terminology as well as on the manner in which terms are compiled and used.

To wind up, IRCAM needs to provide continuous training to staff, experts and professionals as well as to the general public. Such training will yield a complex assortment of desirable effects on the quality of terminology planning and implantation.

3.7. Modernization/maintenance

According to Bhreathnach, modernization and maintenance are of tremendous importance for keeping a high standard of work in the various aspects of term planning. They directly depend on the outcomes and findings of evaluation. If carried out properly, modernization and maintenance will promote terminology planning and implantation. In table (7), Bhreathnach evinces the various measures to be taken by terminologists to undertake good terminology modernization and maintenance.

(7)

Aspect	Measure	Case study evidence
Modernization/ maintenance ³	83: Implement changes suggested by evaluation.	TERMCAT TNC, GA
	84: Plan and carry out technical improvements to databases and work methods.	TERMCAT TNC, GA
	85: Keep resources up to date.	TERMCAT TNC, GA
	86: Maintain research standards.	TERMCAT TNC, GA
	87: Keep up with and use new research technologies.	TERMCAT, TNC
	88: Carry out organizational modernization.	TERMCAT

Since very little effort is invested by the CAL in the evaluation aspect, very few modernization or highlight ideas meant to improve weak areas or services are

³ Modernization and maintenance, despite being grouped under the same heading, refer to two different aspects.

observed. Most modernization and maintenance observed in the CAL ensue from accumulated experience, sometimes from training, but not from systematic evaluation of all terminology planning aspects. This means that efficient evaluation is needed to pave the way to better modernization and maintenance of terminology planning in the CAL. Furthermore, notwithstanding the attempts made by the CAL to keep resources up to date, close assessment of the work conducted in the CAL shows that further collective endeavors are needed in the harmonization of term neologisms (see measure 85 and 86). Put in another way, the process of adding terms to the already existing lists of terms essentially necessitates a harmonization process between the new terms and the already existing terms, especially when the concepts of terms are closely similar. Resorting to the assistance of experts in such situations is highly desirable. More efforts are needed in documenting the work undertaken in the different stages of terminology planning. This will facilitate the processes of evaluation as well as modernization and maintenance.

In summary, we may well argue that modernization and maintenance are no less important than the other aspects accommodated by Bhreathnach, and are, therefore, sorely needed for better term planning and implantation.

Conclusion

To wind up, this work has tried to give a handle on a whole range of issues related to terminology planning and implantation, paving, thus, the way to an assessment of IRCAM's terminological practices against the Bhreathnach's best-practice model for terminology planning. We have, in the very first section, attempted to give a brief retrospective on IRCAM's experience in terminology planning. We have addressed the status of the Amazigh language, by sketching its different stages of decline and the conditions underlying its revitalization. Then, we have tried to handle language planning by addressing status and corpus planning. To bring this section to a close, an overview of IRCAM's experience and practices in the domain of terminology planning is offered. In the second section, we have tried to provide a broad vista on the whole range of strategies provided by terminologists to get around the term implantation issue. A broad range of arguments have been set out to defend the superiority of Bhreathnach's best-practice model. The section has also tried to flesh out and evaluate Bhreathnach's model underpinnings and theoretical bases. As for the final section, its central thrust is to assess the CAL terminological practices against Bhreathnach's model. The evaluation has brought about a broad range of results. Focus has been more grounded on the measures that are least practiced in the CAL, and some ideas have been advanced as to how to contend with the problematic measures and aspects in the CAL's practices. For more effective terminological planning, the terminological work undertaken in the CAL should not be grounded solely on the conceptual, linguistic and terminological correctness and accuracy of terms; focus need to fall also on conducting terminology planning along a socioterminological dimension. The inclusion of terminology users in terminology planning is drastically needed.

Another point which deserves mention is the need to pay more attention to the aspects of evaluation, training, modernization and entertainment. These aspects are not getting their sufficient share of interest in the terminology planning practices in IRCAM. This said, the other aspects need further improvement, most influentially in terms of experts and terminology users' inclusion in the process of preparing terminology projects as well as researching and disseminating terminology. If the recommendations set out above are undertaken in a rigorous fashion and if all the language planning stages are accommodated along the fashion in which they are presented in Bhreathnach's model, better results will follow not only in the planning but also in the implantation of Amazigh terminology.

Bibliography

Ameur, M. *et al.* (2006), *Vocabulaire de la langue amazighe 1*, Publications de l'IRCAM, Rabat.

Ameur, M. *et al.* (2009a), *Vocabulaire des médias*, Publications de IRCAM, Rabat.

Ameur, M. *et al.* (2009b), *Terminologie grammaticale*, Publications de l'IRCAM, Rabat.

Ameur, M. *et al.* (2011), *Vocabulaire grammatical de l'amazighe : application phraséologique*, Publications de l'IRCAM, Rabat.

Ameur, M. *et al.* (2012), *Mustalahiyat Al Ittissaal Assam3i Al Bassari*, Publications de l'IRCAM, Rabat.

Ameur, M. *et al.* (2014), *Linguistique amazighe à l'université : descriptif des cours*, Publications de l'IRCAM, Rabat.

Ameur, M. *et al.* (2015), *Mustalahiyat Al Idaara*, Publications de l'IRCAM, Rabat.

Ameur, M. *et al.* (2017), *Dictionnaire général de la langue amazighe*, Publications de l'IRCAM, Rabat.

Amouzay, M. *et al.* (2017), *mu'jam mustalahaat al qaanuun*, Publications de l'IRCAM, Rabat.

Ansar, K. (2013), "The Standardization and Dissemination of Amazigh Terminology in Morocco", *Proceedings of the 9th Conference on Hellenic Language and Terminology, Orogramma*, Vol. 123, Athens, pp. 381-392.

Antia, B. E. (2000), *Terminology and Language Planning: an Alternative Framework of Practice and Discours*, John Benjamins, Amsterdam & Philadelphia.

Auger, P. (1986), « Francisation et terminologie : l'aménagement terminologique », In *Termia 84 : terminologie et coopération internationale : la terminologie, outil indispensable au transfert des technologies. Colloque international de terminologie*, eds. G. Ondeau & J. C. Sager, Girsterm, Québec, pp. 47-55.

- Auger, P. (1999), *L'implantation des officialismes halieutiques au Québec : essai de terminométrie*, Office de la langue française, Québec.
- Auger, P. and L. Rousseau (1978), *Méthodologie de la recherche terminologique*, L'Éditeur Officiel du Québec, Office de la Langue Française, Service des Travaux Terminologiques, Québec.
- Azdoud, D. (2011), *Dictionnaire berbère-français*, Edition de la Maison des sciences de l'homme, Paris.
- Bauer, M. et al. (2009), *Survey of Gaelic Corpus Technology [online]*, University of Glasgow. Available: http://www.gaidhlig.org.uk/Downloads/Ransachadh/CR09-003%20Teineolas%20corpais%20Bn_G100406%20Corpus%20Technology.pdf.
- Baxter, R.N. (2004), "Terminology Setting for 'Minority' Languages within an Ultra Prescriptive Framework: A Case Study of Corpus Planning in Galizan", *Terminology*, vol. 10, no. 2, pp. 265-280.
- Bhreathnach, Ú. (2011), *A Best-Practice Model for Term Planning*, PhD thesis, Fiontar, Dublin City University.
- Boukous, A. (2009), « L'aménagement de l'amazighe. Pour une planification stratégique », *Asinag*, n°3. Publications de l'IRCAM, [13-40].
- Boukous, A. (2012), *Revitalizing the Amazigh Language: Stakes, Challenges, and Strategies*, [translated by Karim Bensoukas], Rabat: Publications of IRCAM.
- Bouveret, M. (1996), *Néologie et terminologie : production du sens du terme*, PhD edn., Université Montpellier III.
- Cabré, M. T. (1998), *Terminology: Theory, Methods and Applications*, John Benjamins, Amsterdam and Philadelphia.
- Cabré, M. T. (1999), *La Terminología. Representación y comunicación*, 2nd edn., LULA, Barcelona.
- Célestin, T. et al. (1984), *Méthodologie de la recherche terminologique ponctuelle : essai de définition*, Office de la langue Française, Gouvernement de Québec, Québec.
- Chafik, M. (1989), *Aperçu sur trente-trois siècles d'histoire des Amazighes*, Mohammadia, Imprimerie Alkalam.
- Delavigne, V. (2001), *Les mots du nucléaire. Contribution socio-terminologique à une analyse de discours de vulgarisation*, PhD thesis, Université de Rouen.
- Drame, A. (2009), *Terminology Policies and Communication for Social Change: Promoting Linguistic Diversity and Terminology in South Africa*, PhD thesis, University of Vienna.

- Fähndrich, U. (2005), "Terminology Project Management", *Terminology*, vol. 11, no.2, pp. 225-260.
- Fishman, J. A. (1983), "Modeling Rationales in Corpus Planning: Modernity and Tradition in Images of the Good Corpus", In *Progress in Language Planning*, J. Cobarrubias and J. A. Fishman (eds), [107-118]. Berlin, Mouton.
- Gambier, Y. (1994), « Implications méthodologiques de la socio-terminologie », *ALFA*, vol. 7/8, pp. 99-115.
- Gaudin, F. (2003), *Socioterminologie : une approche sociolinguistique de la terminologie*, Duculot, Louvain.
- Grandguillaume, G. (1983), *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris: Maisonneuve et Larose.
- Haddachi, A., (2000), *Dictionnaire de tamazight : parler des Ayt Merghad (Ayt Yafelman)*, Imprimerie Beni Snassen, Salé.
- International Organization for Standardization (2007), *ISO/TR 22134:2007. Practical Guidelines for Socioterminology*, International Organization for Standardization, Geneva.
- Julien, C. A. (1994), *Histoire de l'Afrique du Nord*. Paris, Payot.
- Lafkioui, M. (2007), *Atlas linguistique des variétés berbères du Rif*, In *Berber Studies*, Vol. 16, Rüdiger Köppe Verlag - Köln.
- Marcellesi, J. B. (1983), « La définition des langues en domaine roman : les enseignements à tirer de la situation corse », *Actes du congrès des romanistes d'Aix-en-Provence : Sociolinguistique des langues romaines*, vol. 5. [309-314].
- Maurais, J. (1993), "Terminology and Language Planning", in *Terminology: Applications in Interdisciplinary Communication*. Eds. H. B. Sonneveld and K. L. Loening, John Benjamins, Amsterdam and Philadelphia, pp. 111-126.
- Moffet, V. (2004), *Evaluation de l'appréciation et attentes des utilisateurs du Grand dictionnaire terminologique (document de travail)*, Office Québécois de la langue française, Québec.
- Oussikoum, B. (1995), *Dictionnaire Tamazight-français : Le parler des Ait Wirra Moyen Atlas (Maroc)*, Soultan Moulay Slimane University, Faculty of Letters and Human Sciences, Beni Mellal.
- Perichon, B. (2001), *Le vocabulaire de l'écologie, environnement, nature, éco-, bio-, vert- (1974-1994)*, Université Aix-Marseille 1.
- Quirion, J. (2003a), "Methodology for the Design of Standard Research Protocol for Measuring Terminology Usage", *Terminology*, vol. 9, no. 1, pp. 29-49.

Quirion, J. (2003b), *La mesure de l'implantation terminologique: Proposition d'un protocole. Etude terminométrique du domaine des transports au Québec*, Office de la langue française, Québec.

Quirion, J. and J. Lanthier (2006), "Intrinsic Qualities Favouing Term Implantation: Verifying the Axioms", in *Lexicography, Terminology and Translation, Text-based Studies in Honour of Ingrid Meyer*, ed. L. Bowker, University of Ottawa, pp. 107-118.

Rey, A. (1979), *La terminologie noms et notions, Que sais-je ?*. Presses Universitaires de France, Paris.

Sager, J. C. (1990), *A Practical Course in Terminology Processing*, John Benjamins, Amsterdam and Philadelphia.

Santos, I. G. (2003), "A Terminoloxía en Galicia" in *O proceso de normalización do idioma galego (1980-2000). Volume III: Elaboración e Difusión da lingua*, eds. H. Monteagudo and X. M. Bouzada, Consello da Galega, Seccion de Lingua, Santiago de Copostela, pp. 229-288.

Serhoual, M. (2002), *Dictionnaire tarifit-français*, Thèse de doctorat en Lettres, Université Abdelmalek Essaâdi, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines. Tétouan.

Suonuuti, H. (2001), *Guide to Terminology*, 2nd edn, TNC, Solna, Sweden.

Taifi, M., (1991), *Dictionnaire Tamazight-Français (Parlers du Maroc Central)*, Paris, L'Harmattan- Awal.

Taifi, M. (2016), *Dictionnaire raisonné Berbère – français Parlers du Maroc*, Publications de l'IRCAM, Rabat.

Taljord, E. (2008), "Terminology Practice in a Non-standardized Environment: A case study", in *Proceedings of the XIII EURALEX International Congress (Barcelona, 15-19 July 2008)*, eds. E. Bernal and J. A. DeCesaris, IUA, Documenta Universitaria, Barcelona, pp. 1073-1080.

UNESCO (2005), *Guidelines for Terminology Policies. Formulating and Implementing Terminology Policy in Language Communities, Prepared by Infoterm*. UNESCO, Paris.

Résumés de thèses

Fatima EL HAMDI, *On Tashlhit Root Structure and Its Implications for the Organization of the Lexicon.*

Keywords: Morphology, Tashlhit, consonantal root, vocalic root, psycholinguistics, priming tests, Optimality theory.

The role of morphological theories in understanding how the lexicon is organized has been the topic of research of a number of studies. This topic brings two contrasting views to the fore. Some researchers claim that the lexicon consists of independent polymorphemic words with no need of a decomposition theory. This approach has been advocated in Amazigh and other Semitic languages like Hebrew and Arabic, pointing to the fact that the morphology of the language is better explained using a word-based approach. Arguments have been presented from Hebrew verb morphology (Bat-El, 1994; Aronoff, 1994; Ussishkin, 1999) and from Arabic verbal and nominal morphology (Hammond, 1988; McCarthy and Prince, 1990; Guerssel and Lowenstamm, 1996; Benmamoun, 2003).

Contrastively, others argue that polymorphemic words are decomposed into morphemes among which we cite the base form or the root (Cantineau, 1950; McCarthy, 1981; Galand, 1984; Chaker, 1990; Tobin, 1990; among others). Evidence for the root-based theory has been provided from language games (Arabic: McCarthy, 1981; Tashlhit: Lahrouchi, 2004, 2018a), metathesis (Prunet, Béliand and Idrissi, 2000), and from behavioral studies (Deutsch, Frost and Forster 1997, 1998, 2000; Boudelaa and Marslen-Wilson, 2001, 2004a-b, 2005; Ussishkin and Twist, 2009; Ussishkin, Dawson, Wedel and Schluter, 2015). According to this view, the root is accessed very quickly in studies of language processing.

In the present work, we contributed to the debate on the two views on morphological theory and discussed the theoretical implications for the organization of the lexicon. We tried to investigate the notion of roots in Amazigh, more particularly in Tashlhit and we attempted to answer two main research questions. First, is the root a morphological unit in the Tashlhit lexicon? Second, is the root exclusively consonantal in Tashlhit? With this end in view, we investigated the lexical properties of root structure in Tashlhit by distinguishing between two types of roots, the vocalic and the consonantal. We provided arguments supporting the claim that in addition to consonantal roots, the Tashlhit lexicon consists of roots that have vowels and consonants alike.

The novelty of this dissertation is that it discusses the significance of the root from a perspective that is not only purely morphological but also psycholinguistic. We presented further arguments for the presence of vowels in Tashlhit roots and also conducted, for the first time in Amazigh studies, priming experiments to examine language processing. The data analyzed comes essentially from the variety spoken in Ighrem N'Ougdjal area and its surroundings, a place which is largely representative of the Tashlhit language.

At the theoretical level, we carried out our analysis under the premises of Optimality Theory (Prince and Smolensky, 1993/2004; McCarthy and Prince, 1993, 1995). We presented facts from the verbal and nominal morphology of the language, and we tried to account for the linguistic irregularities through constraint ranking. We resorted to Correspondence Theory (McCarthy and Prince, 1995) and to Positional Faithfulness theory (Beckman, 1998) with main reference to the root morpheme to account for some aspects of the morphological system of the language. Using the interaction between faithfulness and markedness constraints and root faithfulness constraints, we also argued for the presence of vowels in the root structure of Tashlhit assuming that input root elements, be they vocalic or consonantal, are preserved in the output.

At the psycholinguistic level, we followed the assumption that linguistic phenomena are not exempt from extralinguistic factors (Berent & Shimron, 1997, 2003; Frish & Zawaydeh, 2001; Prunet, Béland & Idrissi, 2000). More specifically, we discussed data from priming experiments, based on measuring the reaction times of the participants. This type of experiment generally exposes participants to a stimulus (prime), which influences their response to a subsequent stimulus (target).

This dissertation is organized into five chapters. Chapter I sketches the characteristics of the Tashlhit phonological and morphological system, on the one hand, and the root structure in Hamitic-Semitic languages, on the other. Chapter II presents the premises on which our analyses are based. As a reminder, our work is organized in a twofold fashion: one part provides the theoretical analysis and the argumentation for the root structure and the second part adduces external evidence for the significance of the root. In this chapter, we, first, present an overview of the Optimality Theoretic framework, Correspondence Theory and Positional Faithfulness. Second, we introduce the priming tests we used in conducting our experiments. In chapter III, we provide further arguments in favor of the root-based approach. We discuss the relevance of the root in understanding the verbal and nominal morphology of Tashlhit in further detail, and we also distinguish between vocalic and consonantal roots in the Tashlhit lexicon. Ample evidence is presented in support of the bipartite system of Tashlhit roots. In chapter IV, we test the semantic priming effect in the language as we have more regular overlappings of semantics and morphology in the language. We present the details of the methodology adopted in all the priming experiments we used in this study. We also introduce the pretests we used to select our experimental stimuli, namely the frequency and the semantic pretests. Last but not least, chapter V examines the morphological priming effect as external evidence for the role of morphology in the language and tests the other linguistic factors (semantics and phonology) that may interfere with the root.

The results of our theoretical and empirical analyses showed that the root is an essential morphemic unit that plays an important role in the understanding of language processing. We proved that roots in Tashlhit have some psycholinguistic

reality and, hence, they have significant implications for the organization of the Tashlhit lexicon. We obtained the same result with semantic features that showed a significant priming effect, suggesting the lexicality of semantic features in the Tashlhit lexicon. Only phonological properties did not facilitate lexical access, leading to the conclusion that phonology has no role in word recognition processes. We also argued for the coexistence of both consonantal and vocalic roots in the Tashlhit lexicon and that the vocalic element in the root morpheme is not position-constrained but, rather, can occupy the initial, medial and or final position of the root.

*
* *

Oufara, Fatima Zahra (2018), *Communication touristique et développement local dans la province de Taroudant : cas du festival du Safran de Taliouine*, Thèse de doctorat, Université Mohammed V, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, Département de sociologie, 475 pages.

Mots clés : Maroc – Taroudant – Safran – Taliouine - Festival – Acteur – Souss Massa – Identité territoriale – Patrimoine naturel – Patrimoine culturel – Communication touristique – Développement local – Culture Amazighe

Cette thèse porte sur la communication touristique et le développement local dans la province de Taroudant, située au Sud Ouest du Maroc, dans la région Souss Massa. Elle a comme objet principal d'étudier les acteurs impliqués dans cette communication et les enjeux que représente celle-ci pour le développement du territoire. La corrélation entre communication touristique et développement local est envisagée dans cette recherche à partir d'une étude de cas basée sur une exploration d'une action de communication touristique, dont les effets ont été évalués dans le cadre d'une enquête de terrain. L'objectif est de comprendre et d'analyser au travers de critères économiques, sociaux et culturels et au moyen d'indicateurs associés, les types d'effets induits par cette action de communication sur le territoire. Elle vise aussi à analyser les différents acteurs impliqués dans ce processus, leurs rôles, leurs stratégies et leurs actions. L'Etude de cas en question concerne le festival International du Safran de Taliouine (province de Taroudant).

D'un point de vue théorique, cette recherche s'appuie sur une littérature relative à la communication publique des territoires, à la communication touristique et au développement local. Elle se fonde aussi sur des théories en sociologie de la communication, en sociologie de développement et en sociologie des acteurs. En effet, l'approche systémique a constitué le cadre théorique générale. En ce qui

concerne le cadre théorique d'analyse, il comprend deux soubassements théoriques à savoir la théorie des acteurs de Crozier et Friedberg (1992) adoptée pour l'analyse des acteurs et la théorie de Paul Lazarsfeld des indicateurs préconisée pour l'analyse des enjeux de la communication touristique pour le développement local. D'un point de vue empirique, la recherche s'est appuyée sur une enquête menée auprès d'un échantillon constitué de groupes d'acteurs locaux et de professionnels exerçant dans les secteurs socioéconomiques. Les techniques d'enquête utilisées dans le cadre de cette étude qualitative sont l'entretien semi directif, le focus groupe et l'observation participante accompagnée de la photographie. L'ensemble des données recueillies ont été au moyen de techniques de traitement des données qualitatives telles que la transcription des données, la codification puis l'analyse de contenu.

Relativement aux résultats, la recherche a permis de dégager plusieurs concepts à partir de l'analyse du corpus. Elle a pu aussi entrevoir de nouvelles pistes de réflexions en communication publique des territoires et initier des voies de recherches futures en développement local, notamment celles liées aux nouveaux modèles de développement basés sur l'implication des acteurs locaux et sur les initiatives locales.

Guide de rédaction de la revue ⵝⵓⵍⵓⵎⵓⵏⵓⵏ

Conditions générales

- Tout article proposé doit être original, accompagné d'une déclaration de l'auteur certifiant qu'il s'agit d'un texte inédit et non proposé à une autre publication.
- Le compte rendu de lecture doit avoir pour objet la lecture critique d'une publication récente (ouvrage, revue ou autres) en la situant dans l'ensemble des publications portant sur le thème concerné.
- Tout article publié dans la revue devient sa propriété. L'auteur s'engage à ne pas le publier ailleurs sans l'autorisation préalable du Directeur de la revue.
- Les textes non retenus ne sont pas retournés à leurs auteurs. Ceux-ci n'en seront pas avisés.

Présentation de l'article

- Une page de couverture fournira le titre de l'article, le nom, le prénom, l'institution, l'adresse, le numéro de téléphone, le numéro de fax et l'adresse électronique de l'auteur. Seuls le titre de l'article, le nom et le prénom de l'auteur et le nom de son institution doivent figurer en tête de la première page du corps de l'article.
- Les articles seront envoyés par courrier électronique sous forme de fichier attaché en format Word ou RTF (Rich Text Format) à l'adresse suivante : « *asinag@ircam.ma* ».
- L'article ne dépassera pas 40.000 caractères (Bibliographie et moyens d'illustration compris).
- Le texte sera rédigé en police **Times New Roman**, taille 11, interligne exactement 12, sur des pages de format (17x24). Le texte en tiffinaghe doit être saisi en police **Tiffinaghe-ircam Unicode**, taille 11, téléchargeable sur le site Web de l'IRCAM « <http://www.ircam.ma/lipolicesu.asp> ». Pour la transcription de l'amazighe en caractères latins, utiliser une police Unicode (**Gentium**, par exemple).
- Le titre est d'environ 10 mots et peut être suivi d'un sous-titre explicatif. Il sera rédigé en gras, de police Times et de taille 14.
- Le résumé des articles ne dépassera pas 10 lignes. Il est rédigé en une langue autre que la langue de rédaction de l'article.

Moyens d'illustration

- Les tableaux sont appelés dans le texte et numérotés par ordre d'appel (chiffres romains). La légende figurera en haut des tableaux.
 - Les figures et les images sont appelées dans le texte et numérotées par l'ordre d'appel en chiffres arabes. La légende sera donnée en dessous des figures.

Références bibliographiques et webographiques

- Les références bibliographiques ne sont pas citées en entier dans le corps du texte, ni dans les notes. Sont seulement indiqués, dans le corps du texte et entre parenthèses, le nom de/des auteurs suivi de la date de publication du texte auquel on se réfère et, le cas échéant, le(s) numéro(s) de la/des page(s) citée(s). Si les auteurs sont plus de deux, indiquer le nom du premier auteur, suivi de « et al. ».

Ex. : (Geertz, 2003) ; (Pommereau et Xavier, 1996) ; (Bertrand *et al.*, 1986) ; (Bouzidi, 2002 : 20).

Dans le cas de plusieurs publications d'un auteur parues la même année, les distinguer à l'aide de lettres de l'alphabet en suivant l'ordre alphabétique (1997a, 1997b, etc.).

Ex. : (Khair-Eddine, 2006a) ; (Khair-Eddine, 2006b).

Lorsque plusieurs éditions d'une même référence sont utilisées, on signalera la première édition entre crochets à la fin de la référence dans la liste bibliographique.

- Les références bibliographiques complètes, classées par ordre alphabétique des auteurs, sont fournies à la fin de l'article (sans saut de page).
 - ✓ Les titres des ouvrages sont présentés en italique.
- Les références aux **ouvrages** comportent dans l'ordre : le nom de l'auteur et l'initiale de son prénom, l'année de parution entre parenthèses, suivie, s'il s'agit de l'éditeur, de la mention (éd.), le titre, le lieu d'édition, le nom de l'éditeur. Toutes ces indications seront séparées par des virgules.

Ex. : Cadi, K. (1987), *Système verbal rifain, forme et sens*, Paris, SELAF.

- ✓ Les titres d'articles de revue, de chapitres d'ouvrages, etc. se placent entre guillemets.

Les références aux **articles de revue** comportent (dans l'ordre) : le nom et l'initiale du prénom de l'auteur, l'année d'édition, le titre de l'article entre guillemets, le titre de la revue en italique, le volume, le numéro et la pagination. Toutes ces indications seront séparées par des virgules.

Ex. : Peyrières, C. (2005), « La recette de notre caractère », *Science & Vie Junior*, n° 195, p. 48-51.

- ✓ Les références aux **articles de presse** comportent seulement le titre entre guillemets, le nom du journal en italique, lieu d'édition, la date et le numéro de page.

Ex. : « Les premiers pas du supermarché virtuel », *l'Economiste*, Casablanca, 26 octobre 2007, p. 17.

- ✓ Les références aux **chapitres d'ouvrages collectifs** indiquent le nom et le prénom de l'auteur, le titre du chapitre, la référence à l'ouvrage entre crochets : [...].
- ✓ Les références aux **actes de colloques** ou **de séminaires** doivent comporter le nom et la date du colloque ou du séminaire.

Ex.: Boukous, A. (1989), « Les études de dialectologie berbère au Maroc », in *Langue et société au Maghreb. Bilan et perspectives*, Actes du colloque organisé par la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines-Rabat en octobre et décembre 1986, p. 119-134.

- ✓ Les références **aux thèses** : elles sont similaires aux références aux ouvrages, on ajoute l'indication qu'il s'agit d'une thèse, en précisant le régime (Doctorat d'Etat, Doctorat de 3^{ème} cycle...) et l'université.

Ex. : Hebbaz, B. (1979), *L'aspect en berbère tachelhiyt (Maroc)*, Thèse de Doctorat de 3^{ème} cycle, Université René Descartes, Paris V.

- Les références **webographiques** : il est nécessaire de mentionner l'URL (Uniform Resource Locator) et la date de la dernière consultation de la page web.

Ex. : http://fr.wikipedia.org/wiki/Langue_construite, octobre 2007.

Notes, citations et abréviations

- Dans le cas où des notes sont fournies, celles-ci sont en bas de page et non en fin d'article. Il faut adopter une numérotation suivie.
- Citations : les citations de moins de cinq lignes sont présentées entre guillemets « ... » dans le corps du texte. Pour les citations à l'intérieur des citations, utiliser des guillemets droits « ... "..." ... ». Les citations de plus de quatre lignes sont présentées sans guillemets, après une tabulation et avec un interligne simple.
- Toute modification d'une citation (omission, remplacement de mots ou de lettres, etc.) est signalée par des crochets [...].

Sous-titres : le texte peut être subdivisé par l'utilisation de sous-titres en caractères gras.

Italique : éviter de souligner les mots, utiliser plutôt des caractères en italique.

- Si l'auteur emploie des abréviations pour se référer à certains titres qui reviennent souvent dans l'article, il devra les expliciter dès leur premier usage.

Ex. : Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM).



المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
ⵎⴰⴳⵔⵉⵏ ⵏ ⵏⵓⵎⵓⵔ ⵏ ⵏⵓⵎⵓⵔ
INSTITUT ROYAL DE LA CULTURE AMAZIGHE

ⵎⴰⴳⵔⵉⵏ Asinag

Dossier

Transmission culturelle et mutations sociales

Revue de l'IRCAM - Numéro 14