



Institut Royal de la Culture Amazighe

ⵝⵓⵎⵓⵔⵉⵙ

Asinag

Dossier

*Littérature amazighe :
genèse, typologie et évolution*

Coordonné par Fatima Boukhris

Revue de l'IRCAM - Numéro double 4-5

ⵝⵓⵎⵉⵏⵓⵏ ⵏ ⵓⵙⵉⵔⵉⵏ ⵏ ⵓⵙⵉⵔⵉⵏ – *Asinag*

Revue de l'Institut Royal de la Culture Amazighe
Numéro double 4-5 – 2010

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 scientifiques, des articles, des entretiens, des comptes rendus, des créations littéraires et des chroniques bibliographiques. ⴰⴳⴷⴰⴳ-Asinag est doté d'un comité de lecture et elle est ouverte à la communauté scientifique nationale et internationale.

© IRCAM
Dépôt légal : 2008 MO 0062
Imprimerie TOP PRESS - Rabat

Sommaire

Présentation 7

Dossier : Littérature amazighe : genèse, typologie et évolution

Paulette Galand-Pernet

La notion de littérature. Essai d'analyse et de classification

Entretien réalisé par El Houssaïn El Moujahid 15

Abdelkader Bezzazi

Notes à propos de la *thajit* (le conte) 57

Miriam Rovsing Olsen

Musique et structure formelle dans la poésie orale 65

Michael Peyron

The changing scene of Amazigh poetry 79

Hassina Kherdouci

La poésie féminine anonyme kabyle : thématique(s) corporelle(s) 93

Kamal Bouamara

Question de métrique kabyle traditionnelle 113

Najate Nerci

De la transcription à la transtylisation d'un récit oral. Ou vers

l'établissement des bases d'une écriture moderne 131

Mohamed Sguenfle

Le proverbe amazighe (domaine tachelhite). Aspects formels

et sémantiques 151

Said Chemakh

Les conditions de production de la néo-littérature amazighe.

Cas de la littérature kabyle 163

Mohand Akli Salhi

Terminologie littéraire en amazighe 169

Ahmed Elmounadi et Moulay Hachem Jarmouni

Littérature amazighe : éléments bibliographiques 179

Comptes rendus

Khadija Mouhsine : *Littératures berbères : des voix et des lettres*

de Paulette Galand-Pernet 193

Varia

Malika Chakiri

Analyse stylistique des locutions nominales en amazighe..... 201

Résumés de thèses..... 211

Textes

ⵏⵉⵙ ⵉⵎⵓⵏⵉⵏ - Ali Ikken

ⵜⴰⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵔⵜ | ⵉⵏⵉⵎⵓⵏⵉⵏ 219

ⵏⵉⵙⵏⵉⵏ ⵉⵎⵓⵏⵉⵏ - Laila Abali

ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵔⵜ 221

ⵏⵉⵙⵏⵉⵏ ⵉⵎⵓⵏⵉⵏ - Zohra Ait Bahha

ⵉⵎⵓⵏⵉⵏ ⵉⵎⵓⵏⵉⵏ 223

ⵏⵉⵙⵏⵉⵏ ⵉⵎⵓⵏⵉⵏ - Hassan Benamara

ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵔⵜ | ⵉⵎⵓⵏⵉⵏ ⵉⵎⵓⵏⵉⵏ 225

Guide de rédaction 227

Présentation

Après les dossiers thématiques des numéros précédents portant, respectivement, sur la diversité linguistique et culturelle, sur l'enseignement puis sur l'aménagement de l'amazighe, la revue *ⵝⵓⵍⵓⵎ-Asinag* dédie le dossier de ses quatrième et cinquième numéros à la thématique de la *Littérature amazighe : genèse, typologie et évolution*. En effet, dans le contexte actuel de l'intégration de l'amazighe dans le système éducatif *via* l'enseignement primaire, les filières d'Etudes amazighes et le Master, la littérature d'expression amazighe vient à occuper un espace dans les manuels scolaires et les programmes des cursus des études amazighes. Par ailleurs, la production écrite enregistre un essor et un développement notables et tire avantage des conditions favorables de diffusion, notamment par la voie de l'édition et des nouvelles technologies de l'information et de la communication. Aussi l'enseignement de l'amazighe en général, et de la littérature en particulier, remet-il à l'ordre du jour la nécessité de mener une réflexion sur le développement du fait littéraire ainsi que sur sa didactique et sa pédagogie.

La littérature amazighe est aussi riche et diversifiée que l'est la langue qui en est le vecteur et l'expression. Elle tient cette richesse et cette diversité de l'étendue de son aire géographique, de la culture qu'elle véhicule et de la pluralité des genres qui la constituent.

Essentiellement orales, les expressions littéraires amazighes présentent une variété de genres tant poétiques que prosaïques. Certains genres sont autonomes, d'autres sont liés à des expressions artistiques, comme les arts chorégraphiques, à des événements ou à des rites et cycles de la vie.

Comparé à la langue, l'intérêt accordé à la littérature est de moindre envergure. En effet, à côté du nombre relativement important de grammaires, de manuels dédiés à divers parlers et/ou dialectes des différentes variétés de l'amazighe, peu d'ouvrages et monographies sont consacrés exclusivement à la littérature. Les textes littéraires, les fragments de corpus, poétiques ou de prose, particulièrement les contes, sont souvent adjoints en annexe en guise d'illustration des phénomènes de langue présentés dans ces ouvrages.

Certes, il existe bien des collectes, dont la première en Europe est due à J.-D. Delaporte qui publia en 1844 un texte littéraire amazighe ; on dispose également de quelques ouvrages généraux et de référence, dont H. Basset (1920), P. Galand-Pernet (1998), Bounfour (1999), D. Merolla (2006). Certains genres littéraires, plus que d'autres, ont retenu l'attention des chercheurs ; c'est le cas du conte. Après l'indépendance des pays du Maghreb et avec l'avènement de la linguistique, notamment le courant structuraliste, des études, portant sur des formes littéraires bien précises, ont vu le jour. Des questions relatives au genre, à sa genèse, à la

structure du texte littéraire, à sa définition, à sa réception, entre autres, commencent à être soulevées à la lumière des théories nouvelles et des approches interdisciplinaires.

Toutefois, on note que des genres ou « sous-genres » de la littérature amazighe restent inexplorés ou insuffisamment décrits, et plusieurs questions demeurent posées, dont celle de la définition des genres et la frontière entre ces derniers, en ce moment même où l'on voit émerger ce qui pourrait être appelé la *néo-littérature*.

Il s'impose donc d'ouvrir un débat pluridisciplinaire sur une thématique aussi importante que celle des expressions littéraires amazighes. Car une langue en plein essor et renouveau ne peut se concevoir sans une littérature (dans sa diversité régionale et ses différents registres) dont les contours ne soient pas bien définis.

Le dossier thématique de la présente livraison comprend 14 articles, neuf en langue française, un en anglais et quatre en arabe, un compte rendu et une liste d'éléments bibliographiques.

Dans une étude livrée sous forme d'entretien, P. Galand-Pernet revisite la problématique des expressions littéraires amazighes dans leurs variété et spécificité, tant sur le plan de la forme qu'au niveau du contenu, des conditions de production, de l'évolution des différents « genres » ou « sous-genres », du contact, entre autres questions. Ainsi, en partant de la relativité des concepts de « culture », d'« art » et de « littérature », voire de « genre », selon les sociétés productrices et leur histoire, elle établit que les critères utilisés ne sont pas homogènes pour tous les genres et que des interférences subsistent entre les classes qu'on essaie de constituer, du fait que l'on ne peut délimiter celles-ci que dans le contexte général d'une société et à partir de ses propres critères de classification, de typologie et de codification. On ne peut donc apprécier les classes et les genres littéraires qu'au regard de leurs messages, de leurs publics et de leur place dans une littérature où les statuts des auteurs, créateurs, transmetteurs, adaptateurs se remettent en cause.

L'article de A. Bezzazi, organisé en notes et réflexions, esquisse quelques caractéristiques de la *thajit* « le conte », en distinguant le littéral de l'allusif, deux niveaux complémentaires, « réciter » et « conter », et en justifiant « l'articulation entre une énonciation dite communicative et une autre [...] narrative ». Des « traces discursives » permettant de garantir une mémoire à la *thajit* sont relevées.

La poésie est traitée dans quatre articles. Le premier est consacré à la poésie du tachelhite. A partir d'un texte de chants rituels de mariage et d'un texte d'*ahwash*, M. Rovsing Olsen démontre que la musique est indissociable de la poésie et que la prise en compte de son fonctionnement conduit à des classifications fondées sur des procédés plutôt que sur des critères exclusivement littéraires ou linguistiques. Le deuxième article (en anglais) porte sur la poésie du Moyen-Atlas (Maroc). M. Peyron y explique que différents genres traditionnels (*tamawayt*, *izli*, *tamdyazt*, etc.) ont connu, durant les quarante dernières années, une évolution due à divers facteurs socioculturels, économiques et politiques. Pour la pérennité de la poésie orale

chantée du Moyen-Atlas, une volonté de ne pas négliger la langue s'impose, doublée d'un effort pour améliorer le « produit », « fièrement perçu comme marqueur identitaire ». Le troisième article aborde la poésie féminine anonyme kabyle à partir de la thématique du « corps ». H. Kherdouci se penche sur un corpus collecté en Kabylie et délivre une masse considérable d'informations sur les diverses thématiques qui gravitent autour du thème central du « corps » et de ses représentations. En adoptant une approche anthropologique, l'auteur montre comment les sensations du corps sont reprises dans la création poétique orale, compensant les frustrations quotidiennes, par l'usage fait des symboles, des images, et par le recours à la fiction. Dans le quatrième article, K. Bouamara examine la question de la métrique de la poésie kabyle traditionnelle. Souscrivant à l'hypothèse défendue par Ben Sedira, Feraoun et Mammeri, l'auteur dégage les types de « formes » en usage dans cette poésie, illustrés par des extraits poétiques. Ces formes se situent à trois niveaux hiérarchisés : le mètre, la « forme fixe » et la « forme intermédiaire » ou la (sous-)strophe.

La question de l'écriture en amazighe est traitée dans l'article de N. Nerci. A partir de la version de A. Bouras (1991) du mythe de Hemmou Ounamir, céléberrime dans la région du Sud marocain, l'auteur montre que l'expérience de la reproduction et de la réécriture de ce mythe est un passage de l'oralité à l'écrit qui constitue les fondements de l'écriture moderne en amazighe. L'article vise à montrer comment l'auteur a essayé de transformer le texte oral en un texte écrit selon les techniques requises tant linguistiques que stylistiques, participant à l'instauration de la nouvelle production littéraire écrite en amazighe.

Le proverbe d'expression tachelhite fait l'objet de la contribution de M. Sguenfle. L'auteur en dégage les traits caractéristiques aux niveaux formel (la dimension, la structure binaire et la rythmicité) et sémantique (la « généricité » et la « métaphoricité »). L'analyse débouche sur une « délimitation en termes de prototype » du proverbe aboutissant à un schéma allant des proverbes prototypiques aux proverbes atypiques.

Dans son article sur la néo-littérature kabyle, S. Chemakh propose une approche qui s'inscrit dans l'histoire littéraire et la sociologie de la littérature, pour procéder à l'examen des conditions de production de la littérature écrite. Sur les traces de Bakhtine (1977), l'auteur affirme qu'un écrivain devrait remplir trois conditions : être doté d'une compétence linguistique et d'une compétence littéraire et avoir une motivation sociale. Il y a lieu de s'interroger sur ces conditions pour ce qui est de la néo-littérature.

La contribution de M. A. Salhi consiste en la présentation d'une expérience relative à la création de la terminologie littéraire dans les études et l'enseignement de la littérature. L'auteur élabore un schéma des « domaines adjacents » que sont la poétique et la sémiotique, la rhétorique et la stylistique, et la linguistique textuelle. L'article se termine par des propositions terminologiques, l'accent étant mis sur le texte et ses relations avec d'autres textes.

Le dossier thématique comporte également quatre contributions en arabe. Dans la première, A. Elmounadi aborde les aspects fondamentaux qui président à la réception et à la critique de la création littéraire en amazighe. Son étude se base sur les jugements critiques et esthétiques portés par les poètes sur leur propre production, sur l'évaluation de l'autre (la période coloniale) et sur la critique esthétique amazighe fondée sur des études.

La deuxième contribution est due à F. Azarual. Elle traite de « la narration dans la nouvelle littérature amazighe », dans un contexte marqué par l'avènement de genres littéraires naguère méconnus de la littérature orale traditionnelle, tels que la nouvelle, le roman, la littérature pour enfants, entre autres. Ce phénomène trouverait sa motivation dans l'inclinaison des créateurs à l'appropriation de nouvelles formes et modes d'expression littéraires à même de mettre la littérature amazighe au diapason des créations universelles, notamment à l'ère du passage de cette littérature de l'oralité à l'écriture.

Dans une troisième étude sur l'histoire littéraire amazighe, B. Ichou considère que la pratique d'une critique littéraire conséquente ne peut s'établir convenablement sans une histoire littéraire, comme préalable incontournable, et qui doit être établie sur des bases méthodologiques adaptées aux spécificités propres à cette littérature. Elle faciliterait ainsi le travail de recherche sur la littérature amazighe, sur la critique littéraire selon les différents genres.

L'article de M. Oussous traite de la nouvelle poésie amazighe de la région du Souss. Il se fonde sur la production de la deuxième génération de jeunes poètes ayant publié leurs recueils à partir des années 2000. L'étude examine les traits distinctifs de cette poésie, avec la mise en exergue des aspects convergents et divergents des œuvres analysées, ainsi que les éléments de créativité et d'innovation ou de conformisme dans la poétique des auteurs concernés.

Outre les articles, le dossier thématique comporte : a) un compte rendu par Kh. Mouhsine de l'ouvrage de P. Galand-Pernet : *Littérature berbère : des voix et des lettres* (1998) ; b) de s éléments bibliographiques, réunis par A. Elmounadi et H. Jarmouni, relatant des publications des deux dernières décennies dans le domaine des expressions littéraires amazighes.

Dans la rubrique *Etudes*, quatre contributions, une en français, et trois en arabe, sont dues respectivement à M. Chakiri, F. Boukhris, H. Boudilab et R. Laabdlaoui. La première consiste en une analyse rhétorique des locutions nominales en amazighe (variante tamazighte, Moyen-Atlas). L'auteur traite de leur structure sémantique en dégagant les différentes figures de style qui y sont employées. La seconde contribution est consacrée à la danse d'*ahidous*, exécutée au Maroc central. Cette dernière est en phase de mutation d'une danse collective traditionnelle, transmise de génération en génération et remplissant diverses fonctions dans la communauté qui en est productrice, à une danse spectacle présentée par des professionnels en dehors du terroir où elle a évolué naturellement. La troisième étude porte sur l'émigration dans le Rif oriental, d'abord orientée vers le nord-ouest du Maroc, puis vers

l'Algérie pendant la période coloniale pour amorcer une nouvelle phase vers l'étranger à partir des années 1960. Grâce aux transferts d'argent, l'émigration a permis d'améliorer les conditions de vie de plusieurs foyers, mais elle a engendré la monétarisation rapide des rapports sociaux et l'altération des valeurs traditionnelles. La quatrième contribution fait état des propriétés syntaxiques des pronoms clitiques en amazighe. Le mouvement des clitiques, de leur position initiale (de base) vers une autre position dans la structure de la phrase, est motivé par leur nature affixale et par la vérification de leur trait référentiel.

La rubrique *Résumés de thèses* comprend cinq résumés de thèses se rapportant à la langue et la culture amazighes et soutenues pour l'obtention d'un Doctorat. Il s'agit de Al Houssain Boudilab (2005), *Les fondements de l'émigration internationale et la dynamique socio-environnementale dans le Rif oriental* (en arabe) (faculté des Lettres de Fès-Dhar El Mehraz) ; de Rachida Rahhou (2005), *Dictionnaire berbère-français, parler des Béni-Iznassen (Maroc du Nord-Est)* (faculté des Lettres de Fès-Dhar El Mehraz) ; de Hassina Kherdouci (2007), *La poésie féminine anonyme kabyle : approche anthropo-imaginaire de la question du corps* (Université de Grenoble III) ; de Zahir Meksem (2007), *Pour une sociodidactique de la langue amazighe : approche sociodidactique* (Université Sthendal-Grenoble) et de Allaoua Rabehi (2009), *Analyse linguistique et stylistique de l'œuvre poétique de Lounis Aït Menguellet : texte kabyle et traduction française* (Université de Provence).

Quatre productions en amazighe constituent l'espace *Textes* de ce numéro double : trois poèmes dont les auteurs sont Zohra Aït Bahha (ⵝⵣⵉⵏ ⵏ ⵉⵎⵎⵓⵔⵉⵏ), Layla Abali (ⵜⵏ ⵉⵎⵎⵓⵔⵉⵏ), Ali Ikken (ⵜⵏ ⵉⵎⵎⵓⵔⵉⵏ | ⵉⵎⵎⵓⵔⵉⵏ), et un conte de Hassan Benamara intitulé ⵜⵏ ⵉⵎⵎⵓⵔⵉⵏ | ⵉⵎⵎⵓⵔⵉⵏ ⵏ ⵜⵏ ⵉⵎⵎⵓⵔⵉⵏ.

La Direction et le Comité de rédaction de la Revue tiennent à exprimer leurs vifs remerciements à toutes les personnes qui ont apporté une quelconque contribution à la réalisation de ce numéro double : EL. Aboulkacem, M. Adiouane, Kh. Ansar, M. Akodad, D. Azdoud, F. Azarual, A. Boumalk, A. Chaabihi, El. Chadli, M. Chtatou, El. El Moujahid, A. Elmounadi, H. Jarmouni, A. Khalafi, El. Nouhi, M. El Ouali, M. Peyron, A. Souidi, A. Talmenssour et T. Yacine.

ⵏⵉⵎⵎⵓⵔⵉⵏ Asinag

Dossier

Littérature amazighe : genèse, typologie et évolution

La notion de littérature. Essai d'analyse et de classification

Paulette Galand-Pernet
Entretien réalisé par El Houssaïn El Moujahid

Avant propos

En juin 2006, au moment où le Maroc célébrait son cinquantenaire d'Indépendance, l'IRCAM avait tenu à revisiter en rétrospective¹ un demi siècle d'études et de recherches sur la langue et la littérature amazighes, en rendant un vibrant hommage à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand, qui initièrent ces études depuis 1948, au Maroc (IHEM) qu'ils ont quitté en 1956, pour continuer leur recherche et leurs enseignements dans le domaine de la langue et de la littérature amazighes.

Née en 1919, normalienne en 1940 et professeur à l'Inalco et à l'EHESS jusqu'en 1977, Paulette Galand-Pernet poursuit sa retraite studieuse et travaille présentement à l'achèvement d'un ouvrage sur la littérature amazighe du Haut Atlas marocain, qui viendra enrichir la bibliothèque des études amazighes, après les deux ouvrages de référence, parus, l'un en 1972, Recueil de poèmes chleuhs. Chants des trouveurs, et l'autre en 1989, Littératures berbères. Des voix. Des Lettres, outre des dizaines d'articles sur la langue et la littérature amazighes.

La revue ⵝⵓⵍⵓⵎⵓⵏⵓⵏ a sollicité la contribution de Paulette Galand-Pernet au dossier thématique du numéro double 4-5, par un entretien autour de 6 questions sur la littérature amazighe. L'auteur a répondu volontiers, par une livraison qui dépasse de loin les attentes. Elle se décline en une étude approfondie, structurée, structurante et hautement édifiante, qu'elle a judicieusement intitulée : La notion de littérature. Essai d'analyse et de classification, tout en restant rattachée aux questions suivantes qui lui ont été posées :

Q1 : Comment peut-on évaluer la production littéraire amazighe (berbère) traditionnelle ?

Q2 : Dans le contexte actuel de l'évolution de la littérature amazighe de l'oralité à l'écriture, il semble difficile d'arrêter une définition tranchée des

¹ Voir plaquette de cet Hommage : *Langue et littératures amazighes : cinquante ans de recherche. Hommage à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand*, Publications de l'IRCAM, série Hommages, n° 2, Rabat, 27 juin 2006.

genres littéraires. Quelles sont vos conclusions après des décennies de recherche sur la littérature d'expression amazighe ?

Q3 : A la lumière de la littérature amazighe traditionnelle, quels sont les changements apportés par la littérature contemporaine dans le contexte du passage à l'écrit ?

Q4 : Avec l'évolution du texte littéraire d'expression amazighe, notamment par le passage à l'écrit et l'émergence de la néolittérature et autres genres de l'écrit (roman, nouvelle, théâtre...), peut-on parler d'une mutation des fonctions du texte littéraire, aux plans esthétique, sociologique et communicationnel ?

Q5 : Dans votre dernier livre (Littératures berbères..., p.39), vous avez souligné que la notion de littérature telle qu'elle a cours dans les cultures occidentales n'avait pas son application à propos des textes berbères et qu'il faudrait recourir à d'autres critères intratextuels et extratextuels et à d'autres conditions de production et de réception pour définir le fait littéraire berbère. Voudriez-vous développer cette idée sachant qu'il se pose aujourd'hui, pour la recherche et la critique littéraires, la question de la typologie des genres et celle de la terminologie et du métalangage ?

Q6 : Vous avez conclu, à partir du constat de la variation et de l'organisation du champ littéraire amazighe, qu'il y a lieu de retenir « le caractère pluriel de cette littérature », d'où le titre de votre dernier ouvrage : Littératures berbères... Comment comprendre la portée de cette conclusion, compte tenu des questionnements actuels sur la standardisation de la langue amazighe et de la gestion de la variation ?

1. Introduction

1.1. Préliminaires

Fin octobre 2009, El Houssaïn El Moujahid m'avait soumis, pour le compte de la revue *Asinag*, un certain nombre de questions sur la littérature en général et la littérature amazighe en particulier, à propos de la variation, de l'évolution, de la typologie. Ce sont des questions afférentes aux axes du dossier thématique du quatrième et cinquième numéros de la revue *Asinag* éditée par l'Institut Royal de la Culture Amazighe. Je n'avais pas – et je n'ai toujours pas – de réponses fermes à donner à ses questions, mais comme la recherche est, on le sait, sans arrêt en mouvement et que mon intérêt pour la littérature berbère n'a pas cessé, je me suis remise à l'ouvrage et j'ai réfléchi à nouveau à divers problèmes. Ce sont ces réflexions que je propose dans l'article qui suit et je remercie l'équipe *Asinag* de m'avoir associée aux recherches de l'IRCAM. J'avais sans doute besoin de développer les notes marginales et les fiches critiques insérées dans mon exemplaire de travail, bien fatigué, du livre de 1998... douze ans déjà !

J'essaierai donc seulement de proposer, en élargissant le débat, des réflexions sur :

- a) L'analyse, son but, sa démarche ;
- b) L'analyse littéraire : qu'est-ce que le « littéraire » ? Quels sont les différents points de vue que peut adopter un chercheur dans le domaine qu'il considère comme « littéraire » ? Quelle est la langue que l'Analyste utilise ? Quelle méthode utilise-t-il ?
- c) La classification : le problème des « genres ». Recherche de « critères » pour caractériser un type littéraire. Il semble bien qu'on est encore loin, dans l'état de la recherche actuelle, de proposer des définitions rigoureuses de types bien distincts qui soient valables pour l'ensemble du monde berbérophone. On peut aussi se demander si, surtout en l'état actuel des connaissances, réduire la définition d'une classe littéraire à un trop petit nombre de traits considérés comme essentiels ne serait pas un obstacle à la recherche. En effet, ces choix de traits sont toujours relatifs à une société, dans le temps et dans l'espace. Mais cela ne signifie pas qu'on renonce à une méthode de travail.
- d) Diachronie : genèse, évolution, mutation.

1.2. Références

Mon commentaire se fondera :

- a) sur une partie au moins des 6 questions que pose El Houssaïn El Moujahid et sur l'Argumentaire du dossier thématique du numéro double 4-5 d'*Asinag* consacré à « Littérature amazighe : genèse, typologie et évolution ».
- b) sur mon livre de 1998, *Littératures berbères. Des voix. Des lettres*, dont les références se feront par *Voix* suivi du numéro de la page. Je renverrai en particulier à mes analyses et schémas de *Voix* 164 et aux autres références à *Voix* indiquées dans mon *Index des notions* publié dans le *LOAB = Littérature orale arabo-berbère*, n° 27, 345-358 (juste avant le compte-rendu de Christiane

Seydou qui dégage, en anthropologue, les principaux points de mon travail). Voir notamment « genre » dans l'*Index des notions*.

Je me suis servie également d'autres ouvrages ou articles, parmi lesquels :

- Les revues et livres consacrés aux théories d'analyse littéraire depuis 1960. On trouvera des études et des bibliographies concernant le problème des classifications dans des travaux comme ceux de Ruth Finnegan et de Paul Zumthor (cf. 7) pour des domaines voisins, sinon dans l'espace, au moins dans le type de données. La liste est longue. Des années 70 aux années 90, cette activité critique a été intense ; depuis une quinzaine d'années, les travaux se réorientent vers une nouvelle intégration du texte considéré comme littéraire.
- *Col 2003 = La littérature amazighe : oralité et écriture, spécificités et perspectives. Actes du colloque international (2003)*, dir. Aziz Kich, IRCAM, Rabat, 2004.
- *Col 2005 = Les types poétiques amazighes traditionnels. Actes du colloque de 2005*, Rabat, IRCAM, 2009.

Une lecture critique (au sens positif du terme) des deux ouvrages ci-dessus fournit déjà une bonne part des réponses aux questions concernant *Asinag* 4 et 5.

- Certains articles où j'ai étudié des textes (par exemple « Le conte revisité par le poète. Intertextualité et création » dans *LOAB. Dialectologie. Ethnologie*, 27 (1999), p. 1-30.
- « Mohia 1970. Quelques notes » dans *Études et Documents Berbères*, 24 (2006), p. 15-39. Cette réflexion d'un écrivain kabyle contemporain sur la traduction et son rapport avec une véritable création littéraire, sur la création d'un genre (théâtre), sur les destinataires de ce genre, ainsi que sur sa fonction, est d'une grande richesse. Quel est le statut d'une traduction, d'une adaptation en regard d'une création ? On trouvera (notamment p. 33 sqq.) des indications pour Q3, Q4.
- « Classification et 'genre' oral », *Studi berberi e mediterranei. Miscellanea offerta in onore di Luigi Serra*, Naples, 2004-2006, pp 41-52.
- « "Épique" et "héroïque" dans l'Afrique berbérophone », *Actes du séminaire de Sandra Proveni, « Genre épique et genre héroïque »*, dans *Camenaë*, édition en ligne de Perrine Galand, juin 2008 <<http://www.paris-sorbonne.fr/fr/spip.php?article7360>>

Je citerai éventuellement, dans mon texte, d'autres articles ou ouvrages en renvoyant, avec une simple date, à la bibliographie établie en juin 2006 sur mes publications dans la brochure de l'IRCAM, mais je ne donnerai pas de bibliographie systématique. Les chroniques de L. Galand dans l'*Annuaire de l'Afrique du Nord*, regroupées en 1979 dans une édition du CNRS, recensent les publications de 1954 à 1977. La magistrale *Bibliographie internationale* en 1997, de Lamara Bougchiche, bibliographie critique, regroupe tout ce qui était publié sur les *Langues et littératures berbères des origines à nos jours*, y compris les bibliographies postérieures à 1979 (p. 341-424), dont celles de C. Brenier-Estrine, Ch. Bonn, S. Chaker et d'autres) ; plus récemment les *Actes du Séminaire 2005*

réunissent bon nombre de travaux sur des textes ou sur les théories, chaque article fournissant une bibliographie. Enfin le numéro double d'*Asinag* fournira certainement une bibliographie à jour des nombreux travaux sur les littératures berbères de ces dix ou quinze dernières années (théories, collectes, études locales). Le recours aux sites Internet peut aussi apporter des compléments.

2. L'analyse littéraire

Avant d'aborder les problèmes que je viens d'évoquer en 1.1, je voudrais passer en revue les termes que j'emploie.

2.1. La langue d'analyse

C'est un point que je considère comme capital et je pense qu'il faut s'y attarder avant d'examiner les autres problèmes.

La « langue d'analyse » ou « langue d'étude » ou « métalangue » (ou toute autre expression synonyme) d'un ensemble considéré comme littéraire est la langue dans laquelle le chercheur expose son sujet, sa méthode et les résultats qu'il propose.

C'est un préalable indispensable que de prendre conscience de cette langue d'étude. En effet, une « métalangue » implique la conception que se fait un Analyste du découpage en éléments de l'ensemble de données qu'il a choisi d'analyser, donc de sa conception du « système » (ou « modèle ») qui peut rendre compte de l'organisation de cet ensemble. La langue que j'utilise dans *Voix* pour exprimer ce qu'est ma conception de la « poétique berbère » est une métalangue.

2.1.1. Il ne faut donc pas oublier que les termes utilisés par un Analyste orientent nécessairement son analyse. Les mots qu'il emploie pour décrire un « champ de données » considérées comme « littéraires » (par qui ? où ? et quand ?) varient d'une langue à l'autre et se constituent également en *systèmes lexicaux* différents d'une langue à l'autre (v. p. ex. *Voix* : 45-46, <chant/poème/poésie etc.>). En linguistique on se trouve devant des problèmes analogues : le système lexical français <langue/dialecte/parler/patois/varieté linguistique> ne peut pas se transposer directement, mot à mot, en anglais par exemple. Ces remarques peuvent paraître banales, il faut pourtant les garder à l'esprit, parce que l'on se laisse influencer facilement et on fausse la description des données.

Comment définir par exemple « métalangage » par rapport à « métalangue » (Q5) ? Dans la mesure où les littératures berbères ont une grande part de manifestations orales, peut-être est-il utile de bien préciser ? Le langage et la langue ne sont pas sur le même plan ; les oiseaux, les dauphins ont un « langage », et non une langue. Ils utilisent d'autres signes dans la communication. D'autre part les emplois de termes en méta- dans les ouvrages d'analyse littéraire depuis 1970 sont nombreux et variés, par ex. dans les travaux du Groupe MU ; cf. *Voix* « métatexte ».

Je rappelle que « poétique » (ex. : « la poétique », « une poétique », « les poétiques médiévales »), pour moi comme pour beaucoup d'autres chercheurs, et contrairement à certaines interprétations erronées qui sont faites de ce terme, s'applique aussi bien aux faits littéraires contenant des textes en prose qu'à ceux qui

contiennent des textes en vers (« poésies », « textes poétiques », « la poésie/ la prose de tel auteur »).

2.1.2. Différentes langues, termes différents. Les questions proposées sont ici rédigées en français. On en revient donc au problème de la « langue d'analyse » utilisée et de ce qu'on met sous les mots. Je suppose qu'il y aura des interventions et des articles en d'autres langues, arabe (lequel ?), berbère/amazighe (quelle variété ?), anglais, allemand, etc. La comparaison des termes employés par les différents auteurs est déjà intéressante pour la délimitation de la notion de « littérature ». Les membres de l'IRCAM et les universitaires maghrébins sont bi-ou trilingues et ils ont une connaissance personnelle d'un groupe local (d'origine) et de ses productions littéraires (avec leurs dénominations) et, d'autre part, ils ont une notion individuelle du « littéraire » en tant que lettrés au sens large du terme – en berbère, français, arabe(s), anglais, et peuvent apporter leurs propres données.

Je pense, par exemple, qu'un examen comparé des travaux en arabe de Mohammed Moustauoui (dans son *urti n umarg*), ou de Omar Amarir, entre autres chercheurs, ainsi qu'une comparaison des trois contributions en arabe dans *Les types poétiques amazighes traditionnels... 2005* (v. ci-dessus) et des éditions écrites contemporaines (en graphies arabes) apporteraient déjà une contribution importante à l'emploi des termes utilisés dans une langue d'analyse (« métalangue »), donc aux conceptions de ce qui est considéré comme étant du domaine littéraire par l'Analyste. Le problème des « genres » (v. ci-dessous) ne peut être abordé que si les problèmes généraux de terminologie et de méthode sont clarifiés.

Autre exemple : les Éditions Achab ont publié le livre de Amellal Bahia intitulé *La Ruche de Kabylie (1940-1975)*, Alger, 2009, que je viens de lire. L'auteur est une biologiste algérienne, témoin d'une expérience « littéraire » ; la préface est signée par l'historienne Karima Dirèche. L'ouvrage est un excellent témoignage sur la création d'un « genre » (ou « sous-genre », ou « variété littéraire » ou tout autre terme désignant un élément, défini par des critères bien établis, d'un ensemble considéré comme littéraire par un analyste). Bahia Amellal a fait une enquête précise sur la période où cette « variété littéraire » a existé, sur le groupe social où elle a été produite (groupes scouts féminins implantés en Kabylie par les Sœurs Blanches), sur les circonstances où elle était exécutée, par qui et pour qui, sur ses fonctions, sur ses thèmes, sur ses structures proprement littéraires (sa « poétique »). Il y a un double *corpus de textes* (« chants », « chansons ») qui permettent de comparer cette nouvelle « variété littéraire » aux autres productions littéraires kabyles traditionnelles, donc d'établir des critères génériques, qui permettent aussi de comparer un *contexte* littéraire kabyle et ses relations avec un contexte littéraire français, en milieu bilingue (le français standard des Sœurs Blanches) et avec un « kabyle » standard ou standardisé, une *koinè* qui mériterait une analyse linguistique.

Voici encore un autre exemple de ces problèmes de terminologie : dans l'édition Stricker (1960) de *L'Océan des Pleurs. Poème berbère de Muḥammad al-Awzali*, aux distiques 4 et 5, l'auteur parle de son livre, ce livre d'admonitions que lui réclament ses amis, *lktab... irzzmn imzgan iḥyu d lqlub-i / s nnaḍm n tmazixt ann ifulkin igan laéjib-i*. B. Stricker traduit : « (depuis longtemps déjà mes amis me parlent d'un) livre / d'admonitions, susceptible d'ouvrir les oreilles et de ranimer les

cœurs / qu'il faudrait rédiger dans le beau, l'admirable vers berbère ». À la fin de ce livre, l'auteur précise (distiques 655-656) que : « il contient en tout six cent cinquante-six vers... » *sđist tmađ n lbit u stta...* Dans l'édition du même livre, mais à partir d'un autre manuscrit, Nico Van den Boogert (1997) confirme le texte, mais il traduit par « a book... composed in the beautiful and wondrous Berber tongue ». Dans le colophon (65), il traduit « *lby*t par « verse(s) ». Si on se reporte à son *Glossaire*, on lit p. 395 : « *bt lbit*, see V° [V°= racine] *by*t ; *by*t *lbit* « verse ». Sous *ndm* : *nnadm* « text composed in verses ». Ce seul rapprochement, aussi court soit-il, entre deux éditions d'un même texte illustre à la fois les problèmes d'édition (*i.e.* de philologie au sens le plus restreint du terme) d'un texte entre écrit et oral (prédication, récitation, lecture solitaire à haute voix, *cf. Voix* : 29), mais aussi celui des systèmes lexicaux différant d'une langue à l'autre pour les faits littéraires : anglais *vs* français, chleuh du XVIII^e siècle p.C. *vs* anglais/français et encore celui des « genres » (l'emploi de *lktab*, précisé par les sujets traités, indique la conception que se font les lettrés, Awzal et ses contemporains, de *types littéraires* du patrimoine berbère. Il y a là des indications : un milieu lettré à une époque donnée. Je passe sur les problèmes proprement philologiques, qui sont indispensables quand on traite l'élément « texte » d'une littérature, mais ce n'est pas mon propos ici.

On trouvera ci-dessous (4.2) d'autres exemples concernant d'autres situations.

2.1.3. Linguistique et analyse littéraire

Comme il est souligné dans *l'Argumentaire*, les recherches en linguistique berbère ont été nettement plus anciennes et plus nombreuses que les recherches en littérature. Les chercheurs berbérophones qui se sont attaqués à la littérature sont souvent des linguistes et ceux qui étudient la littérature ont tous une formation linguistique. On ne peut certes pas parler de « méthode d'analyse linguistique » pour une analyse de littérature, mais les « modèles », les « méthodes » linguistiques, la terminologie (qui ne sont pas identiques chez les générativistes ou chez les structuralistes ou dans d'autres types d'analyse) ne peuvent pas ne pas influencer les études de littérature.

D'autre part, il n'y a pas de littérature sans langue. Remarquons bien que ce qu'on appelle « berbère » est en fait un terme de grammairiens ; le « berbère » est un ensemble de structures grammaticales communes à des « variétés linguistiques », structures dégagées par la *méthode comparative* (ou *méthode comparée*). Or on ne parle pas une structure, mais une langue/dialecte/parler ; il n'y a pas, à ce jour, une langue berbère unique sur la totalité des aires berbérophones. En dehors des structures communes, chaque variété linguistique berbère a ses particularités grammaticales et lexicales. Parmi les questions qui se posent, on peut citer, entre autres, l'utilisation de la phrase sans verbe en littérature ; il y a des différences certaines sur ce point entre les variétés touarègues et les autres variétés berbères, chacune ayant elle-même ses particularités. Dans quelle mesure l'Analyste pourra-t-il se servir de l'analyse linguistique dans son analyse littéraire ?

3. Terminologie de l'analyse en langue française

Je reviens encore sur le problème de la langue d'analyse (*cf. Q5*) en me référant à un autre exemple, celui du système lexical du champ sémantique « littérature » dans le français actuel.

Il faut bien mesurer l'influence des termes littéraires français sur l'analyse de données non françaises, car ces termes sont hérités d'un système ancien de rhétorique, discuté et modifié au cours des siècles. La « rhétorique classique », un des avatars de l'héritage, avait été un des enseignements importants dans les lycées et les universités depuis le début du XIX^e siècle en France et ailleurs en Europe avant de se réduire. Mais, de nouveau à la mode (la mode des *sciences* humaines) cette discipline a suscité de nombreux essais critiques depuis la fin des années 60. Le système lexical rhétorique ancien et ses successeurs (*cf.* 7) se modifient mais s'inscrivent toujours, au cours du temps, dans l'organisation sociale et concernent avant tout le discours écrit, le texte et non un ensemble de données comme celles qui existent dans les sociétés berbérophones (*v. infra* 4.2.).

« Littérature », pour les chercheurs et l'ensemble des usagers français ou francophones *contemporains*, renvoie à l'écrit (imprimé ou sur Internet), ce qu'implique l'étymologie du terme et ses usages les plus anciens. Mais le numéro double d'*Asinag* traitera aussi de l'oral ; l'expression française « littérature berbère traditionnelle » se réfère donc à des données écrites d'abord en alphabet arabe puis en alphabets latins (modifiés pour les besoins d'une transcription phonétique ou phonologique), mais aussi, et surtout, à des productions orales, la « littérature berbère orale ». On doit constater que, pour des raisons techniques, il y a peu d'archives sonores et elles sont récentes. Dire « traditionnel », pour qualifier « littérature berbère » implique donc, dès le départ, au moins deux domaines de recherche différents utilisant des outils et des démarches relativement différents. Même – et surtout si – la frontière entre « oral » et « écrit » n'est pas une ligne bien délimitée, cette première constatation n'est pas inutile. C'est un premier essai de classification, qui devra aussi tenir compte de la diachronie, des frontières ou des franges dans le temps : quand existe ce que l'on appelle « traditionnel » ? (et comment le définit-on ?), quand finit ce « traditionnel » ?

« Littéraire » : (Q1) le champ des emplois de l'adjectif « littéraire » n'est pas directement superposable à celui de « littérature », ce qui mérite réflexion mais n'a pas encore été étudié. Je reviendrai ci-dessous sur la notion de littérature/ littérarité.

L'« Analyse » et l'« Analyste » : le chercheur « Analyste » est un acteur important dans le processus d'analyse littéraire. Qu'il appartienne ou non à la culture qui produit des données littéraires, il porte un intérêt certain à ces données, il a aussi un certain recul par rapport à elles, mais également une idée préconçue de ce qui peut être qualifié de littéraire. Son statut individuel, la culture de son milieu, ses acquis et ses goûts littéraires personnels, son expérience d'autres cultures, mériteraient qu'on enquête sur plusieurs échantillons du personnage, car c'est lui qui va essayer de comprendre, donc d'expliquer les conditions où peut se créer l'objet « littéraire » qui l'intéresse, ce qui est déjà orienter l'analyse.

L'Analyste se trouve donc devant un ensemble de données, un ensemble qu'il a décidé, lui, de considérer comme « littéraire » ; c'est un postulat de départ, un choix personnel sous des influences diverses. Mais il décide aussi d'analyser l'ensemble des données, c'est-à-dire de séparer, découper en éléments, établir les rapports entre les éléments, faire des sous-ensembles d'éléments identiques (des « classes », *p. ex.* des « genres », on y reviendra). Le chercheur, devant des données comme une *prestation de ṛays, une prestation de groupe de chanteurs modernes ou d'un*

chanteur vedette ou d' un ensemble de comportements et de textes dans une cérémonie etc., fait souvent appel à son propre sentiment de l'analogie ; tel élément qu'il isole dans les données lui semble analogue à tel autre connu de lui : par exemple une « production littéraire chleuh » peut lui sembler analogue à un autre élément qu'il retient dans un ensemble du Moyen-Atlas ou d'une autre région berbérophone. Ce rapprochement peut aussi faire appel à une production littéraire non berbère et « nommée », par des analystes étrangers, dans leur langue ; v. ci-dessous Delaporte (4.2, 4.4).

Quand on a délimité un ensemble de données qu'on considère comme littéraires, un autre pas dans l'analyse est de se demander comment on va faire le découpage en « parties » pour déterminer des « classes, ou « catégories » ou autres sortes de regroupements. Si on fait un rapprochement entre des éléments de l'ensemble, on ne peut pas se contenter d'une simple ressemblance, du sentiment d'une analogie, il faut essayer de trouver quelles sont les caractéristiques qui permettent le mieux d'identifier un élément, de le distinguer des autres éléments. On dispose ainsi de « critères » permettant de choisir, de juger si un regroupement d'éléments peut constituer une partie homogène, un sous-ensemble de l'ensemble des données à examiner. On n'en est pas encore, en l'état actuel de la recherche, à prétendre donner une définition précise de « la littérature berbère » ne retenant que les traits essentiels et qui serait valable pour l'ensemble du domaine berbérophone. Il ne faut pas oublier en effet que, dès le départ, quand on s'attaque à l'analyse d'un ensemble de données, c'est par un choix personnel qu'on délimite cet ensemble et qu'on se forge des instruments d'analyse. Tout essai de classement suppose une autocritique permanente de ses choix et de la méthode d'exploration qu'on se construit peu à peu (*cf.* 6.2.2).

En somme, les données littéraires sont multiples dans l'espace et dans le temps et elles sont complexes ; il faut les « analyser », c'est-à-dire les « déplier », séparer leurs « plis », les « expliquer » avant de découvrir des éléments à retenir, des lois d'assemblage, des structures.

4. « Littérature ». « Production littéraire amazighe traditionnelle » Q1, Q5

4.1. « amazighe » se réfère à un ensemble berbérophone, un très vaste ensemble géographique et politique. Sa délimitation et ses configurations devraient être rappelées, me semble-t-il, au moins brièvement, pour les destinataires de la revue *Asinag*, surtout s'ils sont étrangers à nos études. Cette revue mérite une diffusion aussi large que possible, pas seulement chez les berbérissants.

4.2. Mais c'est sur l'expression « production littéraire », retenue par El Houssain, que je vais m'arrêter, et sur le terme de « production », car il me semble très utile pour introduire à l'analyse (Q1). J'utilise aussi « fait/objet littéraire » pour désigner le même ensemble de données, mais je trouve que « production » attire mieux l'attention sur les données orales qui constituent une grande part des phénomènes à analyser.

La « production littéraire ». Le produit et sa consommation. Comment approcher une définition, au moins provisoire, du « littéraire », compte tenu des remarques

précédentes, concernant des témoins et des conditions de production très différents, bien qu'ils appartiennent à une même aire culturelle ?

Le terme (français) de « production » a le mérite de s'employer pour des réalités agricoles, artisanales, industrielles, etc., dans une économie de consommation. Qu'est-ce alors qu'un « produit littéraire » ? Pour un berbérophone qui ne parle qu'une variété du berbère, y a-t-il une notion de littérature ? J'ai connu cette situation il y a un demi-siècle, en particulier chez de jeunes femmes chleuhs du Haut-Atlas. Aujourd'hui il en est tout autrement et pas seulement chez les collaborateurs d'*Asinag*. Les berbérophones se sont frottés depuis longtemps à d'autres cultures et à d'autres langues, ils ont mis d'autres lunettes pour voir leur culture.

4.3. Les villageoises de 1950, illettrées et uniquement berbérophones, auprès desquelles j'ai enquêté, avaient un sens très vif de la parole (*awal*), qu'elles maniaient avec habileté dans leurs conversations, dans les récits décrivant leur labeur quotidien, dans la description, souvent satirique, de telle ou telle personne. Elles savaient relater certains faits avec les procédés rhétoriques, les « figures du discours » que leur fournissait la langue qu'elles parlaient. Elles étaient sensibles aux différences dialectales (« elle dit cela, moi je dis ceci ») et aux différences de « ton », non au sens d'intonation, bien que celle-ci soit un élément du « ton », mais en tant que qualité de langue : il y a des gens qui savent bien parler, d'autres non. Or une de ces jeunes femmes m'avait dicté une paraphrase du *Poème de Šabi* en y introduisant des traits de langue qu'elle n'utilisait jamais dans nos conversations (Galand-Pernet, 1957). Elle les voyait comme des marques d'une langue différente de sa langue quotidienne et, en quelque sorte, supérieure à l'*awal* de chaque jour.

Dans la société rurale des jeunes femmes évoquées ci-dessus, il y a un demi-siècle, où « consommait »-on un « produit » littéraire ? C'était le plus souvent une consommation collective, dans des groupes variables à l'intérieur du groupe géographique : à l'occasion des veillées autour d'une conteuse, dans les fêtes familiales (naissances, mariages), les fêtes religieuses, dans les pèlerinages locaux, sur une place de village autour d'un *rrays* itinérant, dans les grandes réunions tribales, parfois à la demande d'un caïd ou d'un administrateur, bref, dans tout ce qu'englobe le terme de « situation » pris dans le sens le plus général, auquel j'attache une très grande importance dans l'étude du fait littéraire en tant qu'ensemble complexe (v. *Index des notions*, « situation »). On retiendra déjà la simple consommation des poèmes chantés qui distraient agréablement les femmes dans la routine de leurs dures tâches quotidiennes, mais également la fête, comme lieux et temps d'une consommation de produit littéraire associée à des sentiments de détente ou de plaisir, avec une intensité des sensations (dans la nourriture, dans le mouvement réglé de la danse par exemple) et des affects qui y sont liés.

4.4. Le point de vue d'un chercheur français du XIX^e siècle. Un siècle auparavant, Delaporte éditant le *Poème de Šabi* dans son *Specimen de la langue berbère* écrivait : « Je vais actuellement donner, ci-après, un modèle de poésie Berber. Je traduis interlinéairement la pièce que je présente, et je la fais suivre de la prononciation du texte en caractères français & de sa traduction libre : [Titre] Saby ou le dévouement filial. Qasydah ou poème en langage Amazygh autrement dit Chleux, Berbère ou Kabyle. » Sur cette même pleine page de titre suit une

« Remarque » ainsi formulée : « Cette pièce de vers, qui est une espèce d'Élégie dans le genre du Bordah et chanté comme lui, opère sur les esprits des Chleux ou Berbers, les mêmes effets que le Bordah chez les Arabes. Ce petit poème affecte tellement leur sensibilité, qu'ils ne peuvent l'entendre chanter sans verser des torrents de larmes. Presque tous les habitans [*sic*] des environs de Mogador, hommes & femmes le savent par cœur. » Cette remarque est un document pour l'histoire de la littérature française, mais ce qui nous intéresse ici est un témoignage des réactions affectives d'un auditoire berbérophone à un poème chanté. Est à noter le double trait, versification et chant (*cf.* mon article de 1957, « Une tradition orale encore vivante : le « Poème de Seabi »). Cette citation peut concerner Q1, Q2, Q4 et Q5.

Cf. supra 2.1.2. pour d'autres exemples.

5. Analyse et critères

5.1. Mouloud Mammeri, à la fin des années 80, a écrit, en français, dans une préface au roman *Asfel* de Aliche : « La quasi-totalité des textes berbères édités (j'entends ceux qui visent à quelque valeur littéraire) sont des textes poétiques [c'est-à-dire en vers]. Les contes même sont d'une littéarité impure. » (*Voix* : 42). Or il s'agit d'une œuvre écrite, moderne, d'un type littéraire nouvellement créé, d'un texte édité (participant donc d'un circuit commercial nouveau). Si un choix de type littéraire et l'intérêt d'un éditeur peuvent suffire à classer comme littéraire une œuvre, on reste dans une critique subjective, on n'analyse pas un ensemble. Ces pauvres contes d'une « littéarité impure » sont-ils à rejeter hors du domaine littéraire berbère ? Quel serait aussi le statut des proverbes ? Pourtant, depuis trente ans, les éditions de contes se sont multipliées au Maghreb et en Europe, et leurs traductions dans des langues occidentales ont élargi leur public ; on a vu aussi des éditions de proverbes. Contes et proverbes sont-ils alors devenus brusquement « littéraires » ? Je pense que les trois lignes citées ci-dessus ne sont qu'une de ces boutades dont Mammeri n'était pas avare. Mouloud Mammeri, l'écrivain, l'éditeur scientifique, l'analyste littéraire, le passeur entre les chercheurs et les modes de recherche a toujours eu le goût de la provocation, mais d'une provocation qui doit inciter à la réflexion. Le Mouloud Mammeri qui parle de *valeur littéraire* et de *littéarité impure* n'est pas un villageois de la *Colline oubliée* mais l'écrivain de talent qui jouit d'une réputation internationale ; il a aussi appartenu, comme Camus avant lui, au cercle des auteurs et des critiques littéraires parisiens où se cultivaient les réputations. Mais quand il édite les *Poèmes kabyles anciens* ou *L'ahellil du Gourara*, comment définit-il leur littéarité ? L'analyse féconde qu'il en fait, détaillée, riche, avec l'aide d'un musicologue pour l'*ahellil*, montre combien il est conscient des problèmes qui se posent. L'Analyste peut avoir un double statut, appartenir à deux cultures différentes, en connaître plus de deux. Il peut aussi par ses lectures ou ses contacts avec d'autres analystes remettre en cause ses conceptions du fait littéraire.

5.2. Amorcer l'analyse

Si donc un chercheur décide d'analyser un produit berbère qu'on qualifie, en français, de « littéraire », il lui faut s'interroger sur les raisons qui le conduisent, lui,

à cette opinion. Parler de « littérarité » ne fait que déplacer le problème. Une véritable analyse ne peut pas se contenter d'un seul critère, surtout si elle veut aboutir à des classements (cf. 7).

Certains indices, mineurs en apparence, sont toutefois à retenir. Je reviens à mon enquête des années 50 (*supra* 4.3). Elle s'était effectuée auprès d'un « échantillon » très différent, un des échantillons villageois féminins alors disponibles (ce genre de témoins existe-t-il encore ?). Elle avait pour but une recherche dialectologique et non littéraire. Or je constate, en dépouillant à nouveau mes cahiers d'enquête (textes et notes annexes) que les villageoises interrogées avaient le sentiment qu'existait un *awal* différent de l'*awal* quotidien. On n'est pas là sur le plan d'une véritable analyse littéraire, encore moins sur celui de la définition, mais sur celui du sentiment, de l'intuition, de ce qu'on pourrait appeler un premier pas vers l'analyse, comme l'est une impression d'analogie. On sait que, même dans les sciences exactes, ce facteur n'est pas négligeable.

Des exemples que j'ai donnés ci-dessus (1.1, 2.1.2, 3), on peut également retenir des suggestions d'analyse, soit dans les dénominations employées dans un texte en berbère et traduites en français par « langue », « livre », « vers », soit dans les titres d'ouvrages qu'utilisent des lettrés chleuhs en contact avec des enseignements et des productions en arabe, cela dans le domaine de l'écrit.

Mais ce sont les modes de production du domaine oral qui, aujourd'hui encore, sont les plus importants pour l'analyse littéraire berbère, y compris dans leurs réalisations actuelles, avec des techniques et des diffusions différentes de celles de la tradition. En effet, les publications (textes et théories), qui s'échelonnent sur plus d'un siècle et demi, ainsi que les changements de ces quatre dernières décennies, constituent un champ d'investigation d'une remarquable richesse. Ce champ englobe une très grande partie des zones berbérophones. On peut y puiser pour confronter le traditionnel et le contemporain (donc évaluer les évolutions dans les productions orales, Q1, Q3, Q4), mais aussi pour confronter les littératures de l'Est et de l'Ouest, du Nord et du Sud ; on peut également disposer des études réalisées sur des littératures en contact, pas seulement celles qui sont formulées dans une des variétés de l'arabe, mais encore celles qui sont formulées dans des langues de l'Afrique sud-saharienne. Ce comparatisme à l'intérieur du monde berbérophone et sur ses franges est essentiel pour la progression des recherches typologiques et diachroniques.

5.3. Deux faces de l'oral. Deux systèmes différents

Enfin la comparaison entre les productions orales contemporaines et les productions de jadis pose le problème d'un saut dans le temps différent de celui du passage de l'oral à l'écrit. Les enregistrements sur *Imakina n wawal* « machine à parole » existaient déjà il y a une soixantaine d'années ; les magnétophones à fil métallique puis à bande sont utilisés par des chercheurs isolés et dans les programmes de radio. On grave sur disque les chants de poètes-compositeurs. Mais qui se souvient des sociétés de disques Boudroïphon ou Baidaphon ? Leurs activités ont pourtant joué un rôle dans l'histoire de la littérature berbère, elles mériteraient des enquêtes. On voit l'intérêt que suscitent les catalogues de la maison Pathé comme documents d'étude pour les chercheurs contemporains. On

percevait déjà l'influence du format du disque (du 78 au 33 tours) sur la forme des textes, qu'en sera-t-il dans les médias actuels et leurs modifications techniques ?

En effet, le passage qui continue à se faire aujourd'hui n'est pas seulement dans l'utilisation de techniques et de médias nouveaux pour un même type de littérature, il est dans des conceptions nouvelles du mode oral : la dénomination d'oral ne recouvre pas deux aspects d'une même réalité mais deux systèmes littéraires différents, qui restent à caractériser. Ce problème apparaît trop peu dans les études actuelles, bien qu'il soit d'un grand intérêt, peut-être parce qu'il demande des enquêtes difficiles et des analyses minutieuses (donc longues) sur la ou les langue(s) des textes, ainsi que sur tous les contextes et sur l'auteur, exécutant et auteur vedette, qui peut être aussi bien une femme qu'un homme. (cf. 6.3., 6.4.)

La diffusion des productions (texte et orchestration) se fait aujourd'hui dans un circuit mondial. On parle couramment de « l'industrie du disque » et de ses évolutions techniques avec les CD, les albums, leurs publications, leur diffusion, les tournées d'artistes, le choix des pays, le choix des salles pour les concerts. Les maisons de production, dans leurs prospections, cherchent les talents mais aussi le produit le plus largement vendable, car sans financement et sans bénéficiaires l'édifice risque de s'écrouler. La publicité de ces produits se répète sur la radio et sur la télévision, dans les journaux quotidiens et périodiques ; on calcule les pourcentages d'auditeurs ou de lecteurs et leur rendement publicitaire. On est alors en droit de se demander quel effet ont les pressions qui s'exercent sur les auteurs et sur leurs prestations : que devient le produit littéraire berbère dans le monde d'aujourd'hui et comment l'auteur berbère réagit-il ?

Je voudrais proposer une brève esquisse du phénomène actuel à partir d'un article récemment paru dans la page « Culture » d'un quotidien français bien connu. L'auteur, Jean Yves Dana, annonce, dans son titre, la prestation sur scène (15 février 2010) de la « chanteuse berbère » Hindi Zahra, dont l'enfance s'est passée entre Agadir et Ouarzazate, avant qu'elle ne connaisse « l'exil » en rejoignant à Paris en 1993 son père, travailleur immigré. Selon J.Y. Dana elle est la « révélation musicale du début d'année. Son premier album "*Handmade*" rencontre un succès aussi immense qu'inattendu ». L'album de la jeune femme, « autant peintre que musicienne [...] puise ses racines dans les glaises du jazz et la rocaille du rock, dans les terres fertiles des chants Gnaoua et le sable aride du blues des Touaregs ».

Le parcours et les prestations de cette artiste contemporaine mériteraient une étude sérieuse : elle se présente comme une autodidacte, passionnée par son long travail en musique et en peinture ; avant l'album de 2010, qui est « produit sur le prestigieux label Blue Note » et sera suivi d'une « tournée », elle s'était déjà fait connaître par « une chanson forte traitant du mariage forcé : *Oursoul*. Mot à double entrée qui signifie "plus jamais" en berbère et "notre âme" en anglais ». *Imik Si Mik* [*imikk s imikk*] « petit à petit » en berbère (début d'un proverbe connu en pays chleuh) est le titre d'une autre chanson.

5.4. Passages

L'intérêt de cet article est d'une part dans la réaction d'un journaliste confirmé, curieux d'une œuvre appartenant à une autre culture que la sienne, et, d'autre part, dans les questions qu'il pose pour nos études (Q2, Q4, Q5, Q6 ; v. *infra* 7., 7.3.3.,

7.3.4.). Où classera-t-on ces chansons issues d'une culture littéraire européenne et du talent personnel de Hindi Zahra avec sa culture marocaine ? La forme chantée est bien connue dans le Maroc berbérophone, les textes de trouveurs que j'ai publiés en 1972 appartiennent à une tradition que l'on peut caractériser comme littéraire dans sa formulation. Leur support est déjà un disque commercialisé, mais les techniques de présentation et de diffusion de la chanteuse contemporaine appartiennent à un système littéraire différent : le journaliste les classe parmi les chants Gnaoua, africains, mais aussi parmi le jazz, le rock, le blues, le folk, types musicaux issus des cultures anglo-saxonnes. Certains titres font référence au Maroc chleuh (dans une transcription propre à l'auteur ou à l'éditeur), mais le titre de l'album est anglais, *Oursoul* peut se lire en berbère et en anglais, avec deux références culturelles différentes. Les mentions des Touaregs n'ont rien à voir avec les poèmes sahariens. Le français « langue littéraire, administrative, pas celle de l'énergie », selon les mots de la chanteuse rapportés par J.Y. Dana, est rejeté, ce rejet s'inscrivant dans d'autres formes artistiques d'un anticolonialisme qui subsiste, conscient ou non.

L'attraction de l'anglais peut s'expliquer par les contraintes de la diffusion. Mais alors quels sont encore les points communs avec le chant poétique traditionnel du Maghreb ? Comment décider de l'appartenance de ce type de production moderne au domaine de la « littérature » en général, comment le situer dans ce domaine ? Est-on seulement dans le cours d'une évolution ou au bord d'une mutation ? La question se pose en particulier pour les réalisations comme celles de Hindi Zahra mais aussi pour d'autres réalisations de chanteurs partagés entre cultures maghrébines et occidentales. Quelle est la part du texte dans les chansons de l'Europe actuelle, avec les exigences de succès et de rentabilité qui passent par des expressions musicales et textuelles anglo-saxonnes ? Il est difficile d'apprécier l'importance qu'ont sur la nature du texte les contraintes matérielles comme le cadre de la prestation ou le format du disque ou de l'album.

On pourrait, on devrait, enquêter sur les contacts entre systèmes littéraires différents (v. aussi 6.3, 6.4). Dans notre monde occidental où se brassent les populations, les films documentaires, les émissions télévisées, les journaux, les concerts, les collections de traductions d'œuvres étrangères attirent l'attention d'un public de plus en plus large et de plus en plus jeune et détaché des traditions des générations antérieures. L'étude de ces contacts, en Europe par exemple, mais aussi sur l'autre rive, celle du Maghreb, pourrait inclure, entre autres recherches, le catalogue des dénominations proposées dans la culture d'accueil et de leur rapport avec les dénominations sources. On peut par exemple suivre la conception qui s'est faite des contes animaliers berbères : d'abord publiés dans des recueils, constitués par des chercheurs, de petits textes autonomes, ils prennent, dans des traductions destinées à un public contemporain, la forme de « geste » ou de « roman » continu, dont la fonction n'est plus la même. Cette sorte de transfert était connue, bien avant le *Roman de Renart*, par la constitution de l'*Illiade* et de l'*Odyssee*, ou d'autres grands textes de populations diverses. Je rappelle aussi le passage entre cultures différentes d'un texte à fonction d'édification à l'élégie de Delaporte (la catégorie de l'*élégie* au XIX^e siècle n'ayant rien à voir avec l'édification). Je rappelle aussi ce joli nom de « chantefable » qu'a proposé Mouloud Mammeri pour un beau texte kabyle, en le détachant de son système d'origine. On connaît, dans le domaine de l'art

plastique, des formes de transition comme les mobiles de Calder ou, dans le domaine du cinéma, le récent « docu-fiction » diffusé en « feuilleton », qui utilise, en une dénomination récemment créée, le genre cinématographique « documentaire » (dont il existe différents types) et une technique de la presse écrite, l'ancien feuilleton à suivre dans le prochain numéro du journal (on peut comparer des dénominations récentes comme « arts forains », « rétro-moderne » pour des genres de spectacle recréés à partir du « théâtre de foire »). Le théâtre berbère dans ses mises en scène modernes et son écriture, joué au Maghreb surtout, ainsi que la poésie écrite berbère actuelle sont probablement des lieux de passage privilégiés entre publics de cultures différentes. Les formes se veulent et sont nouvelles, mais, pour ce que j'en connais, une bonne part de l'héritage subsiste dans les thèmes retenus, ces thèmes qui peuvent heureusement passer les frontières (cf. 5.4 et *Voix*, chap. IV).

Une étude de l'utilisation des critères dans les productions à double face et à noms doubles, passages entre systèmes artistiques ou littéraires étrangers les uns aux autres, pourrait – peut-être – apporter sa modeste contribution, en frayant un chemin de rapprochement au milieu des épines du multiculturalisme.

6. La démarche de l'analyste

Après avoir cherché à établir ce qu'est l'analyse littéraire et quels sont les pièges de la terminologie, surtout quand l'analyse se fait dans une langue différente de celle de l'œuvre, après avoir insisté sur la difficulté de définir la nature du « littéraire », j'essaierai de regrouper quelques réflexions sur les possibilités de se constituer une méthode d'analyse. (v. *Voix*, *Index des notions*, s.v. « méthode »).

6.1. Complexes de données. De la description à la caractérisation

Quand on se trouve devant une production écrite et plus encore devant une production orale, on est, je le répète, confronté à un complexe de données, un ensemble d'éléments étroitement liés entre eux (v. 3). Affirmer qu'ils relèvent ou non de la « littérarité », qu'ils ont une « valeur littéraire », une qualité morale et/ou esthétique, n'est que l'expression du sentiment non seulement d'un Récepteur, appartenant à un groupe d'auditeurs ou de lecteurs ou de récitants, mais d'un Émetteur, qui peut être un compositeur (texte, musique) ou un exécutant (lequel peut être un transmetteur modifiant texte et musique et jouant sur un style de diction), et aussi d'un écrivain. Tout cela s'inscrit dans une Situation donnée. L'Analyste peut au moins décrire cette Situation, son cadre matériel et ses acteurs (E, R) aussi précisément que possible et noter les éléments (ou « caractères » ou « traits ») qui lui semblent, à première vue, particulièrement importants (*Voix* : 164).

Une telle description de l'extérieur est un premier pas dans l'analyse. Ensuite, l'Analyste pourra déterminer, en les détaillant, quels sont les critères, morphologiques, sémantiques, sociocritiques qu'il retiendra pour sélectionner, confronter et classer les différents traits importants, décider de l'appartenance de la production au domaine de la littérature, puis structurer l'ensemble en classes, qualifier et définir ces classes et leurs relations entre elles. On est encore loin d'avoir trouvé les quelques critères sur lesquels s'accorderaient les chercheurs pour

extraire les traits essentiels qui définiraient des classes, des types de structure. De l'intuition à la caractérisation et – est-ce possible ou même souhaitable ? – à une définition générale, la démarche de l'Analyste est une longue marche.

6.2. Évaluation des critères

6.2.1. Publications, traductions, titres

Il n'est jamais facile d'évaluer les critères proposés pour définir des catégories littéraires en berbère (*cf.* ci-dessus 5.2) pour les prestations orales : ou bien les données sont en trop petit nombre ou mal notées, ou bien le chercheur se contente d'une analyse trop rapide. Parmi les pièges, on peut citer encore les publications de textes berbères oraux avec traduction. Si la traduction a le mérite de faire connaître les œuvres à un public élargi, elle a ses inconvénients. Ainsi les intitulés donnés par le traducteur pour telle ou telle œuvre sont-ils des masques, qui réduisent la donnée berbère à un type étranger (*v.* 4.4 : Delaporte et son « élégie » ; *cf.* 5.4) ; c'est la traduction dans son entier qui doit être comparée ligne à ligne, mot à mot au texte original. Évidemment, il n'y a pas de correspondance terme à terme dans une traduction, sauf pour les interlinéaires qu'on utilise en linguistique, mais pour ne pas « trahir » le texte original (comme le dit la formule italienne sur le traducteur traître), il faut être le plus sûr possible du sens des termes et des locutions de l'original. On oublie aussi trop souvent que la traduction est en soi une catégorie littéraire, avec des styles différents selon le traducteur et qu'une simple traduction sans notes extrait le texte du contexte de situation nécessaire à une caractérisation plus précise. Certaines publications échappent toutefois à ces inconvénients.

6.2.2. La formation du futur chercheur

Enfin il faut toujours se demander qui et quel est le chercheur qui établit les critères, dans quel monde il a grandi, dans quel monde il continue à vivre, avant de choisir l'étude de ce que nous appelons « littérature ». Je reprends la question esquissée ci-dessus (3), dans l'examen de la terminologie, à propos de « l'analyse » et de « l'Analyste ». Cet Analyste vit dans une société qui lui transmet toute sorte de données. Il reçoit à la maison éducation et instruction ; on y dirige et corrige son comportement vis-à-vis d'autrui, on lui inculque les valeurs que sa famille et ses concitoyens considèrent comme primordiales. Une partie de cet enseignement est dispensée par la parole, formulée dans les maximes de la conversation ou dans les discours que l'on appelle en français des « contes ». Ces paraboles, petits drames ou comédies souriantes, contiennent des règles de vie d'une grande finesse psychologique ; le XVII^e siècle français nommait « fables » ou « caractères » ce type de discours. Une autre forme d'enseignement est donnée à l'école ; le Maghreb rural faisait appel à un maître payé par les villageois, servant de la mosquée, qui apprenait le *Coran* aux enfants. L'enseignement religieux pouvait se poursuivre, dans des collèges éloignés du village où les garçons prenaient pension. Ils s'entraînaient à la lecture, à l'écriture, au commentaire des textes pieux. Tel était le mode de vie.

Ces formes d'enseignement traditionnelles sont depuis des décennies en pleine évolution au Maghreb, en même temps qu'elles changent en Europe. En France, la scolarisation s'est accrue et systématisée dans ses méthodes d'enseignement, elle a

évolué vers la laïcité, mais pas comme dans d'autres pays européens qui gardent une part au moins de l'enseignement des dogmes ou pratiques religieux. Or le rôle de l'école publique, du cycle primaire à la fin du secondaire, est important pour la conception de la littérature. Quelle est la part que fait l'école à l'histoire littéraire ? Comment choisit-on les textes, quelle influence a le « manuel » dans la notion de littérature ? Quelle est la conception de l'écrivain et de l'écriture ? Ce rôle de l'école dans la conception et la diffusion de la littérature est évidemment à considérer dans un Maghreb où l'enseignement dispensé à l'école tend à se substituer à celui de la maison familiale et où la part de la religion, qui reste très importante, n'est plus celle de la tradition.

6.2.3. Les autres lieux d'enseignement où la littérature a sa place sont aussi à examiner. J'en proposerai un bref inventaire pour ce que je connais de la France actuelle. Des émissions de radio et de télévision sont consacrées aux parutions ou éditions nouvelles d'œuvres littéraires à sujets variés (roman, essai, vulgarisation scientifique) ou à des entretiens avec des écrivains ; mais la critique écrite, qui décide du « littéraire », continue dans les livres des spécialistes et dans la presse quotidienne ou périodique.

L'image voisine aussi avec le texte en constantes allées et venues : des séries télévisées ont récemment attiré l'attention sur des « nouvelles » de Maupassant ou sur *Alice au pays des merveilles*. Cela peut être, pour certains, un enseignement qu'ils n'avaient pas eu, pour d'autres, une invitation à relire. Les films sur les vies, plus ou moins romancées, d'auteurs ou d'artistes (sculpteurs, musiciens) sont à mettre en parallèle avec les romans de mêmes sujets. Les textes s'installent sur le récent support de l'iPad remis au format de la page, mais avec des illustrations : la présence de ces images modifie le rapport au texte ainsi publié. Au cas où, comme on peut le supposer avec l'évolution des supports, ces images deviendraient mobiles, le rapport au texte changerait encore. Aura-t-on affaire à un nouveau genre, à deux nouveaux genres ? Le théâtre véhicule des textes dans les « pièces de théâtre », combinaisons de texte et de mise en scène, mais il y a aussi les lectures de textes faites sur scène par un comédien, qui peut faire appel à un musicien dans une alternance ou un accompagnement unissant parole et style de diction avec musique et style d'interprétation. Ce dernier genre qui n'a pas encore reçu de nom, à ma connaissance du moins, est un de ces hybrides qui appellent l'attention sur des prestations nées dans un monde en transition et qui remettent constamment en question la notion de culture, bien qu'on ne puisse pas encore parler de mutation. Et n'oublions pas la BD : la bande dessinée voisine facilement avec d'autres modes d'expression, en allers et retours de BD à film et de film à BD (*cf.* ci-dessous le film policier). On mentionnera aussi la danse, dans ses formes classiques ou contemporaines, qui ressortit aux domaines des arts plastiques et de la musique, mais dont le message est souvent en référence à un texte connu. L'histoire de la danse est également importante dans l'histoire des sociétés.

Quelle est la place de la littérature dans notre culture française contemporaine ? Cette « culture », qui est très semblable sinon identique à celle des autres sociétés occidentales est un complexe où se côtoient entre autres le scientifique, le technique, le religieux, le moral, le politique et qui modèle chacun de nous et influence nos jugements. Je pense que, de tout temps, mais particulièrement à l'époque où nous vivons et où l'évolution des techniques est rapide, les formations

de types hybrides ont un grand intérêt pour l'étude de la littérature en général et amènent à se poser d'autres questions sur ce qu'on appelle « culture ». On remarquera que, dans l'évolution des langues, les formations, empruntées et souvent hybrides, de noms, de verbes ou autres parties de la phrase jouent aussi un grand rôle. Cette évolution lexicale est évidemment à étudier dans la recherche typologique littéraire.

Qui, dans notre société actuelle, décide des manifestations de cette culture ? Souvent de petits groupes privés se réunissent dans des « cafés-philosophie » ou des « cafés-cinéma » ou des séances de discussions littéraires. Mais les autorités politiques, de l'État à la Région et aux fractions de territoire plus petites jouent un rôle important, ne serait-ce qu'en mettant à la disposition de ces manifestations des salles adaptées. Les manifestations culturelles sont régies par les autorités politiques dans la mesure où leur financement dépend d'elles par les subventions directes ou déléguées, mais aussi par le choix des ministres ou des responsables régionaux ou locaux « à la culture ». Les conceptions de la notion de culture dépendent aussi de la personnalité des dirigeants (nommés par les ministres) de chaînes de radio ou de télévision, lesquels orientent les émissions, où la littérature a sa place, comme on vient de le voir, sous la forme d'émissions de critique littéraire ou par le biais du film ou du théâtre filmé.

Les modes de financement sont également à prendre en compte. L'écrivain est un pion dans l'économie. Il dépend des groupes de presse et d'édition (et de leurs regroupements) et de la place qui est faite à la critique littéraire dans les quotidiens, les périodiques et les collections. Les décisions des jurys littéraires agissent sur les ventes des élus. Ce monde intéressé à la littérature, à sa qualité mais aussi à son rendement financier n'exclut nullement les initiatives individuelles, mais, inévitablement, il les oriente. Il y a actuellement une mode de la biographie des écrivains et musiciens ou de leur entourage, en livre ou à l'écran ; il se constitue des hiérarchies dans les œuvres selon l'époque : qu'en est-il aujourd'hui de la « littérature régionale » ou des « romans de gare » ? Comme je l'ai déjà mentionné, il y a des va-et-vient constants entre littérature, cinéma, bandes dessinées. On peut donner de nombreux exemples où un film tire son scénario et une partie de ses dialogues d'un roman, mais il existe aussi des romans tirés de films ; il semble que, pour le roman « policier », les passages texte → film et film → texte sont fréquents. Les bandes dessinées ont aussi vocation à l'enseignement chez les enfants et les adolescents : leurs textes dans les « bulles » mais avec prééminence du graphisme, peuvent émigrer vers un film ou un texte suivi, sans dessin, dont la lecture joue apparemment un rôle important chez les enfants dans l'apprentissage de la lecture. On sait depuis longtemps que des poèmes d'édification diffusés dans la rue par des groupes pieux peuvent attirer les badauds à édifier en utilisant des airs de chansons profanes. Ces échanges de formes à l'intérieur d'une culture ont bien des précédents.

6.3. De l'artéfact à l'art

Pour continuer à mesurer la position de l'Analyste en face des données qu'il doit examiner et pour montrer comment la conscience de cette position l'aide à se guider dans sa démarche, j'essaierai de situer le fait littéraire dans l'ensemble des activités humaines. Les exemples qui suivent sont moins éloignés de mon propos

qu'ils ne le semblent. Je veux redire à quel point on est obligé de remettre en cause ses propres notions d'art et de littérature quand on aborde certains sujets.

Les préhistoriens, de l'Europe et de l'Afrique, avec leurs études de plus en plus scientifiques (fouilles minutieusement dirigées, datations avec l'aide de sciences exactes comme par exemple la géologie, la phytologie, l'anthropologie physique) montrent que, très tôt, l'homme a agi sur le monde naturel, pour assurer sa survie puis pour faciliter sa vie. Les stades déjà avancés de la chasse, de l'élevage et de l'agriculture supposent la fabrication d'armes et d'outils. Mais l'homme préhistorique exprime aussi sa perception du monde réel par des gravures ou des peintures représentant des humains et des animaux. Les chercheurs attribuent à ces représentations une fonction rituelle à l'origine. La facture des objets ou bien des gravures ou des peintures n'est pas identique dans l'espace ni dans le temps. Ces différences de facture peuvent déjà permettre de dater et de localiser, mais la qualité d'un tracé sur la pierre ou d'un usage de peinture peut aussi s'apprécier. On a parlé, on parle encore, de « l'art rupestre ». Les publications de photographes ou de voyageurs, destinées à un large public, se réfèrent à l'art : la photographie et son commentaire appartiennent au domaine de l'art. En général, les spécialistes préhistoriens considèrent « l'art rupestre » dans ses différentes factures plus comme un artefact, en raison de ce qu'il peut nous apprendre des civilisations préhistoriques, que comme une donnée du domaine de l'art ; mais ils ne sont pas tous d'accord sur une définition de l'art dans leur domaine de recherche.

6.4. *L'étranger et l'étrange. Les « beaux-arts » et la littérature (Q4)*

On observe des réactions semblables devant des productions provenant par exemple d'Amérique du Sud ou d'Asie, qu'elles soient archaïques ou contemporaines. Le produit étranger, objet ou texte, sera jugé selon le statut de celui qui le considère. L'antiquaire évaluera sa valeur artistique et commerciale tandis que l'historien ou l'ethnologue en fera une étude scientifique. Ces attitudes sont les mêmes que celles des publics qui ont rejeté ou accepté les innovations en peinture. Les visiteurs des musées ou des expositions d'art contemporain se demandent souvent ce qu'il peut y avoir de commun entre une toile de Monet ou de Magritte et une « installation » ou une « sculpture » constituée d'un empilement structuré d'objets divers ou même de détritiques. La toile du peintre représente sa perception du monde. Les peintres contemporains qu'on dit et qui se disent « réalistes » ne reproduisent pas davantage le monde réel, mais peignent leur interprétation d'une réalité. La photographie met sur papier autant de rêve que de vu. Contre les écoles reconnues par la tradition, contre l'art accepté ou prôné par les gouvernants s'élèvent toujours des révoltes d'individus ou de groupes qui se veulent nouveaux ; grâce aux historiens spécialistes du domaine, on peut suivre facilement ces évolutions de la notion d'art depuis longtemps dans les sociétés occidentales.

Il y a toujours eu des liens entre littérature et « beaux-arts » (la peinture, la sculpture, le cinéma « septième art », la photographie, etc. - la liste des Muses évoluant. Un de ces liens est la critique d'art : des livres et des revues sont consacrés aux arts traditionnels mais aussi aux arts plastiques contemporains et les journaux, périodiques et quotidiens leur réservent une part de leurs pages. Les attitudes des critiques d'art et celles des critiques littéraires influencent leurs lecteurs, elles construisent nos cultures actuelles. Il est donc intéressant de se

demander à quel point elles sont comparables. Les réactions devant un produit, un fait, qu'on nomme « littéraire » ou « artistique » sont aussi variables d'une culture à l'autre – et d'un Récepteur à l'autre dans un même groupe social – que les réactions devant les autres artéfacts ou arts évoqués ci-dessus. Quand, devant un même livre, tel lecteur peut être étonné, interloqué, tel autre intéressé ou admiratif, quels sont leurs critères de jugement ? Les attributions de prix littéraires, la constitution des jurys, les choix de collections faits par les éditeurs ou les libraires montrent que ces critères sont multiples dans les cultures occidentales de l'écrit. On ne possède pas à ce jour d'étude critique de ce qui y confère la consécration littéraire, de la prééminence du roman par exemple, du désir d'accéder au vedettariat, de se montrer nouveau (donc meilleur, à ce qu'on croit) en brisant, par exemple, la forme (langue, composition) des œuvres antérieures. Notons au passage que les « romans » en français de Kheir Eddine sont un excellent exemple de ce type de dislocations et fourniraient des arguments à cette étude critique souhaitée. La comparaison du mode oral traditionnel et du mode contemporain de l'oral que j'ai esquissée ci-dessus est aussi à verser dans ce dossier de recherche (Q4).

7. Typologie

7.1. Méthode(s)

On n'en a pas fini avec l'étude des genres. Dans mon livre de 1998, j'avais posé le problème et consacré le chapitre II à le traiter, à partir de trois exemples, en concluant à la nécessité de trouver à la fois des critères intratextuels et extratextuels pour caractériser chaque production littéraire berbère et la classer (*Voix* : 45-78) ; je reprends ici mes remarques dans une optique différente.

Étant donné que, dans l'état actuel des études berbères, de nombreux chercheurs (dont je suis) postulent l'existence d'un ensemble nommé « littérature » et se posent des questions sur les classifications à l'intérieur de cet ensemble et notamment sur le « genre », j'essaierai, dans les pages qui suivent, de regrouper des éléments où l'on pourrait choisir des critères de classement. Dans les données à analyser, il y a des formes où peuvent s'associer tels ou tels de ces éléments (avec une hiérarchie à déterminer), et où peuvent s'exclure tels autres ; ces formes ainsi caractérisées constitueraient des « types » ou « genres » littéraires.

Les berbérophones se sont intéressés depuis fort longtemps aux types de communication que sont les productions que nous appelons, en France et ailleurs, « littéraires » et ils les ont organisées en systèmes, comme ils l'ont fait pour tous les phénomènes qu'ils observaient dans leur monde ambiant (2.1.2). Ce besoin d'analyser, de classer, remonte au plus haut dans l'histoire des sociétés et les modes d'organisation varient avec les sociétés, dans l'espace et le temps. On peut alors se demander quelle est l'attitude des sociétés berbérophones à propos des questions qu'on vient de poser pour des sociétés non berbérophones, en regroupant les différentes remarques faites dans les pages précédentes (*cf.* notamment ci-dessus, 1.1, *Préliminaires*).

Le matériau littéraire berbère traditionnel est une production langagière insérée dans tout un contexte d'organisation ; une mise en scène le situe dans des espaces appropriés, qu'il s'agisse d'un exécutant isolé ou d'une troupe ; la place de

l'exécutant ou des exécutants, éventuellement d'un ou deux chœurs qui le ou les accompagnent, ne se fait pas au hasard. Le rôle de la diction (parlée ou cantillée) ou du chant (mélodie et métrique) avec l'accompagnement des instruments est important, la gestuelle est codifiée. On n'est donc pas seulement dans un déroulement de paroles : la langue est indissociable de tout un contexte de situation.

Cette complexité des données ne facilite pas la « classification » ; si l'on voulait en serrer de plus près la signification, on pourrait dire que la « littérature » est un ensemble de « genres » défini par le fait que ces genres possèdent tous et possèdent seuls un ou plusieurs caractères communs à l'ensemble choisi (ici la littérature) à l'exclusion d'un autre ensemble. On verra ci-dessous qu'il est difficile, sinon impossible de se conformer à toutes les exigences de cette formule dans notre domaine d'études. Il n'y a pas une seule façon d'aborder le problème, nulle méthode ne s'impose aux autres, mais chaque méthode de recherche peut aider les autres chercheurs à trouver leur voie. Les chercheurs, de par leur formation, ont toujours leur propre préjugé théorique quand ils abordent un sujet d'étude et je pense que cette diversité des attitudes ne peut qu'être féconde.

Quand je me suis intéressée à la littérature berbère traditionnelle, la formation que j'avais reçue m'orientait vers une méthode comparatiste et structuraliste appuyée sur la philologie, mais j'avais aussi le souci de ne pas oublier les schémas élémentaires de communication (*Voix* : 163-168). On trouvera des indications plus précises sur la méthode qui informait alors ma recherche aux pages indiquées s.v. « méthode » dans l'*Index des notions* publié dans *LOAB*, 27 (1999). Je reviendrai rapidement sur les problèmes, auxquels je n'ai cessé de réfléchir au cours de ces dernières années. Bien que mon domaine de travail soit la littérature et que j'essaie de lire, au moins en partie, ce que l'on continue à publier sur le « genre », c'est aussi la lecture de travaux de linguistes comme Gilbert Lazard, Alain Lemaréchal, Jean Perrot, sur l'analyse linguistique et la typologie, qui m'a aidée à approfondir certains points et à poser d'autres problèmes. Je dois beaucoup aussi au musicologue Gilbert Rouget ; il y a bien des années, il m'avait consacré de longues heures pour me faire comprendre ce que l'ethnomusicologie pouvait apporter à l'interprétation des chants villageois que j'avais recueillis (cf. *Voix* : 75).

Les travaux sur le genre dans la littérature ont le plus souvent concerné des productions écrites ; le livre de P. Zumthor (*Introduction à la poésie orale*), en 1983, est présenté, dans la quatrième de couverture, comme « le seul ouvrage existant en français sur l'ensemble de [la] question » de la poésie orale, des « formes primitives (épopées chantées) jusqu'à ses manifestations contemporaines (comme la chanson, le blues ou le folklore africain et sud-américain » ; sa longue bibliographie montre pourtant que de nombreux chercheurs, ici ou ailleurs, théoriciens de la littérature ou de l'ethnologie, ont apporté des contributions importantes à la recherche sur le genre, dont les études berbères peuvent tirer profit. On se demandera ce que peut être la spécificité « littéraire » berbère, dans l'état actuel des choses, fort complexe. En effet, on voit coexister plusieurs modes d'expression postulés comme littéraires : une littérature traditionnelle écrite, une littérature orale traditionnelle imprégnée de l'écrit religieux, une littérature orale traditionnelle collective, en prose ou en poésie, fondée sur le système de « convenance » liant étroitement l'émetteur et le destinataire du message textuel en situation, les deux acteurs participant de la même organisation sociale, religieuse,

économique. La notion de l'auteur d'œuvres écrites concernant le dogme, la louange du Prophète ou de pieux personnages, les préceptes à respecter dans la vie de chaque jour, est différente de celle de l'auteur populaire, que ce soit un individu doué reconnu dans son groupe d'origine, ou bien un professionnel tirant sa subsistance de ses prestations, connu sur toute une aire de tournées, restant dans la mémoire de trois ou quatre générations. La conception de l'auteur d'un texte associé par lui-même ou par un co-auteur à la musique est radicalement différente dans l'économie contemporaine. C'est un individu répertorié, lié par contrat à un éditeur de livres ou d'albums, protégé par un droit délimité de reproduction ou de transposition ; il ne crée pas *ex nihilo*, son œuvre est nourrie par celles de ses devanciers diseurs ou chanteurs du monde berbère, par sa tradition d'origine, mais ses productions doivent s'inscrire dans un autre cadre culturel où prédominent les formes du roman, du théâtre ou de la poésie, avec d'autres présentations et d'autres publics. Dans cette coexistence de la tradition et de la modernité, les critères de genre seront souvent difficiles à évaluer.

7. 2. Les classifications du matériau littéraire berbère

On gardera en mémoire les remarques 1 à 6 sur la part d'arbitraire inévitable dans la recherche littéraire en question : les choix individuels que font les chercheurs de la partie à étudier, leur méthode, leur notion de classe, leurs intuitions de départ, les caractères qu'ils retiennent pour leurs classements. Il n'y a pas d'accord ni de diktat sur ces sujets.

7.2.1. Documents écrits : des berbérophones classent eux-mêmes leurs œuvres.

Des termes, des phrases, des fragments de textes en berbère des XII^e ou XIII^e siècles ont été conservés sous forme écrite dans des manuscrits arabes ; certains ouvrages berbères anciens ne sont connus que par leurs traductions en arabe (*cf. supra* 2.1.2). On peut se reporter aux recherches systématiques et aux études et bibliographies de O. Ould Braham pour les zones ibadites et on ne peut que souhaiter qu'il continue à faire des trouvailles et à les faire connaître. Les publications de textes berbères d'une longueur appréciable – des « livres » – dans l'Est et dans l'Ouest du domaine berbère sont encore trop rares, mais on peut espérer que les investigations systématiques se multiplieront, dans les collections publiques et privées, et apporteront d'autres documents sur les périodes anciennes. Il reste un énorme travail d'édition à accomplir. On peut le mesurer, pour le Maroc méridional, par l'étude détaillée, un modèle, qu'a fournie N. Van Den Boogert en 1997 sur *The Berber Literary Tradition of the Sous* dans son édition du *Bahr* de l'Awzal ; mais à ses repérages d'auteurs et de textes et à ses travaux d'édition, aucun philologue n'a rien ajouté à ce jour et on n'a pas vu de nouvelles éditions de textes anciens. Les réimpressions, au Maghreb ou en Europe, ne sont pas des rééditions. Il existe aussi de petits textes manuscrits, éloges du Prophète ou des saints fondateurs de confréries, incitations à l'observance de l'islam, légendes religieuses, souvent limités à quelques feuillets, très intéressants pour l'étude des sources ou pour l'étude des franges entre écrit et oral, par exemple, mais encore trop peu connus. L'étude de ces « franges » constituerait en effet un apport précieux à l'établissement d'une typologie. De nombreux traités anciens, en arabe, mais avec des références berbères, concernent les plantes et leurs utilisations médicinales ;

leurs titres ou les commentaires qu'ils incluent pourraient être une autre de ces franges d'investigation utile à l'étude typologique.

Les textes manuscrits originaux ou les textes oraux mis par écrit ont été répartis en classes dès qu'ils ont été répertoriés. Cette classification se manifeste de différentes façons. Dans les recueils qu'ils constituent, les copistes berbères ne dispersent pas au hasard les textes qu'ils ont retenus et les regroupements sont déjà des indications de catégories. Les catalogues de collections au Maghreb (Bibliothèques nationales, Alger, Rabat) ou en Europe (Leyde, Madrid, Paris), anciens ou récents, offrent aussi des indications ; on peut citer les contes recueillis par Hodgson en Algérie vers 1830, inédits mais conservés dans le petit fonds berbère de la Bibliothèque Nationale de France, qui précèdent d'une dizaine d'années le *Šabi* publié par Delaporte. Quant aux *incipit* et *explicit* des textes mêmes, ils peuvent renseigner sur l'histoire, sur la conception de l'œuvre qu'ont l'auteur ou le copiste, de même que les notes marginales des lecteurs de manuscrits. Il existe aussi des bibliothèques de medersas et de zaouias et de nombreuses bibliothèques privées de lettrés dont on ne connaît pas le contenu et, dans les fonds arabes des bibliothèques, il peut se glisser un fragment ou un texte berbère plus long, répertorié comme manuscrit arabe, comme j'ai pu le constater à Rabat, usage qui n'est probablement pas limité au Maroc. Il reste donc une vaste exploration à faire, dans les manuscrits, si l'on veut progresser dans l'étude des genres en berbère. Mis à part les catalogues constitués par des étrangers, chercheurs ou bibliothécaires, on dispose donc de tout un fonds manuscrit berbère où les productions écrites sont déjà classées par des berbérophones selon leur conception littéraire berbère, qu'ils soient auteurs, copistes, collectionneurs.

Il faudrait aussi inclure dans cette recherche d'autres écrits traditionnels, des coutumiers, des généalogies, des registres de comptabilité, des talismans. Nul ne serait tenté, aujourd'hui, de les classer parmi les œuvres littéraires, mais il est peu probable qu'une tradition écrite, quelle qu'elle soit, n'ait aucun rapport de forme ou de contenu avec les écrits considérés comme littéraires, bien que ces œuvres constituent des ensembles différents.

7.2.2. *Les données orales*

Si l'on se reporte aux remarques précédentes (1, 3, 6, 7.1) sur la difficulté de déterminer les genres, on constate que l'ensemble écrit actuel et l'ensemble oral traditionnel et actuel, ne se laissent pas circonscrire facilement pour une analyse proprement littéraire. Mais, comme je l'ai déjà dit, l'étude des franges, entre ensembles et sous-ensembles par exemple, est toujours bénéfique.

La recherche sur le genre en berbère a souffert du recours à Aristote ou plutôt à ses successeurs, dont les notions du « littéraire », les classifications, la terminologie, faites dans d'autres cadres, ont été trop souvent employées à tort (v. ci-dessus 3 et 6). Pourtant, les spécialistes de poétique et de rhétorique, dès les années 50 (certains, dont des musicologues, dès les années 30) s'étaient dégagés de l'épique homérique ou des figures du discours classique, tout en tirant des travaux sur la rhétorique des XVII^e et XVIII^e siècles des méthodes renouvelées et en s'intéressant à des littératures orales. Mais il n'en reste pas moins vrai que ce faux héritage, qui exploitait avant tout des textes, c'est-à-dire de l'écrit, a enfermé les faits berbères

dans un moule qui n'était pas fait pour eux. Mouloud Mammeri avait bien raison de regretter qu'on ne s'intéressât qu'au « texte nu ».

On se contentera maintenant de voir ce qu'on peut néanmoins utiliser de l'expérience acquise et de passer en revue les critères possibles, c'est-à-dire les éléments qui pourront permettre d'avancer dans l'étude de la notion (qui n'est pas intrinsèque) du « littéraire » et dans l'examen des « genres » (*cf.* ci-dessus 1.1, 3, 5, 6).

7.2.3. *L'oral et l'écrit*

La comparaison lexicale montre que les différentes variétés linguistiques berbères ont eu, très anciennement, des termes distincts pour exprimer les notions de parole et d'écriture, ce qui est important pour l'étude anthropologique des fonctions et de la symbolique de l'un et de l'autre mode de communication (*v. supra* 2.1.2). Si l'on retient, dans la recherche littéraire actuelle, le critère « oral », on peut l'appliquer à des œuvres comme le mythe, la légende, le conte, les formes courtes comme le proverbe, l'énigme, etc., œuvres archaïques qui se sont maintenues, mais en évoluant. On aurait un sous-ensemble <oral-archaïque> dont l'origine pose autant de problèmes que celle du langage ; la genèse du mythe ou de certains contes berbères ne peut s'étudier qu'en référence à des civilisations africaines, méditerranéennes ou européennes (occidentales ou orientales), éventuellement asiatiques, comme le suggèrent les travaux de Dumézil ou de Brémont, et de bien d'autres auteurs, travaux réalisés dans une optique qui n'est pas celle de la recherche axée sur une classification en genres. Il faudra des critères supplémentaires pour distinguer le mythe de la légende, du conte (dénominations étrangères au berbère) dont les formes textuelles sont très proches et demandent donc d'autres critères pour des caractérisations plus précises, qui existent dans certains détails de forme ou d'énonciation. Le contenu des types d'œuvre cités (motifs, thèmes) permettra, en partie, de renvoyer à des sources qu'on pourra trouver dans la littérature arabe lettrée (*v.* 7.1) ou son héritage dialectal : par exemple les thèmes de la vie du Prophète ou de la personnalité physique qu'on lui prête ; les personnages religieux des Écritures passés dans la tradition musulmane (Musa/Moïse, Ayyub, Yub/Job et d'autres) ; les luttes entre musulmans et impies, avec les stéréotypes des troupes et des batailles. On voit ainsi comment on pourrait caractériser des sous-ensembles typologiques avant de les placer dans des ensembles plus grands, tout en les distinguant entre eux.

7.2.4. *Forme et contenu*

Cette opposition est banale et fruste, comme toutes les caractérisations binaires rapides. Mais on peut les affiner et, de toute façon, elles sont utiles dans les tâtonnements inévitables de la recherche sur le genre en berbère. Elles peuvent, comme l'opposition oral-écrit ou prose-poésie (bien insuffisantes) constituer un tri de départ.

Nous avons dit et redit que le matériau dit « littéraire » est complexe : en effet, il met en jeu du linguistique, la parole, c'est-à-dire une réalisation *hic et nunc* de la langue, le discours dans toute son étendue (avec les phénomènes dits supralinguistiques) et pas seulement la phrase, qui peut suffire à certaines analyses

linguistiques, et, simultanément, il met en jeu la présentation de cette parole. Que ce soit le manuscrit ou la prestation, avec cadre spatial, gestuelle, musique, on est en présence d'une foule de données extratextuelles qui doivent intervenir dans la caractérisation des types à considérer comme littéraires en berbère.

Les études traditionnelles sur le genre en général ont été faites, pour le berbère comme pour les autres littératures, sur des textes, c'est-à-dire sur le matériau linguistique dans sa présentation écrite. Les philologues et les rhétoriciens, avec leurs méthodes, ont analysé des œuvres d'écrivains, leur lexique, leur grammaire, la façon dont ils organisent la composition de ces textes ; ils ont inventorié les « figures » qui en font de « beaux » discours éloignés du discours de la pratique quotidienne. Dans ces dernières décennies, les ethnologues ou sociologues se sont intéressés plus aux sens et fonctions des textes dans les sociétés qu'à leurs formulations, bien que ces textes oraux mis par écrit aient aussi leur rhétorique. Pourtant une étude minutieuse du lexique, de la structure grammaticale, de la récurrence des structures formelles montre qu'elles sont en elles-mêmes révélatrices de structures sociales, en somme que la « forme » est aussi « contenu » (v. *Voix* : 142-148, et *Index des notions*, s.v. « élaboration »).

Comme exemple de l'importance d'une analyse précise du matériau linguistique, de la forme des textes et de leur lexique en particulier, je ne peux que renvoyer à l'étude de C. H. Breteau et A. Roth sur des poèmes tunisiens en arabe (*De l'art poétique à Takroûna. Poèmes de l'amour et de la sagesse, Revue des Études islamiques* (1990) et Hors série 17, Paris (Geuthner), s.d. Cet ouvrage, fondé sur les *Textes* oraux composés par un Takroûnien, Abderrahman Guiga, et sur leur édition, avec traduction et notes, de l'arabisant William Marçais, ainsi que sur le *Glossaire* en huit volumes (1958-1961), tiré de l'édition des *Textes* par Philippe Marçais, montre que la méthode philologique ne se réduit pas à un exercice de grammairiens mais qu'elle peut révéler la vision du monde, les conceptions esthétiques, bref, la culture d'un groupe social. La philologie n'est pas réservée aux travaux sur des textes écrits, il y a une philologie de l'oral qui est, elle aussi, un des outils de l'anthropologie culturelle.

Une analyse formelle minutieuse est aussi nécessaire pour les données extratextuelles que pour les textes. Chaque élément de la mise en scène du texte devrait être dégagé. Il en est ainsi de l'utilisation ordonnée de l'espace pour l'exécution des chants collectifs et du moment où le texte intervient. Le cadre de la prestation littéraire d'un chanteur-compositeur a aussi son influence : une cour de grande demeure ou une place publique de village ou de ville n'ont pas le même public, or, dans le système traditionnel, l'exécutant dépend de l'auditoire pour sa rétribution et sa réputation autant que du mécène qui l'invite et cette relation n'est pas sans influence sur le choix et la modification ou re-création du texte. Parmi les éléments en relation avec le texte, il faut encore signaler le rôle du chef du groupe traditionnellement désigné ou du meneur occasionnel, sa gestuelle, celle des exécutants, le mode de chant ou de cantillation de poèmes (métrique, musique, utilisation des instruments), la diction de la prose (l'intonation, éventuellement la mimique ou même la gestuelle ne sont pas les mêmes pour toutes les cellules narratives). C'est seulement en dégageant ces divers éléments et en analysant leurs fonctions qu'on pourra évaluer leur relation avec le texte. Pour cela, les travaux des musicologues sont indispensables. En effet ils ont su, en ethnologues qu'ils étaient

aussi, pour la plupart, remettre le texte à sa place et noter les éléments concomitants. L'interaction entre ces éléments extralinguistiques et le texte pourrait être mesurée si l'on faisait un inventaire détaillé de leurs travaux : cette étude de longue, très longue haleine, mettrait certainement en lumière la richesse et l'originalité de la « littéralité » berbère dans ses diverses manifestations régionales. La contribution des descriptions de voyageurs ou chroniqueurs, venus des mondes musulmans ou chrétiens (dès les XII^e -XIII^e siècles p.C.) ne doit pas non plus être négligée, car elle fournit des datations sur des prestations disparues ou survivantes (c'est le cas, par exemple, pour des énigmes ou des poèmes dits « épiques » du Maroc ou d'Algérie).

7.3. Littérature, langue et domaine extratextuel

7.3.1. Le travail sur le matériau. L'élaboration

Dans le *Dictionnaire Tamazight-Français (Parlers du Maroc central)* de Miloud Taïfi, chercheur contemporain, on peut lire, à l'article *šNE*, pour le verbe *šneε*, les traductions possibles « confectionner, fabriquer, arranger, faire créer, façonner » ; pour *ššneet*, « métier. Art, artisanat » ; pour le nom *ššneeat*, « confection, fabrication, création. Façon dont une chose est faite ». Enfin l'aphorisme *ššniēt n sidi ṛbbi ur as iqedda awd yun* « personne ne peut égaler Dieu dans sa création », suggère une notion du bel ouvrage, sinon de la perfection de l'œuvre, qu'on retrouve dans le *Dictionnaire kabyle-français* de J. M. Dallet : *yešne dg-s uccen*, « il a réussi là-dedans une merveille (un chacal) ».

On retiendra aussi *yešneε tswiṛa n-babas di tesga* « il a mis une photo de son père au mur face à la porte ». La mention de ce qui pourrait être considéré comme un détail n'est pas négligeable, car c'est un des exemples où l'on constate qu'un art contemporain s'intègre sans peine dans la tradition, le rapport entre tradition et modernisme étant une des questions qui se posent dans cet article pour l'évolution de la littérature dans l'évolution générale de la société. Ce mur, qui est très important dans l'architecture de la maison kabyle et qui a (ou a eu) son rôle dans les activités féminines avec leurs rites, est celui que l'on voit dès qu'on entre ; il est ainsi, en quelque sorte, un mur « d'apparat ». Le portrait du père (la tradition), en photographie (la modernité), y a sa place.

Mais revenons à *šneε*. Le verbe est emprunté à l'arabe, « faire, fabriquer, confectionner, arranger » (*Lexique marocain français* de Ferré), où, comme en arabe algérien, la famille de mots inclut, à côté de « l'artisan », le « très habile (ouvrier) », celui qui crée, Dieu étant le premier Créateur. Pourtant le berbère a ses propres termes, non empruntés, pour désigner agents et artisans, mais cela est un autre problème. Quant au voisinage des notions d'artisan et d'artiste, je citerai aussi la communication de J. Drouin au colloque de Douz (2009), *Un artisanat pour le développement et le dialogue des cultures*, à propos d'un Nigérien qu'elle connaît, « artiste-artisan » : « c'est à la fois, dit-elle, un peintre naïf et figuratif pour représenter les scènes de la vie pastorale et un peintre moderne pour ses grandes compositions murales à motifs géométriques traditionnels qui ornent les objets de la vie matérielle » (lettre personnelle, décembre 2008). Dans des domaines proches, on notera la vitalité de la peinture marocaine contemporaine, figurative ou abstraite, je pense en particulier à une belle utilisation artistique des tatouages rituels, au

henné, de la main. Les réalisations calligraphiques actuelles de l'écriture arabe et bien d'autres utilisations contemporaines des formes scripturaires ou géométriques dans une société qui réinvente le graphisme sont à regarder de très près. L'évolution de l'architecture, que je regarde depuis plus d'un demi-siècle au Maroc, offre de beaux exemples d'un modernisme qui n'oublie pas l'héritage.

L'association des notions d'art et d'artisanat dans les termes se retrouve dans les caractéristiques de la littérature berbère traditionnelle. Plusieurs des chanteurs-compositeurs marocains auprès desquels j'ai enquêté avaient usé des rites permettant de recevoir un don surnaturel de création littéraire. Mammeri relate aussi, dans sa *Préface* à l'édition des *isefra*, l'intervention de l'Ange auprès du poète Si Mohand ; on y voit comment s'établit une relation entre l'inspiration (le don) et sa manifestation dans la langue, les deux éléments aboutissant à l'œuvre. On parle dans certaines sociétés de poète inspiré, de transe créatrice, ailleurs on parle de « talent ». Mais l'autre face de l'œuvre, la mise en forme, l'élaboration de la parole, est un véritable travail, identique à celui de l'artisan : le chanteur-compositeur, même s'il avait reçu le don, faisait son apprentissage dans les troupes de chanteurs compositeurs. Je l'ai observé au Maroc et on a des documents kabyles ou touaregs, anciens ou récents, qui montrent que le talent a besoin de l'aide d'une pratique guidée par plus talentueux que soi. Cela est vrai chez les professionnels mais aussi chez les amateurs doués, pour la prose du conte et du récit comme pour la poésie ; l'apprentissage se fait par l'imitation et par les exercices pratiques, de la participation de l'apprenti au chœur des répondants, jusqu'à sa reproduction, gestuelle et textuelle. Il ne faut pas oublier non plus que les enfants vivent – ou vivaient – dans un monde de contes et de chants et que, ainsi, ils se formaient une oreille et un comportement qui pouvaient un jour leur permettre d'être conteur ou conteuse, meneur de chant dansé ou improvisateur de chant dans les fêtes familiales. C'était aussi un monde où la mémoire sans cesse sollicitée permettait d'enregistrer les connaissances les plus variées.

Dans les types contemporains, l'élaboration existe aussi : le *live* enregistré, même avec des possibilités d'improvisation, repose sur des répétitions en studio où s'élabore l'œuvre, où se mettent en accord texte, musique et gestuelle. Les albums résultent aussi d'une élaboration où des techniciens spécialisés, des ingénieurs du son, harmonisent les constituants du produit « chanson ». La voix se travaille, le texte se travaille, la gestuelle du corps s'éduque. Déjà dans la qualité du dessin, la peinture, la gravure, documents rituels des cultures préhistoriques, s'élaborait ce qu'on a pu considérer comme un « art » rupestre.

Dans les années 60 et 70, au cours de conversations ou de séances de travail en commun avec les jeunes écrivains qu'étaient Azayko, Kheir Eddine et M. ou Yeh'ya j'ai pu constater à quel point ils avaient conscience de la nécessité du travail sur la forme ; ils le disaient et ils le pratiquaient, les variantes en étaient la preuve. C'est aussi qu'ils éprouaient à la fois le désir et le devoir de toucher un public qui n'était plus le public traditionnel, dans l'évolution due à l'émigration notamment. Si le travail sur une langue en évolution, elle aussi, n'était pas suscité par cette vocation sociale, il y était assurément lié ; leur propre talent, dont témoignent les œuvres qu'ils laissent, n'était pas le seul moteur de leur activité créatrice. On peut également citer, de M. ou Yeh'ya, la traduction en français qu'il a donnée des poèmes kabyles de A. Meki, *Le pain d'orge de l'enfant perdu* (édité au Québec en

1982) ; non seulement il avait acquis une parfaite maîtrise du français, mais il avait, j'en ai été témoin, remanié cette traduction jusqu'à ce qu'elle reflète la forme concise de l'*asefru* tout en évoquant la détresse de l'émigré (« l'enfant perdu ») pour des lecteurs francophones. Le système de convenance, « Auteur-message-Récepteur » (*Voix* : 175), évoluait mais persistait, sous une autre forme.

7.3.2. « *L'art de la variation* »

Un autre aspect du travail sur le texte se manifeste aussi dans ce que j'ai appelé « l'art de la variation ». Le « produit littéraire » berbère traditionnel oral est, dans sa mise en scène et dans son texte, un assemblage ou plutôt une construction ou une reconstruction faites par un auteur, professionnel ou non. Quand il s'agit de la présentation du texte, de la mise en place soit du chanteur-compositeur avec sa troupe soit des acteurs, des musiciens, du public dans une manifestation collective, il existe aussi des règles conservées dans la mémoire collective. On ne possède pas à ce jour d'étude méthodique de toutes ces données externes dont l'influence sur le texte, qui reste à déterminer, est cependant loin d'être négligeable. Les prologues et les conclusions d'un chant, par exemple, risquent d'être modifiés ou même amputés ; or les annonces et les fins de texte constituent souvent des métatextes qui peuvent dégager l'essentiel du contenu et éclairer le sens du conte ou du poème.

Les *rryus* avec qui j'ai travaillé ont en mémoire de véritables chansonniers ; on n'a pas de chansonnier écrit en berbère alors qu'on en connaît en arabe comme dans d'autres littératures poétiques. On peut le constater pour les formules : l'un d'entre eux pouvait me réciter, à la suite, quarante-cinq formules de prologue-annonce. Mais cela est vrai, aussi, pour d'autres petites unités comme les motifs concernant par exemple la beauté féminine, la mélancolie, la honte, le voyage, etc., ou des structures plus grandes comme le schème-grille ou même des schèmes organisant les motifs dans l'ensemble d'un texte.

Quand il lit, mis par écrit, un recueil de contes ou de poèmes, le lecteur moderne, issu d'une culture qui a perdu l'oral traditionnel, a souvent l'impression de redites ennuyeuses. La première raison en est que l'édition rassemble, en une collecte organisée par un chercheur, des contes ou des chants dont chacun a son individualité, mais qui sont dépouillés de leur parure orale, de la diction, de la mise en place et de la gestuelle déjà évoquées et de tout ce qui a sa part dans une prestation réelle. Le lecteur occidental d'aujourd'hui est trop habitué à lire un ensemble long, senti comme homogène, comme le roman, avec son propre fil conducteur et ses plages psychologiques, ses rebondissements, sa fin inattendue ou pressentie ; ensuite, il passera à un autre roman qui se déroule longuement, avec des personnages et une intrigue différents de ceux de sa précédente lecture ou bien avec comme personnage l'auteur et comme intrigue les péripéties de sa vie. Il semble que, pour être admis dans la communauté des écrivains reconnue par la critique et le public, il soit essentiel que l'auteur ait publié un ou des romans. Mais les différentes études ou prises de position qu'on peut lire montrent en fait que ce genre ne peut guère être défini comme une unité cohérente. Comme exemple français, on pourrait citer, dans la bibliographie des années 1903 à 1949, d'un romancier « populaire » mais apprécié par Desnos, Cocteau et d'autres écrivains ou poètes, une classification en cinq « genres » de romans, allant des « aventures dramatiques, maritimes, exotiques » aux « aventures criminelles à tendances

sociales » et à la « science-fiction ». Cet exemple montre en même temps combien il est difficile de définir un « genre » par son seul contenu : le seul sous-ensemble « aventures » contient au total seize subdivisions.

Parmi les modes d'appréhension des productions de la télévision, c'est-à-dire dans une activité de la vision autre que la lecture des livres, et concernant l'image en mouvement, le *zapping* est bien connu : il permet de choisir son émission et, si elle ne plaît pas dès l'abord, de changer. Parler du *zapping* est moins loin de notre sujet que cela peut le paraître. Dans notre société surchargée d'activités, le *zapping* fait partie de la détente dans le confort du retour à la maison, mais il n'est que l'illusion d'une acquisition de connaissances. Appliqué au livre, il ne peut être, pour un chercheur, qu'un moyen de revoir un ensemble où situer les points qu'il veut développer et, pour un lecteur, feuilleter un livre, sauter d'une page à l'autre n'est pas connaître l'œuvre. Le sens de l'œuvre dépend et de la présentation matérielle de celle-ci et du comportement qu'adopte le Récepteur ; or ce comportement est modelé, dès l'enfance, par les attitudes de ceux qui nous entourent. L'influence des passages rapides d'une image à l'autre est sensible dans certains films ou l'on saute d'une image à l'autre, d'une scène à l'autre ; on peut aussi découper l'écran en scènes concomitantes : le sens de l'œuvre ne peut s'organiser de la même façon en présence de styles à transitions et de styles sans transitions. Un problème comparable se pose dans l'enseignement littéraire pour les manuels qui se contentent d'extraits trop courts et sans notes d'encadrement précises. On devrait se méfier de cette tendance culturelle qui, à partir de la télévision ou de certaines productions filmographiques pourrait contaminer l'appréciation de l'écrit.

L'attitude peut être différente devant des livres de poèmes : le lecteur attend des textes en général plus courts et, surtout, lyriques, et il lit pour lui, sans qu'il ait de lien personnel ou socialement établi avec l'auteur. Mais, chez le lecteur du poème berbère écrit ou plutôt de sa traduction, l'œuvre n'aura pas sa pleine résonance ; sa réception ne peut être celle d'un auditeur berbérophone dans les situations traditionnelles.

Pour apprécier cette réception, il faut faire l'effort d'entrer dans un autre système, celui d'une « poétique de convenance » berbère, que j'ai essayé de définir dans son rapport avec des systèmes de sociétés comparables et dans ses spécificités berbères (*Voix* : 163 *sqq*). L'auteur, nommé ou anonyme, et son destinataire connaissent tous deux les éléments du matériau littéraire de leur groupe social. Mais les œuvres ne sont pas de simples assemblages, au hasard, de ces éléments ; tout est dans l'art de cet assemblage. Le nombre des éléments de base, formes de l'expression orale ou références de contenu, permet un nombre de combinaisons considérable. Le conservatisme des éléments n'empêche pas la création, puisque celle-ci est en fait une forme de re-création. L'économie de ce système littéraire, qui repose sur ce que j'appelle « l'art de la variation », laisse en fait une grande liberté aux talents individuels. Le Récepteur a beau connaître le schème général organisant une histoire, ses acteurs et leurs avatars, cette connaissance lui venant des différentes présentations du sujet qui se sont faites autour de lui depuis qu'il était un enfant, il n'assistera jamais à deux prestations identiques, il n'entendra jamais deux textes identiques. C'est l'analyse qui reconstruit un hypotexte, on a de nombreux exemples de ce genre d'études pour l'Afrique ; le conte maghrébin arabe ou berbère y a contribué. C. Lacoste-Dujardin, qui a établi un hypotexte pour un conte kabyle en

utilisant la comparaison, a bien montré que les textes retenus, qu'elle cite, ont chacun leur réalisation propre. L'hypotexte n'existe que dans l'hypothèse de travail, indispensable (C. Lacoste-Dujardin, *Le conte kabyle. Etude ethnographique*, 1970, 2^e éd., 1982).

Je citerai deux autres exemples, empruntés cette fois à la poésie berbère. Le premier est celui d'une chanson qui avait été enregistrée en 1962 pour les émissions chleuhs de l'Office de Radiodiffusion-Télévision française, mais le texte que j'ai publié est une version dictée postérieurement par son auteur, le *ṛṛays* Lahoucine ou Sihal. Il l'avait intitulée *amarg n lein* et non *lqiṣt* ; ma traduction par « chanson » montre bien, comme je l'ai déjà dit, que l'on ne peut se fier aux seules traductions de titres dans une étude des « genres ». L'auteur avait recréé, dans une composition personnelle, un poème de quête amoureuse, bien qu'il se présente comme l'histoire d'une chasse, « Jadis étant chasseur... », dont on peut retracer les sources en remontant jusqu'à un conte archaïque de chasse miraculeuse à l'animal surnaturel, un même conte-type qui est à l'origine des légendes de saint Hubert ou de Moby Dick. La technique d'utilisation des données antérieures, schème, motifs, formulation, est une bonne démonstration de ce que peut être une recreation dans le système littéraire oral berbère (v. Galand-Pernet, *Recueil de poèmes chleuhs*, 1972 ; texte p.64, notes p. 200-204). Le même *ṛṛays*, à la même époque, avait composé un de ces poèmes archaïques dits « géographiques » parce qu'ils représentent des itinéraires de chanteurs professionnels. J'ai pu vérifier sur la carte certains de ces itinéraires réels. Le poème cité ici n'est plus qu'un voyage « en paroles » où Lahoucine ou Sihal passe en revue une suite de lieux et de tribus dont il vante plus les qualités que les défauts. Son propos, disait-il, était de susciter l'émotion chez ses destinataires émigrés, de leur rappeler la beauté du pays chleuh, mais ce poème du souvenir était aussi une œuvre lyrique où transparait l'émotion de l'auteur. Il est probable que la fonction la plus ancienne de ce type de poèmes est la satire sociale, comme en témoigne la comparaison avec des textes et des situations analogues, qu'ils soient marocains, touaregs ou kabyles ; l'utilisation du schème « géographique » dans l'œuvre lyrique de Si Mohand est un exemple d'un autre type.

Mais contenu, forme et fonction de l'œuvre sont trois formes de critères différentes quand on veut classer un texte. Au cours d'une enquête personnelle auprès d'un autre *ṛṛays*, j'ai recueilli, en 1955, un texte analogue constitué d'une énumération de lieux et de tribus que l'auteur louait pour leur comportement (texte inédit). Ce poème m'était rapporté, mais son auteur était, me disait-on, inconnu. Or, en ce temps-là, le roi Muh'ammad V était en exil à Madagascar et la résistance à la colonisation s'organisait dans tout le Maroc, le pays chleuh compris, et le sens du poème était caché sous une forme archaïque déjà désuète: le chant appartenait en fait à la propagande politique ; le poète, au cours de ses tournées, pouvait et se devait de citer ceux qui travaillaient pour le retour du roi et inciter les autres à le faire. L'histoire de France nous a aussi appris le rôle que peut jouer la chanson dans les périodes de résistance, moins sanglant que celui des armes, mais quand même efficace (*Voix* : 200-203).

7.3.3. Les fonctions

L'étude des fonctions des textes peut également fournir des critères de classement et pour cette étude il est indispensable d'examiner la place du texte à la fois dans la

situation d'exécution et dans la société où il est produit, mais sans négliger l'analyse « philologique » du texte. En effet, les termes et leur formulation doivent être pesés. Hanoteau en fournit un excellent exemple dans son livre de 1867, *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura*. Le titre anodin qu'il a choisi pour un poème de six tercets, « Étude de la langue française », dissimule la violence d'un pamphlet anti-colonialiste et l'expression de la douleur du colonisé. L'élaboration du texte est remarquable. C'est le dernier mot du premier vers de chaque tercet (donc la forme métrique) qui donne la clé du poème, et ce mot est un « mot-témoin ». L'utilisation du « mot-témoin » est un phénomène qui a été étudié dans diverses langues : c'est un mot emprunté qui témoigne d'un changement, un choc, dans une culture confrontée ou brutalement affrontée à une autre (*Voix* : 98) ; il est aussi utilisé dans les études de sociologie. Les mots concernés, adaptés à la phonétique et la grammaire de la langue cible, sont bien mis en relief par leur place dans le vers et par la reprise du même contexte initial : « Le jour où nous fut révélé... *bonsoir, bonjour, merci, cochon, frère, diable* (transcrits en kabyle par *buşwar-bujur-mrsi-kucun-lufrir-dyabl*) ». Ce sont les termes de la conversation quotidienne utilisés par le colonisateur s'adressant à son « frère », c'est-à-dire celui qu'il fait travailler pour lui ; *dyabl* résume le bouleversement social où plus personne n'est à sa place ; le diable tentateur et corrupteur est maintes fois évoqué lorsque l'auteur fustige une intervention du « chrétien » qui menace l'ordre de la société islamique (cf. ci-dessous, *Voix* : 92, la mention du texte nigérien publié par M. Aghali-Zakara). Dans notre texte kabyle, chaque tercet évoque un coup douloureux donné aux parties du corps symboles de l'honneur ; le quatrième évoque l'introduction du « cochon » et l'insulte ainsi faite à la religion du colonisé. Celui-ci n'est plus qu'un être abattu par la honte (*Voix* : 97-99). On a des exemples tout à fait semblables en chleuh, que ce soit dans la moquerie quotidienne ou dans la poésie satirique récente. Ce refus d'une civilisation étrangère prend d'autres formes. Ainsi, après une description admirative de la cérémonie du thé (tentation et risque de corruption), le dénigrement, dans le même poème chleuh, du thé ou du pain de sucre, qui ne sont que des armes du chrétien pour détruire le musulman, ou bien encore, dans un poème touareg sur une distribution officielle de « sorgho américain » au Niger, le mépris digne de l'homme frustré qui n'aura de recours qu'en Dieu.

On peut suivre dans le temps, au moins depuis le début du XVIII^e siècle au Maroc et à travers des textes nombreux, les manifestations des fonctions de satire et/ou d'expression lyrique de la désespérance dans un monde qui se corrompt. Il semble que ces fonctions se retrouvent dans plusieurs des sociétés berbérophones et soient particulièrement importantes. Leur permanence à notre époque de transition pose problème. On remarquera aussi que très souvent on a affaire, en France et dans d'autres pays, à ce qu'on appelle ou appelait naguère une littérature « engagée » : encore aujourd'hui, certains auteurs d'essais, de romans, de pièces de théâtre manifestent dans leur œuvre de fiction leur engagement politique ou religieux, par intrigue et personnages interposés ; cette attitude littéraire s'inscrit dans un mouvement plus vaste qui concerne aussi les positions d'artistes (peintres, sculpteurs, plasticiens, poètes et prosateurs) refusant une interprétation réaliste du monde et défenseurs de « l'art pour l'art ». On pourrait dire que, si les écrivains modernes savent aussi se dégager de la tradition, beaucoup de textes littéraires berbères manifestent des préoccupations sociales ou politiques. On en a vu des témoignages ci-dessus pour l'anticolonialisme, qui prend d'autres formes dans notre

époque postcoloniale ; en effet, il ne s'agit pas seulement des textes du temps de la conquête, comme ceux qu'a recueillis Hanoteau, mais les fictions d'auteurs modernes comme Azayko, Kheir Eddine, U Yehya, Arezki Meki, pour ne citer que ceux que j'ai rencontrés, étaient faites pour provoquer chez leurs destinataires sinon l'action revendicative, au moins la réflexion sur leur statut, préalable indispensable à une telle action. Mon *Recueil* de 1972 (il y a en fait un demi-siècle car la collecte des textes de professionnels remonte aux années 60) se fait l'écho de plusieurs nuances de la tradition, mais, dans la forme et dans le contenu, c'est bien le souci d'une conduite de vie ordonnée et conforme à la loi de l'islam qui est prédominant. C'est ce qu'exprime la lamentation de Azeriy (p. 104-108, 262-266), *afulki iffuy ay akk^w γ ddunit, nkki q^ondy* « il ne reste en ce monde pour nous nul vestige du Bien et je n'ai plus d'espoir », parce que l'homme ne songe qu'au profit, négligeant la voie prescrite par le Prophète.

Les incitations politiques et religieuses s'inscrivent dans un souci global, celui d'inviter l'individu à se conformer à la norme de son groupe social. Mais les textes peuvent aussi exprimer, ou trahir, les tensions qui se manifestent à l'intérieur des sociétés, en particulier à propos du statut de la femme. Si l'*izli* célèbre l'amour, de nombreux *izlan* kabyles expriment aussi le conflit entre femmes et hommes dans une société où prédomine le mâle et où la fille se révolte contre le mariage imposé par la famille (*supra* 5.3, 5.4). Un chant chleuh en donne l'exemple sous une forme de « chanson-gazette » ; ces chansons, diffusées sur l'aire d'une tournée de *ṛṛays*, informaient les auditeurs des événements survenus dans d'autres régions ; c'est souvent une chronique de faits divers dans des sociétés sans journaux ni radio ou télévision. J'en ai connu jadis dans ma province française, où des chanteurs se produisaient sur les marchés ou les places publiques. Mais le chant chleuh que j'ai cité, qui raconte l'assassinat d'une jeune fille par un séducteur venu de la ville est également l'histoire d'une jeune fille qui a refusé d'épouser son cousin paternel et que son père et son frère ont condamnée au célibat. Et si le poète raconte et déplore la mort d'une jeune beauté, il demande aussi à Dieu de pardonner à tous ceux qui ne remplissent pas leurs devoirs envers leurs parents. Il y a là toute une étude à poursuivre sur le type de relation entre structure de littérature et structure de société, qui sera à prendre en compte dans l'étude des évolutions.

Je voudrais m'attarder maintenant sur un livre qui montre bien cette relation dans sa complexité. En 1977, il y a donc trois décennies à partir desquelles l'évolution a progressé vite, Ahmed Boukous faisait le point sur *Langage et culture populaires au Maroc. Essai de sociolinguistique*, édité à Casablanca. C'était une publication, remaniée, de sa thèse de 1974. L'ouvrage est celui d'un sociologue qui accorde une grande importance non seulement à sa discipline mais à la linguistique également, de Saussure à la « linguistique moderne, structurale et générative... », et à la pragmatique : la bibliographie et l'index restent très utiles aujourd'hui. L'auteur ne se limite pas à des considérations théoriques, mais il les applique à ses analyses d'un corpus de neuf textes chleuhs avec traduction, dont cinq contes extraits d'un ensemble d'une trentaine de contes recueillis entre 1971 et 1973 auprès de « locuteurs non professionnels », dans le Sous et dans les milieux d'immigrés de la banlieue de Paris. Les dates, déjà, me semblent une indication utile à garder en mémoire ; je crois en effet que les dernières années soixante et les années soixante-dix sont capitales pour l'étude de l'évolution de la littérature berbère – et

maghrébine ; il faudrait décrire et évaluer dans leur ensemble les productions de ce temps-là, les lieux de leur écriture et de leurs lectures orales avec les réactions des auditeurs, les procédés d'édition et de diffusion, l'utilisation de la tradition et le jaillissement de la modernité avec les conflits que cela implique, la formation et les visées des jeunes auteurs. L'analyse sociolinguistique de ces « contes » avec une présentation finale en tableaux très clairs est à retenir dans l'histoire des études de littérature berbère (v. par ex. p. 314, « connotateurs » (cf. 298-299), « mots-clés », « mots-témoins »). Mais c'est sur les pages qui concernent le genre que je voudrais attirer l'attention. A. Boukous a analysé minutieusement quatre textes, notés à partir de « microsillons », de Fars Baqçic ; ces textes (p. 152-197) « se présentent sous la forme de sketches ; ils peuvent être considérés comme des pièces authentiques du théâtre populaire marocain », qui « livr[ent] une approche relativement précise de la réalité sociologique rurale » (p. 291). *Sketchs, théâtre à un seul acteur ?* La proximité des deux termes, étrangers au berbère, comme *one-man-show* ou *sketch* le sont – ou l'étaient naguère – au français, résume bien un des problèmes de l'analyse mentionnés ci-dessus qu'il est nécessaire de poser. Boukous, en effet, se refuse à « projeter les canons et les poncifs de la littérature occidentale sur la littérature orale marocaine », mais il ne nie pas une possibilité « d'entrevoir l'existence de schèmes littéraires universels » ; je suis tout à fait d'accord avec ce point de vue : si je ne crois pas à une notion absolue d'universaux littéraires (cf. encore ci-dessous), je crois que nous avons besoin de nous dépayser pour reconnaître dans l'humain des autres notre propre humain. Baqçic et Baqçic analysé par Boukous sont à citer parmi les passeurs que je ne cesse d'évoquer et d'appeler (cf. *supra* 5.4). Et Boukous souligne que Baqçic l'illettré possède l'art autant que le talent (v. p. 294 *sqq.*). J'avais déjà entendu parler de cet auteur à succès chez les Guedmiwa entre 1950 et 1955 ; un de ses admirateurs, un garçonnet d'une douzaine d'années, composait des imitations réussies, sous forme de saynètes à plusieurs voix. J'ai inclus « la corvée d'herbe » et « le mariage » dans un recueil en cours de préparation : ces deux textes sont des témoins des activités rurales d'il y a plus de cinquante ans, des débuts de la diffusion par disque et d'un autre talent personnel.

Mais il y a d'autres fonctions à considérer qui peuvent contribuer à l'étude des critères et de l'évolution dans le panorama actuel de la littérature berbère.

À côté des poèmes ou contes faits pour le divertissement et le rire, en y incluant souvent un élément moral, il faut essayer de voir ce qui subsiste des chants et pratiques rituels. Certains accompagnaient les travaux des champs, la moisson, le dépiquage, la construction de la maison, le tissage, les seuils de saisons. Je citerai comme exemple une rogation de pluie kabyle mais qui a ses équivalents maghrébins. Le récit rapporté par Rabia Boualem a été édité par H. Genevois (v. *Voix* : 88-90, 242). On y invoque un être surnaturel, invisible, *Anzar*, « (Seigneur ou Roi)-Pluie » ; l'étymologie de ce schème nominal masculin (peut-être en emploi de nom d'agent) n'est pas établie, mais le nom est bien connu dans d'autres régions berbères. Un cortège se constitue autour d'une jeune fille dénudée, remplacée ensuite pieusement par un mannequin dont l'armature est la cuiller à pot. Elle tient le rôle de la fiancée qu'on offre à Pluie pour une union symbolique qui ramènera l'eau à la rivière et aux cultures. Si le chant, en quatrains ou sixains, lié aux pratiques est bien rituel, sa facture n'en est pas moins littéraire, comme en témoignent les invocations et leurs redites, l'épithétisme dans les évocations de

Anzar ou de sa *Fiancée*, l'emphase dans la présentation de la situation, les images qu'on retrouve dans des types littéraires traditionnels, la disposition en strophes, la métrique, tous vieux procédés rhétoriques qu'utilisent aussi des littératures archaïques ou modernes de pays autres que le Maghreb.

Dans l'évolution actuelle de la société, que reste-t-il du pouvoir d'action immédiat ou souhaité que possède le discours parlé ou chanté qui accompagne les autres pratiques rituelles ? Il est probable que la force d'action de la parole dans son énonciation varie avec la survivance des rituels ; des textes peuvent survivre alors que les pratiques disparaissent. Quelle est alors la fonction de ces textes ? Pourra-t-on se servir d'un critère de fonction pour la classification ? Les études de pragmatique de ces trois ou quatre dernières décennies ont montré qu'un discours comme la rogation de pluie, dont l'efficacité ne peut plus se réactiver de cérémonie rituelle en cérémonie rituelle, peut renaître de ses cendres en tant que littéraire : c'est sa forme, son élaboration, son art de la variation qui lui feront rejoindre d'autres types admis comme littéraires par la société. Les conceptions du littéraire sont toujours relatives à une société, mais avec les chants rituels, on voit apparaître plus clairement la double face du discours qu'on vient d'analyser. Parmi les chants rituels édités, il en est – je pense à celui du henné dans le rituel du mariage, mais il y en a d'autres, associés à d'autres rites – qui peuvent s'apprécier dans d'autres sociétés ayant oublié les fonctions rituelles. La « littéarité » peut franchir les frontières, grâce à la variété des critères. Ceux-ci ne sont pas tous universels, mais certains peuvent entrer dans les conceptions de sociétés différentes : ce problème reste à approfondir.

À propos de la littérature écrite, nous avons mentionné la fonction didactique des textes dans le domaine de l'islam (v. 6.2.2). Si l'on en revient à l'oral, on peut remarquer que la fonction didactique se retrouve également ailleurs : lorsque les enfants font un apprentissage du maniement de la parole, en même temps ils reçoivent un enseignement moral, grâce aux formes courtes, aux contes et poèmes chantés qu'ils entendent depuis leur plus jeune âge et ils mettent en pratique cet entraînement dans les chansons de leur répertoire enfantin. Mais ils baignent également dans l'ambiance affective où sont produits les textes et ils s'en imprègnent, pour devenir à leur tour les Émetteurs et les Récepteurs dans le système de convenue traditionnelle. Cette formation traditionnelle, avec la présence des nouveaux médias et les mouvements de population et l'accès qu'ils donnent à d'autres systèmes littéraires, subit évidemment des transformations qu'il faudra étudier. Des comptines françaises ont pu par exemple, traduites en kabyle, être éditées en disque. Quel sera leur statut ?

Il faut encore signaler l'existence d'une fonction herméneutique, dans les textes traditionnels et dans les textes modernes : les commentaires de U Yehya sur la symbolique des personnages et de l'histoire de *llem d uđar ik* étaient éclairants, la symbolique des poèmes d'Azayko ne l'était pas moins, pour ne parler que des auteurs que j'ai entendus sur ce sujet. Ce trait, qui se retrouve dans les littératures d'autres sociétés, est particulièrement important dans les sociétés berbères et très ancien, ce qui n'a rien d'étonnant. Il ne s'agit pas seulement des énigmes, devinettes ou proverbes. « Tout texte est donné et reçu comme un message à déchiffrer » (*Voix* : 220, cf. : 123, 147).

Les relations entre les différentes fonctions à l'intérieur des œuvres sont aussi à étudier. Elles peuvent se combiner dans un texte ou s'exclure, elles ne sont pas toutes de même niveau. Je n'ai fait qu'esquisser cette étude qui demanderait à être développée (*Voix* : 103-106). Il reste encore à examiner ici la fonction « superordonnée » qu'est l'esthétique, qui me semble également très importante dans l'analyse des productions littéraires berbères, écrites et, surtout, orales.

7.3.4. Esthétique

Ce terme ayant plusieurs acceptions en relation avec les notions de beauté et de plaisir ou avec l'idée que toute production humaine peut ou doit se conformer à des canons du beau, j'essaierai de le définir dans le cadre de la présente étude ; je partirai du schéma de communication que j'ai proposé dans *Voix* (163 et suiv.), à savoir *Émetteur* (= *auteur ou transmetteur*) < *message* > *Récepteur* (= *destinataire, public, lecteur*), É, m, R étant placés dans une situation S. Ce schéma très simple, appliqué à la communication littéraire, permet de distinguer quelques éléments qu'on peut caractériser dans la « poétique de convenance » et de poser le problème de leur évolution. Il permet également de repérer les points qui demandent une étude approfondie.

La Situation peut être regardée d'un simple point de vue matériel : en quels lieux sont placés É et R ? où se fait la communication littéraire ? On peut partir des différentes descriptions, photographies ou dessins ou observations sur place que l'on possède. Qu'il s'agisse du *rrays* en tournée, seul ou avec sa troupe, à l'intérieur d'une grande demeure ou sur une place publique de ville ou de village ou bien d'une prestation collective non professionnelle avec des villageois danseurs, chanteurs et leur meneur de jeu, avec aussi, dans les deux cas, un public, on constate que chacun a une place déterminée dans le cadre spatial. La mise en place dans l'espace naturel n'est pas facile à organiser pour les prestations collectives, en particulier dans des pays montagnards où les espaces s'étagent entre plaine, vallée et pentes, que la langue distingue avec précision. Cette organisation conforme à des prescriptions traditionnelles issues de l'expérience est une manifestation pratique de l'esthétique telle que la conçoit une culture, elle constitue un véritable travail comme celui de l'élaboration du texte. Et, même si cela ne semble pas évident, l'interaction entre l'utilisation de l'espace, la *mise en scène*, et le texte est une des caractéristiques des productions traditionnelles berbères.

Ces manifestations collectives ont une fonction de divertissement. La fête offre à ses participants des libertés inconnues de la vie quotidienne, des jouissances olfactives et gustatives intenses, des plaisirs visuels et auditifs, mais elle rassemble aussi la tribu, la fraction, elle est un agent de cohésion, une des démonstrations de l'identité du groupe social. Le public et les acteurs sont liés dans une étroite convenance. « Sont » ou « étaient » ? Peut-on mesurer aujourd'hui le degré d'évolution de ce type de manifestation ? C'est un problème analogue à celui de l'évolution des rituels (v. ci-dessous). En quoi peuvent être comparées les mises en scène contemporaines ? On connaît, dans une certaine mesure, ce qui se passe pour les productions évoquées ci-dessus (5, 6, 7). Mais pour le théâtre berbère installé en Afrique du Nord et en Europe (ou ailleurs), on n'a pas encore d'étude systématique de ses rapports avec les mises en scène traditionnelles du texte. Je voudrais seulement attirer l'attention sur un de ces « passages » dont j'ai évoqué la

possibilité. Le théâtre de tradition occidentale se joue aujourd'hui dans un espace clos, un édifice aménagé : on a, d'une part, la scène, pour l'évolution des acteurs, d'autre part, et séparée, la salle avec ses divisions traditionnelles (corbeille, loges, baignoires, etc.), réservée au public. Cette séparation des acteurs et du public n'a pas toujours été stricte. Le public du XVII^e siècle côtoyait sur la scène les acteurs qui sentaient immédiatement ses réactions et, dans des mises en scène de ces dernières décennies, les acteurs pouvaient descendre dans la salle ou en sortir pour monter sur scène, et mettre en relief des moments du texte. Des détails de ce genre, que souligne parfois le théâtre filmé, ont leur importance dans l'étude typologique.

On peut employer aussi « esthétique » dans un sens proche de celui de son origine grecque, « sensation, sentiment » ; il concernera alors avant tout É et R et leur subjectivité. En déterminer les contours n'est pas plus facile que de définir le Beau et le Bien (v. *Voix, Index s.v.*). On s'intéresse alors plutôt aux réactions de l'émetteur et du récepteur qu'à leur place dans la Situation. À propos des « arts forains » (ci-dessus 6) et de leur renouveau dans la France actuelle, j'ai entendu parler récemment, à une émission culturelle d'une station de radio française, de « structures émotionnelles ». J'ai déjà pris plusieurs exemples dans la culture et la littérature françaises actuelles, qui sont également en évolution entre normes anciennes et conceptions nouvelles, et remettent en question la typologie. Ni le Bien ni le Beau ne sont des universaux, chaque groupe humain en a sa propre définition. Or on peut constater que des publics et des lecteurs d'aujourd'hui sont sensibles à des productions étrangères ; j'ai déjà cité ci-dessus (5.4, 6.3, 6.4) des lieux de « passage » et mentionné des « passeurs » comme Mammeri, Azayko, Kheir Eddine et U Yehya. Il y en a d'autres, et notoires. Mais, à commencer par Delaporte, je me limite aux points sur lesquels j'ai des documents et aux passages entre Maghreb et France dont j'ai été un proche spectateur, un lecteur, un acteur ; les étudiants avec qui j'ai travaillé ont, eux aussi, été pour moi des passeurs, comme l'ont été mes amis non lettrés. La publication, encore trop rare, des mémoires ou thèses fournirait d'autres possibilités de « passages ».

Des sociétés différentes peuvent donc s'accorder sur le critère de l'émotion esthétique. Un lecteur d'aujourd'hui, occidental ou berbère, peut déjà éprouver du plaisir sensoriel à se saisir du livre, à le regarder, à le manipuler, avant de se plonger dans le texte, d'y faire des découvertes inattendues ou d'être à l'unisson avec les positions intellectuelles ou les sentiments de l'écrivain. Quand on est en présence de l'œuvre plastique, peinte, sculptée, musicale ou de l'œuvre littéraire orale, on entre dans un monde de sensations et de sentiments plus vaste, où les cinq sens peuvent avoir leur rôle ; l'état psychique y est lié intimement à un ébranlement physique et affectif de la personne. Certains récits de voyage s'étendent sur cette affectivité de l'extratextuel qui n'est qu'un préalable à une connaissance du texte dans son contexte, c'est-à-dire à une activité intellectuelle indispensable à toute analyse. Henri Basset, en 1920, avait comparé les larmes que suscitaient chez l'auditoire les épopées berbères à celles d'Ulysse entendant l'aède Démodocos ; la critique occidentale de l'époque, formée par les études classiques, ne pouvait que s'émouvoir d'un archaïsme qui reléguait la littérature berbère dans un folklore à oublier, mais qui, dans une contradiction inconsciente, exaltait la pureté de la tradition du Berbère. Les larmes ne doivent pas faire oublier l'analyse, mais l'analyse doit tenir compte de l'émotion à la fois dans les systèmes des littératures

berbères anciennes et dans leurs formes modernes, où elles rejoignent des évolutions occidentales, manifestées notamment dans le théâtre, le *one-man-show*, la chanson à texte influencée par les vedettariats anglo-saxons, le roman. Ces critères « affectifs » qui ressortissent au domaine, extratextuel, de la sensation et du sentiment, c'est-à-dire à l'une des acceptions possibles du terme « esthétique », sont difficiles à préciser ; mais il faut, je crois, continuer à les étudier et à mesurer leur place dans le fait littéraire.

Si l'on admet que le critère affectif que je viens d'évoquer est bien un trait constitutif de nombre de productions littéraires berbères dites « folkloriques » / « archaïques » et qu'il subsiste dans des productions récentes, il faut dire aussi que « l'esthétique » ne se limite pas à l'affectivité de l'auteur et du destinataire, elle a d'autres faces. J'avais noté dans mon *Recueil* (1972), à partir d'un disque 78 tours, une version d'un poème de Lḥajj Bleid (p. 55-56, notes p. 183-186) intitulé *ljuhṛ*. L'étude du vocabulaire, du sens des termes et de l'impact des images chez les auditeurs chleuhs que j'ai questionnés montre que ce poème-chanté est une forme très ancienne du portrait et de la louange de la femme aimée. Mais, bien que l'utilisation des jeux de la rhétorique soit un des traits majeurs de l'œuvre, je voudrais insister sur une autre caractéristique. Seuls six vers représentent des unités de sens et de forme, mais la réalisation effective compte trente-deux vers (une face du disque), grâce aux reprises partielles ou totales de ces vers par l'auteur, tandis que la troupe répète toujours le premier vers en réponse de chaque énoncé du poète. Les Chleuhs n'étaient pas tous des admirateurs de Lḥajj Bleid, mais ceux que j'ai questionnés représentaient un groupe important d'auditeurs dont le plaisir était manifeste. Certes le texte était important, mais l'effet sensoriel de la musique et du bercement des reprises et de la dissymétrie des reprises entre texte et musique l'était sans doute davantage (*cf. Voix* : 198 et *Index*, s.v. « musique/ musicologie »).

Le problème de l'affectivité dans la production et la réception du texte se pose aussi dans l'évolution et la survie des rituels. Les rituels n'accordent pas tous la même place au texte, ce qui serait à évaluer, mais certains des chants utilisés sont longs ou même très longs, ce qui apparaît quand on met bout à bout tous les fragments qui interviennent à leur place dans le déroulement du rituel ; c'est le cas pour la rogation de pluie ou l'imposition du henné évoquées ci-dessus et pour d'autres (*Voix* : 70 *sqq.*, 114). Dans les cas que j'ai pu observer ou dans les relations qui m'en étaient faites, l'émotion du rituel était palpable, mais la facture des textes, leur composition, leur utilisation de la redite, des images et autres procédés, dans la diction ou la musique faisaient de ces textes des entités qui dépassaient leur simple énonciation. Ils pouvaient survivre en tant que poèmes autonomes si le rituel s'affaiblissait ou disparaissait. On a ici un autre cas à étudier dans son contexte berbère et qui pourrait intéresser les théoriciens de « l'énonciation littéraire ».

Le sentiment esthétique est présent ailleurs en pays berbère. Il est dans le vêtement féminin traditionnel : transformer un rectangle de cotonnade long de plusieurs mètres en un drapé qui enveloppe tout le corps, de la tête aux pieds, de ses plis et replis est tout un art. Rien n'est laissé au hasard dans le choix des voiles de tête, de leur forme et de leur tissu, où la soie est recherchée (la « soie » motif littéraire aussi), le tout dans le respect des prescriptions religieuses. Le poème de Lḥajj Bleid cité plus haut évoque les bijoux, bagues, colliers, diadèmes ; l'argent rural n'est pas moins bien traité que l'or citadin, les orfèvres sont connus, leur pratique vient de

loin. Le port du bijou implique autant le sens de l'ornement que les vertus prophylactiques du corail ou de l'ambre. Les nombreux textes ethnographiques consacrés à la vêtue de la mariée et aux tatouages de henné sont autant de témoignages. Le costume féminin de la vie moderne a certes changé, mais le souci de l'élégance n'a pas disparu. Or la mode est un art dont la littérature se fait l'écho. On n'a pas à chercher bien loin dans les *izlan* ou autres pièces célébrant la beauté féminine, les traits de son visage, son pied menu; les images de ces poèmes évoquent aussi le teint, ses fards, le port de tête et la démarche de la femme. L'idéal de beauté existe aussi pour l'homme, bien que ses mentions soient moins fréquentes. Les textes religieux eux-mêmes font une place à la beauté dans le portrait du Prophète. On n'a encore jamais fait d'analyse minutieuse de ces différents portraits ; l'étude de leur lexique et la comparaison des lexiques régionaux enrichiraient l'inventaire des thèmes et permettraient de préciser les conceptions esthétiques. Que recouvre exactement la notion d'*anheggi* dans les louanges à la femme touarègue du Hoggar, quel type d'*harmonie* dans les *realia* du désert et le paysage littéraire du poète (*Voix* : 118 *sqq*) ?

Les différents éléments que j'ai considérés comme constituants de l'esthétique sont aussi à mettre en relation avec le sentiment de la nature chez les Berbères. Un ami géographe m'a raconté que, au cours d'une de ses études géologiques de terrain, son hôte, après le dîner, l'avait conduit à l'endroit d'où l'on pouvait admirer un vaste paysage de montagnes ; c'était un présent à celui que l'on traitait avec amitié. Mon jeune ami guedmiwi imitateur de Baqic voulait que je photographie les champs verts et fleuris du printemps, aussi beaux que les photos, encore rares à l'époque, qu'il admirait. Chez les Isaffen de l'Anti-Atlas, l'*asif*, la rivière qui ne coulait plus mais dont le lit fournissait encore assez d'humidité pour les potagers et les arbres fruitiers où grimpait la vigne sauvage, était un lieu de promenade apprécié, au milieu d'un paysage desséché, après la journée de travail. Dans la littérature ancienne et actuelle, le jardin clos est une image fréquente de la femme aimée, inaccessible, il est aussi le symbole du bien essentiel que ravage le colonialisme. Mais c'est aussi, avec l'eau, un don de Dieu. Les champs et les vergers donnent à l'homme sa subsistance, mais ils lui offrent aussi détente et plaisir. Ira-t-on jusqu'à l'éden ? Ce qui semble certain c'est qu'une notion spirituelle, souvent religieuse, est toujours associée, dans le sentiment esthétique, à celle de plaisir. En chleuh, *afulki* est autant le bien que le beau. D'autres civilisations connaissent des complexes analogues, mais le *kaloskagathos* grec « le-beau-le-bien » n'est pas identique et cela invite à poursuivre la recherche sur *afulki*.

En résumé, une production considérée dans une culture berbère comme littéraire peut être caractérisée par l'association de plusieurs des critères retenus ci-dessus ; c'est cette combinaison particulière qui en fait la spécificité, qui la distingue des autres productions. On peut ainsi établir une classification de « genres » littéraires berbères, sans essayer de les faire entrer dans des moules étrangers.

L'analyse du rapport entre texte et situation – c'est-à-dire entre texte et extratextuel dans la prestation littéraire berbère – est capitale dans l'évolution actuelle : est-ce que l'écrit, que la scolarisation répand, va prendre le pas sur l'*esthétique globale* de la prestation traditionnelle orale, où l'interaction entre émetteur et récepteur est immédiate ? Est-ce que, dans la mondialisation littéraire, ses financements, l'aspiration des auteurs à un vedettariat qui rémunère mieux et se conserve plus

longtemps, grâce aux supports matériels et autres bien élaborés par les producteurs, le texte aura une place suffisante pour assumer, en partie au moins, ses fonctions traditionnelles et conserver une identité berbère que la dispersion géographique des locuteurs et la pression des contacts culturels ne favorisent guère ?

7.3.5. *La terminologie berbère*

Quand des berbérophones donnent un nom aux diverses réalisations écrites et orales comportant un texte élaboré et un cadre organisé, ils ne font pas autre chose qu'exprimer la conscience qu'ils ont d'une de leurs formes d'art (cf. *supra* 7.2.1). Chaque groupe social fournit un inventaire de genres et établit une hiérarchie des genres (ensemble, sous-ensembles, partie de sous-ensembles, etc.). Cela ressort des théories des genres proposées par divers auteurs et la lecture des travaux publiés par l'IRCAM et les universités européennes ou maghrébines sur les littératures en berbère permet de mesurer l'avancement de cette recherche. J'ai essayé de voir quelles sont ses possibilités et ses difficultés. Le dernier problème que je voudrais poser est peut-être celui qui est le moins facile à traiter, alors que son importance est majeure ; il concerne le lexique et la sémantique, et il a été moins souvent traité que d'autres.

Les collectes sont pourtant nombreuses. Elles sont souvent le fait, comme je l'ai souligné, de musicologues, elles sont aussi effectuées, souvent, par les chercheurs berbérophones dans leur propre milieu d'origine, leur famille ou leurs amis, là où les langues se délient volontiers. On a donc la chance de posséder des documents tout frais cueillis dans leur « Situation ». Il est grand temps de s'en occuper, car c'est seulement à partir de cette base aussi exhaustive que possible qu'on pourra procéder aux analyses, de la prestation à la classe. On peut aussi, sur place, faire préciser le sens des mots et savoir quels sont ceux qui appartiennent à la variété linguistique du lieu, ceux que l'on considère comme vieillis, comme nouveaux ; bref, faire une bonne enquête philologique. Enfin on n'oubliera pas que deux termes identiques dans la forme mais utilisés dans des régions différentes peuvent se référer à des prestations différentes (ex. *izli*, *tazerrart*, *ahellil*, etc.).

Il faudrait établir quels sont les termes considérés comme importants dans la production locale, ceux qui sont des clés pour l'interprétation du texte, mais aussi établir les éléments-clés de l'extratextuel, et y faire la bonne part à la musique et à la métrique. Je pense en particulier aux rituels et à leur évolution. Les associations de berbérophones venus de régions diverses à l'étranger pourraient aider les chercheurs. Les publications de berbérophones à l'étranger devront être aussi inventoriées et analysées. Dans le tournant culturel où nous sommes, rien n'est à négliger.

Pour en revenir au lexique et à la sémantique, on peut adopter deux attitudes. Dans certaines langues du domaine chamito-sémitique, les mots reposent sur l'articulation entre une « armature » de consonnes et le choix et la distribution des voyelles, selon un nombre limité, grammatical, de schèmes ; la nomenclature varie : on désigne la structure consonantique par « armature » (L. Galand), « ossature » (Larbi Rabdi), ou « squelette », « carcasse », dont l'image est moins agréable. On peut déjà regrouper les noms ou verbes (et leurs formants) qui nomment les textes ou les faits extratextuels littéraires des différentes régions berbérophones. Le

Dictionnaire des racines berbères (formes attestées) que publie depuis 1998 Kamal Naït-Zerrad en est l'outil indispensable (*Ussun amaziy, 11*, Éditions Peeters, Paris-Louvain). Il sera utile de voir quelle extension géographique possèdent des termes comme *amarg, izli, tamawayt, tamssust, tayffrt*, etc. Ce regroupement des armatures consonantiques offre essentiellement une vue *synchronique* des phénomènes et permet de retenir les caractéristiques de tous les types littéraires nommés ; il suffira en effet de se reporter aux très nombreux travaux qu'a dépouillés l'auteur, pour y trouver des précisions. Mais on sait que la répartition géographique fournit déjà des indications diachroniques et K. Naït Zerrad ajoute « éventuellement des indications lexicologiques, des renvois aux racines apparentées et les rapprochements avec le reste de la famille chamito-sémitique (les travaux comparatifs sont cités et critiqués) [... pour] permettre le développement de ces études » (Tome I, p. XVII).

Ensuite, quand on pourra déterminer les aires lexicales des quelques termes qui reviennent le plus souvent et l'armature consonantique qui est raisonnablement présumée comme commune à ces termes, on en sera au stade de la « racine » au sens qu'on lui donne traditionnellement dans la « grammaire comparée » ou « linguistique comparée », qui englobe en fait recherche lexicale et recherche grammaticale. On pourra utiliser aussi comme sources les indications des manuscrits anciens. Il n'est pas facile de retrouver des étymons qui renseigneraient sur des conceptions anciennes dans l'histoire littéraire berbère ; mais cela n'interdit pas de chercher (un des beaux exemples de ce type de recherche est celui de grec *póntos* « mer » comparé entre autres termes et rapproché de français « pont » (cf. *Hellespont*) dans un article de É. Benveniste qui remonte à une notion plus ancienne de « lieu de passage (difficile) »).

Je mentionnerai encore une difficulté de la recherche. Les regroupements de consonnes les plus utiles pour rechercher une étymologie sont trilitères ; en fait, on aboutit souvent à des bilitères, qui peuvent être étoffés par une troisième consonne pré- ou postfixée, mais qui remontent à une de ces bases biconsonantiques qui ont été étudiées par David Cohen en chamito-sémitique et par des berbérissants (dont A. El Mountassir) et qui expriment souvent des notions « expressives » voisines des onomatopées (cf. pour *ahellil*, *Voix* : 52-56 et notes).

J'avais pris aussi ci-dessus les exemples de *afulki* (chleuh) et de *anheggi* (touareg) qui expriment des notions générales du domaine esthétique. Il y a certainement d'autres termes qui ont un degré de généralité plus grand que celui de chaque production littéraire. Mais il n'est pas facile de les trouver dans la documentation dont on dispose, d'en faire l'inventaire et de pratiquer le comparatisme pour en extraire des notions anciennes. Il faudrait aussi, dans ce secteur de la recherche, examiner les emprunts faits à d'autres langues pour distinguer « tout vs partie » ou pour exprimer des notions qui peuvent s'appliquer à un grand nombre de cas. Il ne faut pas oublier non plus l'intérêt de l'étude des *formules* pour déterminer la conception de la fonction des œuvres dans la société (cf. *Voix* : 184-185) ; il ne sera pas possible de remonter aussi loin dans le temps que l'ont fait les hellénistes, avec des matériaux certes différents, mais c'est quand même une perspective à ne pas négliger.

8. Conclusions

1) Tout au long de cet article j'ai essayé de montrer combien les notions de « culture » – donc d'art, de « littérature » – donc de genre, sont relatives aux différentes sociétés et à leur histoire et il n'est pas possible d'y découvrir des universaux, même si des traits communs à des sociétés différentes peuvent y apparaître. On ne peut délimiter ces conceptions que dans le contexte général d'une société et à partir de manifestations que cette société classe et codifie selon ses propres critères. Pour ce qui est de la littérature, les sociétés berbérophones n'ont pas à emprunter leurs classifications à des modèles étrangers, mais à établir leurs propres critères. Du moment qu'elles réservent à certains usages distingués les uns des autres par leurs fonctions et du moment qu'elles nomment certaines de ces manifestations, elles établissent des typologies qui leur sont propres. Ce sont ces typologies qui doivent servir de bases à nos recherches. Cela n'exclut pas, naturellement, que les chercheurs berbérophones connaissent et critiquent les recherches théoriques qui peuvent leur être utiles, ce qu'ils font depuis des décennies.

Cependant une fois qu'on a mentionné le rôle de la littérature parmi les différentes manifestations où la société se dégage des obligations matérielles et trouve détente, plaisir et nourriture culturelle dans les limites de son système de « convenance », une fois que sont tracées les grandes lignes de l'ensemble arbitrairement dit « littéraire » (alors que les « lettres » n'y sont pas prépondérantes), une fois qu'on a passé en revue les critères permettant de distinguer des classes, les « genres », dans cet ensemble particulier, il faut bien constater que les critères utilisés ne sont pas homogènes pour tous les genres et que des interférences subsistent entre les classes qu'on essaie de constituer. Pourtant les essais de classification ne doivent pas cesser, surtout dans la période de transition que nous vivons. Les œuvres existent et se multiplient ; on ne peut les apprécier qu'au regard de leur place dans une littérature où les statuts des auteurs, créateurs, transmetteurs, adaptateurs, de leurs messages et de leurs publics se remettent en cause.

2) Une des bases du travail de recherche, actuellement, c'est, me semble-t-il, de continuer la collecte sur le terrain, en Europe et en Amérique comme au Maghreb, car on se trouve dans une période d'évolution et les écrivains ou compositeurs berbérophones peuvent produire non seulement au Maghreb et dans les groupes d'immigration traditionnels, mais aussi, de leur pays, dans des circuits internationaux, grâce aux supports et aux modes de diffusion nouveaux. Cette recherche a une grande importance notamment pour le problème des genres. Cela demande, comme je l'ai dit ci-dessus, le concours des musicologues, en même temps que celui des ethnologues et des linguistes dialectologues et comparatistes.

3) On devrait en même temps continuer la recherche théorique, renouvelée depuis 1950-1960 par les chercheurs maghrébins et étrangers. Tous ces travaux impliquent qu'on se préoccupe en même temps de chercher à définir ce qu'est une « littérature », c'est-à-dire à comparer ce que les différentes cultures appellent « littérature », si l'on veut dégager les spécificités du système littéraire berbère. À partir des descriptions des faits locaux, quels traits communs sont-ils à retenir entre les faits considérés comme « littéraires » ?

4) J'attache aussi une grande importance à la méthode comparée à l'intérieur du domaine berbérophone et je pense qu'elle est aussi efficace dans la recherche littéraire que dans la recherche linguistique, ne serait-ce que parce que les dénominations des prestations englobant texte et mise en situation, qui ont été partiellement étudiées, peuvent renseigner sur la conception des types. De toute façon, quelle que soit la méthode adoptée, il est indispensable d'associer théorie et pratique tout au long de la recherche. Le comparatisme intra-berbère doit aussi s'étendre aux faits littéraires des pays en contact géographique avec le monde berbérophone. La linguistique aréale a-t-elle son pendant dans le domaine littéraire ?

5) Dans le domaine des prestations orales plus que dans celui des productions écrites, l'étude des phénomènes esthétiques, au sens large du terme, ne peut être dissociée de l'étude de la forme (disposition du texte, lexique, sémantique). À l'époque actuelle tout autant que dans les faits traditionnels qui n'ont pas disparu des mémoires ou qui survivent (où et pourquoi?), les travaux sur les rapports entre les supports de diffusion et la forme (qu'ils influencent), de même que sur l'extension et la diversification des publics, sont indispensables.

6) La recherche sur le « genre » faite à l'IRCAM et dans les universités du Maroc s'inscrit dans un souci général toujours actuel de définir et d'analyser la « littérature » et la place qu'y tient le « genre ». Au cours de ces trois dernières années seulement et sans faire de recherche systématique j'ai eu connaissance de trois séminaires, dans des universités de Paris et de province, consacrés à la théorie du genre et les bibliographies que j'ai pu consulter, pour les littératures en Europe et ailleurs, montrent que de nombreux travaux récents s'y intéressent toujours. La contribution de la recherche marocaine à ces recherches étrangères est importante et il est important de la faire connaître en diffusant largement les travaux et les bibliographies.

7) J'ai fait des recherches et de l'enseignement dans quatre domaines littéraires différents. Mais mon incompetence dans les problèmes de l'enseignement berbère au Maghreb est totale. C'est aux pédagogues et aux chercheurs spécialistes de ces deux disciplines de voir dans quels cycles scolaires peut se placer un enseignement de littérature berbère et sous quelle forme, cette dernière question étant évidemment en rapport avec l'évolution de la documentation et des supports techniques. Je peux seulement dire qu'une littérature comme celle-ci est un patrimoine précieux du Maghreb, de l'Afrique, de l'Europe et penser qu'elle a un avenir, sous des formes différentes sans doute, mais qui sauront tirer parti de l'héritage. Plusieurs auteurs marocains d'aujourd'hui et d'hier, et d'autres Maghrébins, l'ont déjà prouvé avec la poésie, le théâtre ou le roman, formes contemporaines qu'ils ne diffusent pas seulement dans leur pays mais aussi à l'étranger, ce qu'ont étudié et souligné les chercheurs berbérophones en particulier.

Notes à propos de la *thajit* (le conte)

Abdelkader Bezzazi
Université Mohamed Premier - Oujda

This paper deals with notes related to the thajit (the tale). It mainly attempts:

a) to shed light on different but complementary levels: the literal and the allusive that assure the layouts and the themes of the universe' values as taken into account by the tales;

b) to examine the level expected by the product-tale (level of the statement). In so doing, it will be necessary to justify the relationship between a statement which is said to be communicative and a statement which is said to be narrative. The parameter of the space will serve to support the strength operating in this type of statement.

c) to make a distinction between "to narrate" and "to tell": two different activities if we take into consideration their degree of operation to understand the cultural representations of tales in a comparative approach.

d) to give some examples of "discursive" "tracks" that should insure a memory to the amazigh tale.

Cette contribution, comme son titre l'annonce, est une tentative de réunir quelques notes qui semblent s'appliquer en particulier à la *thajit* (le conte). Il s'agira :

a) de rappeler les deux niveaux distincts et complémentaires : le *littéral* et l'*allusif* qui assurent les mises en forme et les thématisations des univers de valeurs pris en charge par les contes ;

b) d'interroger le niveau présupposé par le produit-conte (niveau de l'énonciation) : il sera question de justifier l'articulation entre une énonciation qui sera dite communicative et une autre qui sera dite narrative. Le paramètre de l'espace servira à appuyer la force opératoire de ce type d'énonciation.

c) de distinguer entre « réciter » et « conter » : deux activités qui ne se confondent pas compte tenu de leurs niveaux d'intervention pour rendre intelligibles les représentations culturelles prises en charge par les contes selon une démarche comparative ;

d) de donner quelques exemples de « traces discursives » chargées d'assurer au récit contique amazigh une « mémoire ».

1. Tenter de définir la *thajit*¹ dépend de ses occurrences dans les contes amazighs, de ce que ce type de discours rapporte sur lui-même et de ce que les analyses retiennent comme angles auxquels elles tentent de le ramener. La *thajit* est peut-être un exemple frappant de la complexité lorsqu'il est question de présenter quelques-uns de ses aspects comme ressorts constitutifs de ses particularités par rapport à d'autres genres littéraires de la tradition orale amazighe. Il ne s'agira pas de simplifier le complexe mais d'essayer de voir si, à travers les quelques notes qui suivent, il y a du simple à l'horizon.

Histoire fictive, le sens péjoratif qu'on lui attribue généralement vise le récit comme succession d'états et de transformations de ces états. Ce qui est retenu, à ce niveau, est une appréciation qui porte sur le seul niveau littéral comme si la *thajit* pouvait être réduite à ce qu'elle dit littéralement. Or, le niveau *allusif* réside dans son intention de mettre en discours des codes culturels actualisés dans les configurations discursives. Aucun des deux niveaux ne peut être appréhendé sans s'appuyer sur l'autre. La *thajit* oriente ce débat en posant comme première condition l'articulation entre les deux niveaux. A partir de cette condition d'analyse, la description est, en principe, en mesure de rendre compte des liens organiques responsables de la cohérence sémantique, particulièrement lorsque la « distance » et les écarts apparents entre les deux niveaux deviennent de véritables lieux de rencontres avec des impondérables : là où la *thajit* semble dire les choses de manière simple et accessible à tous, c'est là où elle se singularise par la manière d'exprimer des « affaires graves » (Paulme, 1976 : 11). Les procédés qu'elle utilise pour dire de manière oblique ces choses sont presque « sournois » : tout en disant telle chose, elle s'en sert pour dire autre chose : l'autre de la chose est le résultat de ces opérations de « capitonnage », auquel n'échappe aucun angle de lisibilité.

2. Représentée de manière relativement stable, l'organisation spatiale retient l'indéterminé des étendues qui fonctionnent comme simulacres. Dans les représentations mises en scène, l'espace est un « quelque part et nulle part » : *inna-ak deg ict n tmurt...* (litt. : il t'a dit dans un pays = on raconte que dans un pays...). La *thajit* profère elle-même – dans ses formules inaugurales – cette condition de situer ses événements hors d'un espace particulier : ce paramètre, associé à d'autres, lui assure un rôle de structuration des processus de production et de lecture des messages (Landowski, 1989 : 139). Lorsqu'elle donne des indications relatives à un espace segmenté (par exemple, l'espace culturel, la maison, etc.), elle réduit la référence de l'espace à un *quelque part* non ancrant. Cet espace est mis au degré d'une illusion d'ancrage dont la *thajit* se sert pour se définir comme univers de

¹ Ce terme sert, ici, à désigner le conte oral comme type de discours narratif, raconté le soir par la grand-mère ou, éventuellement, par la mère ou la sœur aînée. Cette pratique se déroule avant et/ou après le dîner ; les petits-enfants se retrouvent autour de la grand-mère dont il faut rappeler le rôle qu'elle joue sur le plan éducatif. Bien souvent, les enfants – du moins chez les Aït-Snassen – étaient/sont plus proches de leur grand-mère paternelle que de leur propre mère. Ce rituel est en voie de disparition : les structures familiales prennent de nouvelles formes avec de nouvelles approches éducatives même s'il est encore possible d'assister à des témoignages de vie collective dans les montagnes (quelques familles y vivent encore et continuent de mener à peu près les mêmes modes de vie dont notre génération est le produit).

valeurs culturelles. Pour tout dire : cet univers ne peut pas être valable exclusivement à un espace tracé et déterminé ou, alors, l'univers-alité du conte s'estompe. A ce titre, les récits qui déclarent leur ancrage spatial et temporel sont *de facto* exclus du type des contes dont il est question ici : à telle histoire de tel conte, qui se déroule dans tel lieu géographique, on admettra une désignation qui soit différente des contes dont les histoires se déroulent dans un espace indéterminé (quelque part et nulle part) : *deg ict n tmurt* (de quel pays s'agit-il ? Question impertinente !) ². Ce qui vient d'être dit de l'espace est, aussi, valable pour le temps dans le sens de *idjen n wass...* (un jour...), *zik...* (autrefois, jadis), actualisés dans les formules inaugurales.

3. Le pouvoir du conte réside dans sa capacité de construire des messages culturels tout en utilisant une architecture narrative impliquant une ambiguïté : le contenu des propositions que le conte véhicule est vrai sous le rapport du Social, chose qu'il tire des histoires qu'il raconte sous le mode du mensonge ³. C'est à ce niveau que la relation entre le récitant de l'histoire et le conte proprement dit devrait être élucidée : cette relation se pose comme telle dans la mesure où le conte a besoin du récitant uniquement pour être dit sans exiger de lui une quelconque efficacité pour appréhender le savoir qu'il véhicule en profondeur. Ce que le récitant peut évaluer est cette histoire dont il saisit uniquement les événements. Or, étant donné que le conte est *l'autre* de l'histoire, un langage que sous-tend l'histoire à travers des codes, le récitant est dans l'incapacité de l'évaluer car non seulement il en ignore les codes, mais en plus, il ne peut pas se substituer au Social sous le rapport duquel le contenu des propositions contiques est vrai.

4. Si les deux niveaux devaient être explicitement distingués, les termes qui conviendraient seraient *aeawed* (action de reprendre, de réciter) et *aħaji* (action de conter) : ces deux actions devraient correspondre aux énonciations communicative et narrative ⁴. Les effets assurés par chacune sont différents et complémentaires. Par exemple, l'énonciation communicative qui implique le mensonge portant sur l'histoire, signifie que les partenaires sont concernés par le message du conte suivant une projection subtile de leurs propres images permises par la fiction. *Reconnaître* de telles images cède la place au refus de les *admettre* en attribuant le mensonger aux événements du récit. Ce paradoxe est bien illustré par des contes comme, par exemple, *sebea n tawmatin* ⁵ (Les sept soeurs). Indépendamment des partenaires en situation de communication, le conte est une multiplicité-multiplication de voix présentes en même temps que celle du récitant ; ces voix correspondent à une « vocalité » d'où le conte tire son autonomie par rapport aux récitants particuliers.

5. A première vue, l'énonciation communicative et l'énonciation narrative semblent chacune occuper un champ. La première s'occupe de l'identification des traces de subjectivité (dans la lignée de l'appareil formel de l'énonciation, introduit

² Voir Bezzazi (2000).

³ Voir les formules finales, par exemple : *usiğ d seg-nni, sğiğ cway n ssukker, seg-nni d netta ifessey, deg uneggar idwl kulci d ixerrriqn* « Je suis revenu de là-bas, j'ai acheté un peu de sucre qui s'est mis à fondre et... enfin, tout devint mensonge ».

⁴ Voir Bezzazi, (1997).

⁵ Voir l'histoire à la page 62.

par E. Benveniste), la seconde rappelle « la source légitimante »⁶ du conte en tant qu'univers de valeurs culturelles et, donc, autonomise le conte par rapport à ses récitants particuliers en même temps qu'elle indique que la somme des récitants d'un conte serait un paradigme ouvert qui laisse une relative liberté à chaque énonciation d'inscrire dans le discours des traces de subjectivité à condition que ces traces soient isotopes par rapport à l'univers des valeurs véhiculé par le conte ; or l'articulation des deux est, justement, ce qui permet la lisibilité de la *thajit* et sa réception. L'articulation avancée, ici, fait apparaître de nouveaux éléments. Rappelons que la *thajit* dont il est question, ici, est orale. En d'autres termes, *ahaji* (action de conter) exige que le corps (la voix, le regard, les gestes...) du conteur, ce site individuel, se constitue en corps collectif. Aussi le corps prend-il une dimension d'une telle importance que la *thajit* en dépend pour être dite et écoutée. Conter procède, donc, par une recherche dans le corps de possibilités d'expression ; la parole y est entièrement corporelle. La pensée transmise par la *thajit* dépend de ce corps qui devient inséparable de la pensée : le corps et la pensée sont « tessérisés »⁷ par l'auditeur en même temps que le conteur « tessérise » l'auditeur pour que les deux puissent ensemble et, donc, collectivement accéder au conte comme – cette fois – univers de valeurs culturelles. Dans ce sens, les tessères fonctionnent comme ces « contremarques » qui unissent les corps, qui les collectivisent autour de la narration-réception du conte. On oublie son individualité, sa singularité : ces tessérisations se chargent de cette opération pour faire réussir l'ambiance créée par le conte. D'ailleurs, on n'arrive à conter qu'à partir du moment où l'on oublie qu'on est en train de conter. Ceci nous ramène à l'idée de départ : *ahaji* est intégralement corporel ; c'est le corps qui « pense »⁸ et c'est par l'intermédiaire de ce corps que s'articulent l'énonciation communicative et l'énonciation narrative. L'expérience du conteur consiste ainsi en un savoir corporéisé et affectivisé. Rien de lui ne relève d'une conscience singulière, individuelle et particulière qui évacue la mémoire – laquelle, dans ce cas précis, s'articule autour de l'oubli. Dans ces conditions, le conte arrive aux corps sans que ces derniers y fassent attention, parce que ces corps ne sont plus individuels, mais collectivisés. Leur émergence est gérée par des actes tessérisés, où la pensée ne peut pas être séparée du corps. Le registre du corps et celui de la pensée font leur rencontre spectaculaire par l'intermédiaire de ces tessères. Il ne s'agit ni de non-

⁶ Maingueneau, D., *Langages*, n° 105, p. 118.

⁷ « Tessère », du lat. *tessera* : carré, cube ; c'était, par exemple, lorsqu'on a payé son billet, le jeton de présence d'un spectateur dans le cirque (autrefois morceau d'argile) : on tessérise le corps pour dire qu'on est inscrit. Les tessères étaient aussi les plombs dans lesquels les linotypistes fabriquaient les lettres, les mots et tout ce qui concernait la typographie (voir Balat, 2003 : 14-15) ; c'est aussi le morceau de métal rond ou carré, accroché à un fil élastique, sur lequel est imprimé un numéro et qu'on nous donne pour le porter au poignet quand on va au *hammam* (bain maure), après avoir confié ses affaires au gérant (voir Bezzazi, 2003 : 68-69).

⁸ Le corps « pense », il ne réfléchit pas : à distinguer l'activité du corps relativement à l'oubli et la réflexion qui nécessite une concentration (active).

conscience, ni d'inconscience, ni d'ignorance, mais d'un *oubli*⁹ de soi comme individualité : on est là, ensemble, en un seul corps collectivisé.

6. La *thajit* a aussi la particularité d'avoir une « mémoire (de discours) » ; cette mémoire est intrinsèque à sa nature dans la mesure où elle se donne les moyens d'être mémorisée par ses récitants à travers les jeux de renvois internes au discours : toutes les opérations d'expansion (d'élasticité) sont des résultats de condensations actualisées dans les parties constitutives les plus sensibles à la mise en discours du récit contique. Les anthroponymes, les toponymes, les attributs des personnages, les effets du merveilleux quand ils sont condensés en une expression, au-delà des traits définitoires du récit comme, entre autres, l'inversion des contenus, la logique de la lecture à rebours, etc., sont autant de paramètres qui assurent au conte une mémoire. Dans ce sens, il n'est pas étonnant que tel personnage porte tel anthroponyme (par exemple, Mhend lhemm est exactement l'anthroponyme qui convient à l'histoire de ce personnage ; la même chose peut s'appliquer à Mqidech, etc.¹⁰). Aussi, si une qualification est attribuée à un personnage, ce n'est jamais gratuit : elle lui colle à la peau pour orienter son faire, déterminer son être et même renseigner sur son avoir. *Lunja* nous offre un exemple : l'une des deux femmes est dite « borgne » (toutes variantes confondues). Si cette précision passe inaperçue, on perd le principe d'« économie » que propose le conte comme condensation de l'histoire dont le contenu est ceci : il s'agit de l'histoire d'une femme qui va perdre son enfant. Ce déclencheur de l'histoire permettra d'envisager la piste du rétablissement de l'ordre. Une compétence s'installe d'elle-même à travers ce genre de détails à condition que l'on mette en relation *la vue* (*mère borgne*) et l'enfant que cette mère perd bien avant que l'histoire le dise. La relation entre *la vue* et *l'enfant* est claire : la vue est à l'œil ce que l'enfant est à la mère. De même, lorsque le père doit partir de chez lui pour planter des fèves, mais, au lieu de les planter, il s'installe dans une grotte et les mange, la tournure exprime la stérilité (la stérilisation), le fait de cesser d'être un *aryaz* « homme ». Il suffit de se rappeler qu'il ne faut pas prendre les choses au sens propre des mots : le niveau de l'allusif est ce qui assure la perception du non-dit. Pourtant, tout est dit de manière tellement claire. Peut-être est-ce dit si clairement que l'attention n'a pas besoin

⁹ « Oubli » ne veut pas dire « ignorance », ne veut pas dire, non plus, « absence de conscience » ; il faut bien distinguer les charges de chaque terme. Dans le cas contraire, la porte est ouverte à tous les abus. La connaissance à peine approximative de ce dont on parle et l'absence d'expériences comme pratiques vécues dans les contextes réels des productions qui relèvent de la tradition orale, peuvent générer des discours péremptoirs quand on ne sait pas tenir compte de ce facteur fondamental d'affectivisation et d'incorporation de la *thajit* ... à moins que le choix porte volontairement sur une mise à distance de l'objet d'étude (chant, conte, etc.) qui débouche forcément sur une belle réduction à des catégories sans importance pour les profondeurs de l'objet d'étude. Dans ce sens, on ne peut qu'être étonné par la hardiesse de ceux qui disent ou même écrivent, sans justification aucune, en comparant, par exemple, les chants des femmes (*sseff* au Maroc oriental) et le conte ethnolittéraire : « [...] les protagonistes *n'ont pas conscience* de participer à la célébration d'un rite [chants des femmes] » ou, encore, « [...] les participants à ces pratiques signifiantes [chants, conte] seraient en peine de formuler les raisons profondes qui expliquent leur *dire* et leur *faire* » (c'est nous qui soulignons), A. Kharbouch (2009 : 92).

¹⁰ Voir Bezzazi (2001).

d'être vraiment sollicitée : le « travail » du conte consiste à assurer la transmission de ses messages sans convoquer l'attention. Le principe d'anticipation sur les significations s'appuie sur ce genre de détails. Bien entendu, il faut réfléchir dans la langue d'origine de la *thajit* pour saisir ces détails : l'incorporation ne se réalise jamais en dehors de la langue et de la culture dans lesquelles elle s'inscrit. En tout cas, tous les contes que les grands-mères racontent contiennent des lieux qui servent comme « mémoires ». Les exemples ne manquent pas.

7. La démarche comparative propose, sans aucun doute, les meilleures prédispositions à féconder la réflexion sur les mécanismes de production du sens dans la *thajit*. Avec cette démarche, le discours contique, supposé homogène, est relativisé au point où la contradiction peut s'y actualiser comme un de ses traits définitoires : la *thajit* est, ainsi, une structure hiérarchique de contenu. L'histoire des sept sœurs (*thajit n sebæa n tawmatin*) fournit un exemple typique.

Cette histoire nous dit que le père, après avoir perdu sa femme, la mère de ses filles, se remarie. Sa nouvelle femme le manipule et le pousse à répudier ses propres filles. Quelques années plus tard, le père est devenu un mendiant... il se déplace de village en village jusqu'au jour où il arrive dans le village où ses filles vivaient, devenues, entre temps, mères de familles tout à fait dignes de leurs foyers. Sa fille aînée le reconnaît dès qu'elle le voit. Elle demande à son mari de l'inviter à dîner... Le soir, il arrive et, aussitôt, elle commence à raconter une histoire à son fils. C'était sa propre histoire et celle de ses sœurs répudiées par leur père. Le père se met à écouter cette histoire... il se reconnaît dans ce qu'il écoutait et il se met à s'enfoncer par terre au fur et à mesure que la fille racontait... A la fin, il ne restait de lui sur la surface que sa barbe. Sa fille s'approche alors de lui et lui lance en lui arrachant les poils de la barbe : Que Dieu fasse que ta barbe pousse comme de l'alfa dans les déserts ! (*ad ig Rebbi tmart n-k am wari deg sshari*).

Une variante nous dit ceci :

le père d'une jeune fille est manipulé par un esclave (cet esclave dit au père que sa fille n'était plus sur le bon chemin). Il décide, alors, de tuer sa fille. Ne pouvant la tuer lui-même, il demande à l'un de ses fils de l'emmener dans une forêt et de l'égorger. Le frère, ne pouvant tuer sa sœur, lui dit de s'en aller... Elle finit par se marier et fonder un foyer. La séquence de la rencontre avec le père se termine sur une fin euphorique : le rapport père/fille est rétabli, l'esclave est puni.

On voit bien que dans ce cas, le rétablissement du rapport père/fille l'emporte par rapport à l'autre cas où le rapport s'annule définitivement. L'univers des valeurs que le premier cas véhicule s'oppose à celui du second cas comme si le conte proposait une chose et son contraire. On pourrait être tenté de penser que les deux cas sont issus de soubassements culturels différents si l'on admettait que là où l'un donne une « leçon » sur la condamnation du père, l'autre donne une « leçon » sur « le pardon » au profit du rétablissement de l'ordre parental. Cet aspect concurrentiel est, en tout cas, une des caractéristiques de la *thajit*¹¹. Nous venons de le voir avec nos exemples qui ouvrent une piste intéressante à deux niveaux : ce

¹¹ Pour plus de détails, voir Bezzazi (1979).

qui est « objectivité forte » aussi bien dans le premier cas que dans le second, assure la vérité du conte par la force de son « univers-alité »¹².

En conclusion, à travers ces quelques notes, j'ai essayé de réunir quelques unes des caractéristiques de la *thajit* :

- a) en interrogeant le niveau de l'énonciation tel qu'il est défini, présupposé par le produit ;
- b) en tentant de voir, parallèlement à la particularité de cette énonciation, ce que le produit contient comme traces qui permettent sa lisibilité.

Il est certain que la liste n'est pas complète et que ces données ne sont pas suffisamment développées : il faudrait non seulement plus d'espace, mais aussi un débat continu entre les chercheurs intéressés par ce genre de thématiques. Il me semble, enfin, qu'une hypothèse de travail dans ce domaine pourrait tenir compte des spécificités de la *thajit* – entre autres celles que ces notes ont essayé d'introduire pour les mettre en discussion – pour essayer d'émettre des critères de classification et de distinction entre ce que l'on désigne souvent par le terme de la *thajit* (conte, devinette, fable, épopée, etc.) alors que les formes et les univers de ces types de discours sont plutôt différents.

Références bibliographiques

Balat, M. (2003), *Sémiotique et psychanalyse*, Perpignan, IRSCE.

Bezzazi, A. (1979) « l-mHajya (le conte) : structure hiérarchique de contenu », in Taïfi, M. (textes réunis par), *Voisinage*, Mélanges en hommage à K. Cadi, Imp. de Fédala, P. 301-318.

Bezzazi, A. (1997a) « La *thajit* (le conte) et son énonciation », in M. Costantini et I. Darrault-Harris (Textes réunis et présentés par), *Sémiotique, phénoménologie, discours*, Paris, L'Harmattan, p. 135-142.

Bezzazi, A. (1997b), « C'est dit et contredit par des expressions sentencieuses », in M. Najji et A. Sabia (éds.), *A la croisée des proverbes*, Publications de la FLSH, n° 50.

Bezzazi, A. (éd.) (2000), *Espace, représentations*, Oujda, Publications de la FLSH, UMP.

Bezzazi, A. (2001), « Noms d'histoires/Histoires de noms », in A. Sabia (éd.), *Des noms et des noms*, Oujda, Publications de la FLSH, UMP.

Bezzazi, A. (2003), « Corps et discours métissés dans la tradition orale de l'Orient marocain », in C. Fintz, (sous la direction de) *Le corps comme lieu de métissage*, Paris, L'Harmattan.

Bezzazi, A. (2009), « Etudes des structures syntaxiques du proverbe en tarifite », in *L'amazighe l'Oriental et le Nord du Maroc : variation et convergence*, Actes du

¹² Nous avons déjà rencontré ce phénomène en analysant des proverbes dans Bezzazi (2009) ; voir aussi Bezzazi (1997).

colloque international organisé par l'IRCAM en collaboration avec la faculté des lettres d'Oujda les 10 et 11 novembre 2005 à Oujda, Rabat, Publications de l'IRCAM, p. 141-147.

Coquet, J.-C. (1984), *Le discours et son sujet*, clicksieck.

Kharbouch, A. (2009), « Rite, communion et communication... », Actes du colloque, *Chants de femmes : de la production à la réception*, Oujda, FLSH.

Landowski, E. (1989), *La société réfléchie*, Paris, Seuil .

Paulme, D. (1976), *La mère dévorante. Essai sur la la morphologie des contes africains*, Paris, Gallimard.

Musique et structure formelle dans la poésie orale

Miriam Rovsing Olsen

Université Paris Ouest Nanterre La Défense

يروم هذا المقال تحقيق هدف مزدوج، التأكيد، من جهة، على أن الموسيقى جزء لا يتجزأ من شعر تاشلحيت، وأن الاهتمام باشتغاله، من جهة أخرى، يؤدي إلى تصنيفات تتأسس على سلوكيات وليس على معايير لسانية أو أدبية فقط. وقد أعطى المقال مثالين ملموسين للتوضيح: أولهما عبارة عن نص شعري متعلق بطقوس الزواج والثاني نص لأحوال.

Si, jusqu'à une date récente, les chercheurs n'ont que rarement pris en compte la musique dans leurs approches de la poésie de tradition orale berbère du Maroc, elle ressurgit dans le débat actuel sur les classifications de genres littéraires dont un grand nombre sont chantés. Certains chercheurs prennent à présent conscience de cette dimension jusqu'alors ignorée, dimension qui leur paraît cependant incompatible avec certains enjeux théoriques et méthodologiques. Or il importe que de telles positions, qui reviennent dans bien des cas à considérer la musique comme un simple ornement, se fassent en pleine connaissance de cause et qu'une discussion éclairée autour de ces questions puisse avoir lieu.

Comme ailleurs dans le monde, les locuteurs, à commencer par les poètes-chanteurs, ne sont pas forcément les plus conscients des enjeux de la musique par rapport à la poésie chantée, et ce d'autant plus que leurs auditeurs retiennent en priorité les paroles. Le cas de figure rapporté par Mouhsine (2009) est symptomatique de cette situation. Elle déplore que les poètes auteurs écrivent leur poésie en prolongeant et en perpétuant « la tradition poétique orale », à savoir « des pièces généralement longues, remplissant de façon dense la page sans coupure – ni strophes ni césure, ni structure en hémistiches –, présentation qui rend la lecture difficile, non attrayante » (p. 33) ; cela la conduit cependant à formuler le souhait que la poésie berbère [s'affranchisse] du chant et « [devienne] texte » pour entrer dans la littérature et y évoluer (*ibid.*). Or, il faut rappeler qu'en présentant ainsi leurs textes, les poètes en question ne prolongent pas le chant ou les formes traditionnelles de tradition orale mais s'affranchissent au contraire de la musique inhérente à celles-ci comme de la métrique poétique qui relève elle aussi de la pratique chantée. Ce faisant, ils montrent qu'ils n'ont pas conscience du rôle structurant de la musique sur le texte qui, lui, se relâche en son absence¹.

La position qui consiste à ramener la poésie chantée à la littérature écrite et à chercher à l'y conformer ne pourra évidemment pas surprendre, dans la mesure où, *a priori*, la poésie extraite de performances musicales complexes et mise en texte ressemble bien à celle issue de la littérature écrite. Mais, comme en témoigne

¹ De tels cas sont d'ailleurs fréquemment attestés (voir par exemple Brailoiu, 1954 : 8).

l'aperçu général des littératures berbères de Galand-Pernet (1998), les caractérisations des genres poétiques en fonction de critères internes (thématiques précises, longueur...), genres différenciés en raison de l'existence de nomenclatures précises, ne permettent pas d'aboutir à des catégories claires autorisant la comparaison interrégionale. D'où le constat par cet auteur d'une « labilité du genre » (p.77), et les interrogations sur les critères de définition des genres se sont multipliés². De surcroît, des vers extraits de leur contexte de performance, récités par différents interlocuteurs à différentes périodes, sont susceptibles de multiples appartenances génériques si l'on reste cantonné aux critères exclusivement littéraires (Peyron, 2009).

Devant de telles questions, de nombreux chercheurs ont appelé à plus de rigueur pour permettre d'élaborer des typologies (voir Kich, 2009). Mais, malgré la prise de conscience du rôle de la musique et de la performance, l'orientation littéraire et linguistique reste dominante dans les différentes contributions : certaines propositions incitent explicitement à séparer le texte et la musique et à dégager, dans les terminologies, ce qui relève du texte et ce qui relève de la performance. C'est le cas de Kich (*ibid.*) qui distingue, pour la poésie du Haut Atlas oriental, une poésie autonome distincte de la performance au cours de laquelle on l'exécute et à laquelle elle préexiste³ ; cette distinction lui permet d'affirmer que les termes vernaculaires *tamdyazt* et *izlan* se réfèrent à la poésie en propre alors que l'*aḥidus* en est l'exécution en performance.

Je voudrais, quant à moi, donner une autre réponse à la question des typologies et cela pour la région chleuhe qui témoigne d'un fonctionnement différent. Ici, c'est la *performance* qui préexiste à la poésie récitée. Cela est bien entendu fondamental sur le plan de la méthodologie comme de la perception de la poésie : la poésie est mémorisée et récitée à partir d'une situation à laquelle elle doit sa naissance. C'est dans la continuité d'une approche déjà esquissée (Rovsing Olsen, 2009) que je me propose ici d'insister sur certains aspects de la musique que seule parvient à révéler l'analyse minutieuse des exécutions, d'où sont extraites les poésies, dans leur ensemble. Je m'appuierai sur la poésie chantée chleuhe et sur mes observations et enregistrements personnels effectués depuis plusieurs décennies dans l'Anti Atlas, le Haut Atlas occidental et la plaine du Souss.⁴ Le propos est simple : rappeler que cette poésie, qui n'est pas consubstantiellement liée à l'écrit, l'est au contraire à la musique, à sa pratique, et que c'est elle qui l'articule à différents niveaux. Les modalités de cette pratique établies, la typologie ne saurait être appréhendée de la même manière que pour une poésie autonome, dont la création préexiste à la performance musicale et dont la définition ne repose donc pas sur son articulation avec la musique, que cette poésie soit de tradition écrite ou orale. Avant d'aborder

² Voir les critiques notamment de Bounfour (2009), Kich (2009), Mouhsine (2009), Rovsing Olsen (2009).

³ Une distinction similaire est faite par Hamri (2009 : 37) entre « forme » et « procédé d'exécution ».

⁴ Ces terrains ont été effectués en collaboration avec des chercheurs marocains, en particulier Omar Amarir et Lahsen Hira. Ils ont également aidé à noter et à traduire les textes chantés dont ceux qui illustrent cet article. La versification a, quant à elle, été établie par Hassan Jouad.

les niveaux d'opération de la musique, il importe de souligner le caractère implicite de cette dimension qui explique probablement que son rôle essentiel dans la définition des catégories littéraires ait échappé aux chercheurs spécialistes de littérature.

Mise en forme des paroles

Deux exemples précis de paroles en performance illustreront mon propos. Le premier, dont la traduction figure plus bas, est extrait d'une longue séquence de chants rituels de mariage du Haut Atlas occidental, chantés ici pour la préparation de la mariée avant son départ (pour la séquence complète, voir Roving Olsen 1984 : 96-106⁵). Comme tous les chants rituels de mariage, ils sont exécutés en double chœur féminin alterné (signalé par les chiffres romains I et II et par un léger décalage dans la représentation) et *a capella*. L'extrait est chanté sur quatre mélodies différentes qui découpent le texte en quatre unités, que j'appellerai strophes, à l'intérieur desquelles chacune se répète pour chaque ligne de paroles. La première strophe ci-dessous comporte ainsi treize occurrences de la même mélodie. Les phrases littéraires sont dans cette strophe au nombre de deux qui ne se différencient que sur les mots finaux (*taylla /yağ ağ yid*), ce qui implique d'ailleurs une petite variation mélodique.

I

- I. *ḍi-d taslit yağ ağ uzal taylla*
 II. *ḍi-d taslit yağ ağ uzal taylla*
 I. *ḍi-d taslit yağ ağ uzal taylla*
 II. *ḍi-d taslit yağ ağ uzal taylla*
 I. *ḍi-d taslit yağ ağ uzal taylla*
 II. *ḍi-d taslit yağ ağ uzal taylla*
 I. *ḍi-d taslit yağ ağ uzal taylla*
 II. *ḍi-d taslit yağ ağ uzal yağ ağ yid*
 I. *ḍi-d taslit yağ ağ uzal yağ ağ yid*
 II. *ḍi-d taslit yağ ağ uzal yağ ağ yid*
 I. *ḍi-d taslit yağ ağ uzal yağ ağ yid*
 II. *ḍi-d taslit yağ ağ uzal yağ ağ yid*
 I. *ḍi-d taslit yağ ağ uzal yağ ağ yid*

⁵ L'enregistrement complet [durée 10'54], effectué en 1975, est conservé aux Archives sonores danoises à Copenhague sous le numéro 75/114 :1 ; et aux Archives sonores CNRS-Musée de l'Homme à Paris : CNRSMH I 2008 009 001 51.

II

- I. ffuğ-d a yatbir yağ anğ yid ffuğ-d a yatbir
- II. ffuğ-d a yatbir yağ anğ yid ffuğ-d a yatbir
- I. ffuğ-d a yatbir yağ anğ yid ffuğ-d a yatbir
- II. ffuğ-d a yatbir yağ anğ yid ffuğ-d a yatbir
- I. ffuğ-d a yatbir yağ anğ yid ffuğ-d a yatbir
- II. ffuğ-d a yatbir yağ anğ yid ffuğ-d a yatbir
- I. ffuğ-d a yatbir yağ anğ yid ffuğ-d a yatbir
- II. ffuğ-d a yatbir yağ anğ yid ffuğ-d a yatbir
- I. ffuğ-d a yatbir yağ anğ yid ffuğ-d a yatbir
- II. ffuğ-d a yatbir yağ anğ yid ffuğ-d a yatbir
- I. ffuğ-d a yatbir yağ anğ yid ffuğ-d a yatbir
- II. ffuğ-d a yatbir yağ anğ yid ffuğ-d a yatbir [3 youyouyous]
- I. ffuğ-d a yatbir yağ anğ yid ffuğ-d a yatbir

[brève pause]

III

- I. bismillah urrḥman urḥim nzwur-d ismawn n-ṛbbi
- II. bismillah urrḥman urḥim nzwur-d ismawn n-ṛbbi
- I. bismillah urrḥman urḥim nzwur-d ismawn n-ṛbbi
- II. bismillah urrḥman urḥim nzwur-d ismawn n-ṛbbi
- I. bismillah nkšm timlsa n-uḥutig nffuğ ti inna
- II. bismillah nkšm timlsa n-uḥutig nffuğ ti inna
- I. bismillah nkšm timlsa n-uḥutig nffuğ ti inna
- II. bismillah nkšm timlsa n-uḥutig nffuğ ti inna
- I. bismillah nkšm timlsa n-mulati bnt-faṭima
- II. bismillah nkšm timlsa n-mulati bnt-faṭima
- I. bismillah nkšm timlsa n-mulati bnt-faṭima
- II. bismillah nkšm timlsa n-mulati bnt-faṭima

IV

- I. *a yamarg n-tmdukkal inu ġass ad a-igan win ġi s-iħuna*
II. *a yamarg n-tmdukkal inu ġass ad a-igan win ġi s-iħuna*
I. *a yamarg n-tmdukkal inu ġass ad a-igan win ġi s-iħuna*
II. *a yamarg n-tmdukkal inu ġass ad a-igan win ġi s-iħuna*
I. *a yamarg n-tmdukkal inu ġass ad a-igan win ġi s-iħuna*
II. *a yamarg n-tmdukkal inu ġass ad a-igan win ġi s-iħuna*
I. *a illi mad iyyi km issallan isul am baba m ula innam*
II. *a illi mad iyyi km issallan isul am baba m ula innam*
I. *a illi mad iyyi km issallan isul am baba m ula innam*
II. *a illi mad iyyi km issallan isul am baba m ula innam*
I. *a illi mad iyyi km issallan isul am baba m ula innam*
II. *a illi mad iyyi km issallan isul am baba m ula innam*
.....*etc.*

Ce découpage, basé sur la différenciation mélodique, n'est pas anodin : chaque unité ou strophe implique une « mise en scène », des actes, des objets et des lieux distincts. La mélodie sert ainsi de marqueur pour des épisodes bien précis dans lesquels toutes les composantes sont associées. Les deux premiers chants *amarg*, qui sont chantés par les femmes sur la terrasse du toit de la maison, invitent la mariée à rejoindre les chanteuses. Les paroles du deuxième chant sont rappelées par une vieille poétesse avant d'être exécutés (selon une tradition fréquemment observée dans l'Atlas) quand la mariée pénètre dans la cour. Alors qu'elle fait son apparition accompagnée d'une initiatrice, les femmes entonnent les chants rituels *asallaw* du troisième chant. Trois youyous annoncent le début de ce chant au cours duquel une initiatrice défait le ballot contenant les vêtements et les accessoires nécessaires à l'habillage de la mariée. Celle-ci est installée sous un grand voile blanc au-dessous duquel une ou deux initiatrices la préparent et procèdent à son habillage sur le quatrième chant, *asallaw* ponctué des pleurs de la mariée. Certains éléments de son habillage sont rituellement liés aux paroles chantées. Ainsi, dans le troisième chant, le mot *aħutig* « palmier », renvoie aux noyaux de dattes qui fixent le vêtement de la mariée. Les objets rituels manipulés par les femmes servent de fait de support aux paroles chantées et permettent d'en appréhender le sens ; ils sont de plus des indices pour la compréhension de certains mots des textes qui apparaissent comme des mots-clés.

Revenons au texte de cette séquence. Les paroles peuvent être découpées en vers, de structures distinctes à chaque unité ou strophe musicale. La présentation de ces vers est ici accompagnée de leur traduction.

- | | | |
|---|-----|---|
| | I | |
| 1. <i>ḍi-d taslit yağ ağ uzal taylla</i> | | Faites sortir la mariée, le jour avance,
c'est bientôt le crépuscule |
| 2. <i>ḍi-d taslit yağ ağ uzal yağ ağ yid</i> | | Faites sortir la mariée, le jour avance,
la nuit approche |
| | II | |
| 3. <i>ffuğ-d a yatbir yağ anğ yid</i>
<i>ffuğ-d a yatbir</i> | | Sors colombe, la nuit tombe, viens
colombe |
| | III | |
| 4. <i>bismillah urrḥman urḥim</i> | | Au nom de Dieu clément et
miséricordieux, |
| 5. <i>nzwur-d ismawn n-ṛbbi</i> | | Prononçons les noms de Dieu pour
commencer |
| 6. <i>bismillah nkšm timlsa</i> | | En prononçant le nom de Dieu je mets
les vêtements |
| 7. <i>n-uḥutig nffuğ ti inna</i> | | Du palmier et je quitte ceux qui me
viennent de ma mère |
| 8. <i>bismillah nkšm timlsa</i> | | En prononçant le nom de Dieu, je mets
les vêtements |
| 9. <i>n-mulati bnt-fatima</i> | | De ma sainte, fille de Fatima |
| | IV | |
| 10. <i>a yamarg n-tmdukkal inu</i> | | Ô nostalgie chantée de mes
compagnes, |
| 11. <i>ğass ad a-igan win ḍi s-iḥuna</i> | | Voici arrivé le jour où il faut sortir les
réserves |
| 12. <i>a illi mad iyyi km issallan</i> | | Ma fille, qu'as-tu à pleurer, |
| 13. <i>isul am baba m ula innam</i> | | Ton père et ta mère ne sont-ils pas
vivants ? |
| <i>etc.</i> | | |

Ce nouveau découpage du texte, par rapport à la précédente représentation du texte noté en fonction de la mélodie, permet de constater que la phrase mélodique correspond à un vers dans le premier cas, à un vers et demi dans le deuxième cas et à deux vers (distiques) dans les deux derniers. Par ailleurs, on pourrait y superposer un autre découpage, interne aux mélodies ; ces deux découpages ne coïncident en effet pas forcément.

Généralement ignorée dans les présentations de chants rituels de mariage, la mélodie indique pourtant des événements précis et permet de comprendre quels vers ou fragments de vers doivent être appréhendés ensemble (même si leur

nombre et leur ordre sont susceptibles de modifications dans le cadre de la strophe selon un ordre qui obéit à des considérations rituelles).

Cependant, le rôle des mélodies va en fait bien au-delà. Certaines mélodies sont utilisées à plusieurs moments du rituel. Par exemple, la mélodie de la troisième strophe ci-dessus sert également aux paroles chantées à l'arrivée du cortège chez le marié et à celles qui sont chantées pendant la coiffure de la mariée. Il y a ainsi des correspondances entre les phases rituelles, indiquées par la reprise des mélodies.

Prenons à présent l'exemple d'un extrait d'*aḥwash* de l'Anti Atlas.⁶

Solo masculin :

ay la li la way la lay da la li sidi
bn yaεqub ṣṣbr nbdatin(i) sidi
bn yaεqub ṣṣbr nbdatin(i) lu
ṭrat d lmizan [youyou d'une femme dans l'auditoire] llan ġ ufus(i) lu
ṭrat d lmizan llan ġ ufus(i) ndalb
irribi y assn timdayyin(i) ad ur
ḥllut ur sar ak bnnag(i)ad ur

Alternance (I et II) entre deux chœurs féminins

I. *la li la way la lay da la li wa lay*
la li la way la lay II. da la li wa lay
la li la way la lay I. da la li wa lay
la li la way la lay II. da la li wa lay
la li la way la lay I. da la li wa lay
la li la way la lay II. da la li wa lay
la li la way la lay I. da la li wa lay
b rbbi d lmuṣṭafa d wayyur(i) ndal
b alb rbbi d lmuṣṭafa II. d wayyur(i) ndal
b alb rbbi d lmuṣṭafa I. d wayyur(i) ndal
b alb rbbi d lmuṣṭafa II. d wayyur(i) ndal
b alb rbbi d lmuṣṭafa I. d wayyur(i) a yat
bir ad ak iedl ssaed nun(i) a yat
bir ad ak iedl ssaed II. nun(i) a yat
bir ad ak iedl ssaed I. nun(i) a yat
bir ad ak iedl ssaed II. nun(i) a yat
bir ad ak iedl ssaed I. nun(i) a yat
bir ad ak iedl ssaed II. nun(i) a yat
bir ad ak iedl ssaed I. nun(i) a yat

⁶ L'enregistrement complet (Durée 22'26), effectué en 1979, est conservé aux Archives sonores danoises à Copenhague sous le numéro 79/6 ; et aux Archives sonores CNRS-Musée de l'Homme à Paris sous le numéro : CNRSMH 1 2008 006 001 01.

bir ad ak iedl ssaed.II. *nun(i) a yat*
bir ad ak iedl ssaed I. *nun(i) a yat*
f as ibalish a kk ur drrun(i) issan
f as ibalish a kk ur II. drrun(i) issan
f as ibalish a kk ur I. drrun(i) issan
f as ibalish a kk ur II. drrun(i) issan
f as ibalish a kk ur I. drrun(i) issan
f as ibalish a kk ur II. drrun(i) issan
f as ibalish a kk ur I. drrun(i) issan
f as ibalish a kk ur II. drrun(i) issan
f as ibalish a kk uretc.

Le poète (solo masculin), pour chanter, est situé au centre des deux chœurs féminins qui se font face en deux demi-cercles. À la fin de son intervention, au cours de laquelle il propose, tout en se cachant le visage derrière un tambour sur cadre, des paroles et leur mise en forme musicale si particulière, le poète reprend place dans l'auditoire, alors que les deux chœurs féminins reproduisent en alternance, et en les répétant, des paroles soufflées au fur et à mesure par une poétesse qui se tient entre les deux chœurs et dont les vers constituent une réponse au poète. Progressivement, les femmes commencent à battre des mains. Alors que des tambourinaires (frappant des tambours sur cadre *tilluna* et un gros tambour à deux peaux *ganga*) s'introduisent au centre du cercle en exécutant un rythme particulier à cinq frappes, les deux chœurs procèdent, tout en chantant, à un mouvement vers la droite.

À nouveau, chaque ligne littéraire correspond à l'unité mélodique répétée, présentée d'abord par le soliste *a capella* puis légèrement transformée par les femmes qui lui succèdent en double chœur alterné. La phrase initiale, composée de syllabes sans signification au début de l'intervention du soliste et de l'intervention des femmes (répétée plusieurs fois), correspond à ce que Jouad (1995) appelle un « vers vide » qui toujours, dans cette région, est explicité dans les performances improvisées⁷. On notera que l'intégrité des paroles est entravée à un double titre : la mélodie chantée d'une part, et l'alternance d'autre part, procèdent à deux découpages différents des paroles, sans égard pour les mots et leur sens (exemples en caractères gras ci-dessus). Ce faisant, elles introduisent un effet de décalage

⁷ Ici, il s'agit de la formule suivante dans le système théorique de Jouad (1995) qui recouvre les régions chleuue et tamazighte : *a lay la li la lay la lay da lal*. Le chanteur commence la mélodie sur la deuxième monosyllabe (« *lay* ») mais en omettant la consonne initiale « *l* » ; les femmes (chœur I) commentent la mélodie sur la troisième monosyllabe (« *la* »). Certains phonèmes dans la performance, telles que « *w* », sont cependant étrangers au système de Jouad. Quant à la voyelle (i) qui marque la fin du vers vide ainsi que celle du vers signifiant, elle est propre à la pratique chantée de la poésie improvisée (Rovsing Olsen, 1984 : 371-372). Signalons par ailleurs l'analyse de deux chants du Tibesti (Tchad) dans laquelle Brandily (1976 et 1982) souligne l'importance structurelle de la voyelle finale en relation avec la mélodie : la voyelle d'avant (i) correspond à une montée mélodique dans l'aigu.

constant propice à la rotation présente à la fois dans la musique et dans le mouvement chorégraphique des chanteuses. Ce décalage commence dès la première phrase du poète-chanteur : le début des paroles signifiantes (*sidi*) est introduit à la fin de la mélodie d'abord chantée sur des syllabes sans signification (*ay la li la way la lay da la li*), et se termine avant la fin du vers signifiant de la deuxième phrase musicale (sur *nbdatin*) pour se poursuivre de la même manière (exemple en caractères gras ci-dessus). On notera que l'introduction de nouvelles paroles peut, chez les femmes, nécessiter plusieurs occurrences. Par exemple, la première phrase littéraire indiquée en gras : *nḍal b alb rbbi d lmuṣṭafa II : d wayyur(i)*, complète la phrase précédente avec le mot initial (*nḍal*).

Si l'on tient compte maintenant du découpage en vers des phrases littéraires, voici la présentation accompagnée de sa traduction. Les vers un à quatre renvoient à l'exécution du soliste, exécution dont le premier vers est indiqué en gras dans la transcription ci-dessus. Les vers de cinq à sept renvoient, quant à eux, à l'exécution des femmes (qui répondent au soliste), vers indiqués en gras dans la première version plus haut.

Solo masculin :

- | | |
|---|---|
| 1. <i>sidi bn yaḥqub ṣṣbr nbdatin</i> | Ô fils de Jacob, c'est avec patience que nous commençons à bâtir le mur |
| 2. <i>luṭrat d lmizan llan ḡ ufus</i> | La corde et la balance bien en main |
| 3. <i>nḍalb i rbbi y assn timdayyin</i> | À Dieu nous demandons que l'assemblage soit solide |
| 4. <i>ad ur ḥllut ur sar ak bnnaḡ</i> | Afin qu'il ne soit pas démolé et que nous n'ayons pas à reconstruire |

Double chœur féminin :

- | | |
|---|---|
| 5. <i>nḍalb rbbi d lmuṣṭafa d wayyur</i> | À Dieu, au Prophète et à la lune, nous demandons, |
| 6. <i>a yatbir ad ak iedl ssaed nun</i> | Ô ramier, que ta chance soit grande |
| 7. <i>issanf as ibalish a kk ur ḍrrun</i> | Que tu sois épargné des esprits malfaisants et de leurs tourments |

Sont soustraites de cette présentation, les nombreuses répétitions des paroles, les alternances entre les deux chœurs ainsi que les monosyllabes et les voyelles finales. Ce n'est plus la mélodie mais le vers vide dégagé du chant qui structure la représentation. Il s'agit donc d'une toute autre construction que celle que nous avons vue plus haut, sans les modalités de « décalage » et les divisions produites dans les paroles.

Qualification du chant

À travers ces deux exemples, nous avons pu constater l'importance de la mélodie et des modalités d'exécution (solo, chœur, double chœur alterné) dans la structuration des paroles, tout comme les matrices de vers qui déterminent en particulier le nombre et la nature des syllabes (*voir* Jouad, 1995). La mélodie comporte elle-

même une segmentation interne (par exemple deux fragments répétés avec des terminaisons différentes). D'autres découpages dans la phrase mélodique, propres à la réalisation, sont effectués, par exemple par le soliste (qui interrompt par des silences la mélodie chantée) ou par les chœurs (qui procèdent à d'autres divisions dans les alternances qui succèdent à l'extrait ci-dessus). Enfin, la disposition des chanteurs ainsi que les mouvements ou actes effectués contribuent aussi à structurer les paroles et à leur donner un sens.

Il est ainsi dès à présent possible de donner quelques orientations dont il importe de tenir compte dans la définition du chant. En particulier, il convient de le définir en fonction : 1° de la manière dont mélodie et vers (préalablement identifiés par l'analyse) s'articulent et du découpage opéré par les chanteurs-poètes dans cet ensemble ; 2° de la totalité du déroulement dans lequel le chant s'insère ; 3° de sa nature dialoguée : tous les chants s'inscrivent dans un échange (alternance entre solistes, entre chœurs, ou entre solistes et chœurs) ; 4° de la disposition des chanteurs⁸ : rangée, en cercle, en demi-cercle, avec solo au centre, *etc.* ; 5° de la danse (ou du mouvement et du déplacement) et des rythmes de tambours ; 6° des destinataires et de leurs réactions diverses : youyous, pleurs, cris, *etc.* ; 7° des « couleurs » apportées aux paroles : voix d'hommes, voix de femmes, techniques vocales particulières, timbres instrumentaux, clarté ou obscurité plus ou moins grande des textes selon que le chant est exécuté en solo, en chœur ou couvert par des tambours ; 8° des supports donnant une densité à certains mots et orientant l'interprétation ; 9° des lieux d'exécution.

Ainsi, ce sont des éléments étroitement imbriqués qui constituent l'évènement qui donne naissance à la prononciation de paroles. On est en présence de multiples éléments structurants indépendants et interdépendants qui agissent chacun sur un niveau de la performance et donc sur la présentation et la perception des paroles.

Performances et classification

Dans ces exemples, comme dans l'ensemble de la poésie chantée chleuhe, les dénominations recouvrent l'ensemble de ce qui est mis en œuvre dans la performance et non un élément parmi d'autres (texte ou mélodie, par exemple). Lorsque les femmes du Haut Atlas occidental se réfèrent à l'*asallaw* (« celui qui fait pleurer »), elles renvoient à tout un ensemble susceptible de faire accéder à un état de tristesse et qui comprend à la fois une mélodie, des paroles, un lieu, des actes, des objets et des dispositions particulières des protagonistes ; lorsqu'elles se réfèrent à l'*amarg*, il s'agit d'un chant propice au déplacement et à son déclenchement qui s'inscrit dans un déroulement précis et qui implique des rapports particuliers entre mélodie et vers. Le terme *amhllf*, quant à lui, s'applique à l'ensemble des composantes mises en œuvre et renvoie au « décalage » ou à « l'entrecroisement » : entre mélodie et vers, entre deux chœurs alternés, entre les deux pieds dans la figure de la « marche » (qui constitue la danse), entre les frappes de tambours graves et aiguës, *etc.* Le terme *tazrrart* (« celle qui fait rendre ») renvoie à un type de chant que nous n'avons pas examiné ici et dont les modalités

⁸ Dispositions en pleine mutation depuis l'introduction récente de la sonorisation avec l'électricité.

d'exécution sont centrales (voir Roving Olsen, 1996) : la mélodie qui englobe un distique est partagée entre solo et chœur (masculins ou féminins) selon des procédés qui coupent les paroles sans égard au sens. Les *tizrrarin* (pluriel de *tazrrart*), qui peuvent s'adapter à toutes sortes de situations, se succèdent entre différents groupes au cours d'un événement et se superposent parfois aux chants d'autres groupes (dans l'*aḥwash* par exemple). À chaque fois, le chœur doit anticiper sur la fin de la phrase littéraire chantée et improvisée par le soliste. En privant les textes de leurs performances, c'est donc aussi le sens des dénominations qui en viennent à nous échapper : comment expliquer la pertinence, par exemple du terme *amḥllf*, à partir du seul texte ?

Confrontées aux pratiques, les dénominations relèvent en fait avant tout de *procédés*. Cela a des conséquences pour la comparaison des genres poétiques et pour tout aperçu général envisageable sur le sujet : s'agissant de comparaisons régionales, voire plus étendues (Maghreb, monde arabo-musulman), il convient d'appréhender des productions musicales et poétiques non pas en fonction de leurs similarités mais à partir de leurs fonctionnements, d'étudier leurs processus selon des critères véritablement ancrés dans les traditions orales auxquelles elles appartiennent. Cette approche incitera à considérer comme appartenant à une même catégorie des « genres » partageant une dénomination commune ou proche, dans la mesure où ils se réfèrent à des procédés pertinents similaires, alors que le caractère dissemblable de leurs productions n'y inviterait pas *a priori* (exemples : *urar* dans le Haut Atlas et en Kabylie ; *tamssust* dans l'Anti Atlas et *assus* dans le Haut Atlas ; *irizi* dans l'Anti Atlas et *turzint* en Kabylie).

Conclusion

Ayant insisté sur les éléments structurants des textes en performance, il reste un grand champ de recherche à explorer : celui des effets des performances sur la perception, l'apprentissage et la mémorisation de tels fonctionnements. En les saisissant, cela permettrait de mieux comprendre les conséquences du passage de l'oral à l'écrit.

En effet, tous ces éléments contribuent à faire de la poésie une expérience propice à l'acquisition de certaines compétences. Ainsi, les paroles improvisées du poète sont retenues par des auditeurs longtemps après, malgré une seule écoute ; par quels moyens ? Comment ne pas voir, dans la répétition constante, inhérente à l'antiphonie (omniprésente au Magreb), de longues mélodies et de paroles sans cesse renouvelées et réinventées, une pratique propice à la mémorisation ? Comment aussi ne pas s'interroger sur les modalités de transmission de connaissances multiples offertes aux femmes lors des mariages auxquels elles participent de manière récurrente, modalités qui doivent être décryptées à partir de l'ensemble des composantes mises en œuvre ?

Il importe que les éléments pertinents pour la compréhension des textes ainsi que leurs modalités de transmission (ce qui va de pair avec les effets de celle-ci sur la formation des auditeurs) soient connus, afin de ne pas s'en dessaisir trop hâtivement. Dans la perspective de l'enseignement ou tout simplement des changements auxquels on assiste avec la scolarisation, il ne faudrait pas que la poésie berbère perde sa spécificité pour se conformer aux règles de la seule

littérature écrite. Le fait que la structuration de la poésie de tradition orale obéisse à des principes musicaux implicites dont les poètes-chanteurs, comme les musiciens et autres locuteurs spécialistes, n'ont pas conscience, ne doit pas conduire à sous-estimer le rôle de la musique. En effet, comme on le constate partout (y compris dans la pratique du langage), il n'est nullement nécessaire aux auteurs d'avoir une conscience des règles théoriques sous-jacentes à la magnificence des créations poétiques et musicales et à leur l'interprétation.

Références bibliographiques

Bounfour, A. (2009), « Genres et statut des textes », in A. Kich (éd), *Les types poétiques amazighes traditionnels*, Actes du Séminaire organisé par le CEAELPA les 30 septembre et 01 octobre 2005 à Rabat, Rabat, Publication de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, p. 11-24.

Brailoiu, C. (1954), « Le vers populaire roumain chanté », *Revue d'Etudes Roumaines* II : 7-74 [Republié in C. Brailoiu, *Problèmes d'ethnomusicologie*. Textes réunis et préfacés par Gilbert Rouget, Genève, Minkoff reprint, 1973, p. 196-264].

Brandily, M. (1976), « Un Chant du Tibesti (Tchad) », *Journal des Africanistes*, Tome 46 (1-2), p. 127-192.

Brandily, M. (1982), « Songs to Birds among the Teda of Chad », *Ethnomusicology*, vol. XXVI (3), p. 371-390.

Galand-Pernet, P. (1998), *Littératures berbères des voix, des lettres*, Paris, Presses Universitaires de France.

Hamri, B. (2009), « Genres poétiques amazighs : formes et procédés d'exécution », in A. Kich (éd), *Les types poétiques amazighes traditionnels*, Actes du Séminaire organisé par le CEAELPA les 30 septembre et 01 octobre 2005 à Rabat, Rabat, Institut Royal de la Culture Amazighe, p. 35-49.

Jouad, H. (1995), *Le Calcul inconscient de l'improvisation. Poésie berbère, rythme, nombre et sens*, Paris-Louvain, Peeters.

Les types poétiques amazighes traditionnels, Actes du Séminaire organisé par le CEAELPA les 30 septembre et 01 octobre 2005 à Rabat, Publication de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, Rabat.

Kich, A. (2009), « La typologie poétique amazighe entre texte et chant », in A. Kich (éd), *Les types poétiques amazighes traditionnels*, Actes du Séminaire organisé par le CEAELPA les 30 septembre et 01 octobre 2005 à Rabat, Rabat, Publication de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, p. 51-62.

Mouhsine, K. (2009), « Pour une approche des genres », in A. Kich (éd), *Les types poétiques amazighes traditionnels*, Actes du Séminaire organisé par le CEAELPA les 30 septembre et 01 octobre 2005 à Rabat, Rabat, Publication de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, p. 25-34.

Peyron, M. (2009), « Les genres izli et tamawayt dans la poésie amazighe du Maroc », in A. Kich (éd), *Les types poétiques amazighes traditionnels*, Actes du Séminaire organisé par le CEAELPA les 30 septembre et 01 octobre 2005 à Rabat, Rabat, Publication de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, p. 75-86.

Rovsing Olsen, M. (1984), *Chants de mariage de l'Atlas marocain*, thèse de doctorat de 3^{ème} cycle effectuée sous la direction de Gilbert Rouget, Nanterre, Université Paris X.

Rovsing Olsen, M. (1996), « Modalités d'organisation du chant berbère : paroles et musique », *Journal of Mediterranean Studies*, vol. 6 (1), p. 88-108.

Rovsing Olsen, M. (2009), « Approche ethnomusicologique de la poésie chantée berbère : quelques éléments de réflexion », in A. Kich (éd), *Les types poétiques amazighes traditionnels*, Actes du Séminaire organisé par le CEAELPA les 30 septembre et 01 octobre 2005 à Rabat, Rabat, Publication de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, p. 63-73.

The changing scene of Amazigh poetry

Michael Peyron
Amideast, Rabat

Cet article a pour objet de démontrer à quel point un ensemble de genres (tamawayt, izli, tamdyazt, etc.) de facture résolument archaïque, a pu évoluer pendant les quarante dernières années en obéissant à divers facteurs socioculturels, économiques et politiques. En plus des supports techniques en évolution constante (mini-cassette, vidéo, internet et you-tube), la pérennité de la poésie orale chantée des Imazighen du Moyen-Atlas est à mettre au compte d'une volonté de ne pas négliger la langue, de soigner, d'améliorer leur « produit », fièrement perçu comme marqueur identitaire. De réels talents ont vu le jour, aussi bien du côté des poètes, que chez une nouvelle vague de jeunes chercheurs amazighes. En outre, malgré quelques objections de la part des partisans de l' « authenticité », la volonté de l'I.R.C.A.M. de sauvegarder pour la postérité ces joyaux de l'oralité amazighe en les consignants par écrit, a également joué un rôle positif.

Developments of the early 20th century

While classic Middle Atlas poetry has long suffered from being somewhat static in form and content, it would be realistic to determine to what extent it has undergone transformation in recent years. For centuries before colonisation, during what I have elsewhere called the “Heroic Age” of the Imazighen,¹ the poetic genres of the area blossomed and bloomed without let or hindrance. The situation was to undergo drastic change, however, with the onset of the French military at the turn of the 20th century. Luckily, before this priceless material vanished for ever, colonial Berberists² were sufficiently inspired to record some masterpieces of oral literature during the twilight period of the “Morocco that was”.³ Arguably, such items as have come down to us represent poetic forms that Berber bards had been using throughout the previous century or so⁴.

During the final stages of armed resistance by Morocco’s mountain Berbers (1923-1933), a first observable change came over their poetry. Whereas the focus had earlier been on religious, or amorous themes, emphasis was now laid on uncompromising firmness, bravery on the battle-field despite hopeless odds, and denunciation of the invader with his advanced technology, as some kind of

¹ Cf. M. Peyron (1993b).

² Foremost among these were M. Abès, S. Guennoun, E. Laoust, D. Loubignac, F. Reyniers, J. Robichez & especially A. Roux.

³ From the title of a classic by W.B. Harris, *Morocco that was*, London: Blackwood (1921).

⁴ Around 1900, while residing in Fez, French Berberist Moulieras committed to paper for the very first time a short corpus of Middle Atlas poetry, several items of which are still with us today. Cf. H. Stroomer & M. Peyron (2002: 67).

unspeakable, diabolic monster, the commonest epithet used being *axenzir* ('swine'). The production of this period includes numerous epic poems of the *tayffart* and *tamdyazt* genres, many of which have been saved from oblivion⁵.

Then, from 1933 till the end of the 1970s, during the colonial period and aftermath of independence, Amazigh poetry underwent a revival of its earlier tradition of courtly love, especially in the genres *izlan* and *timawayin*, though modern influences soon left their mark.

Simultaneously, *timdyazin*- and *tinccadin*-type ballads remained the standard forms of expression for historical and political themes. Unfortunately, this evolution went hand-in-glove with some impoverishment of artistic talent, together with a slight decline in linguistic purity, partly due to the intrusion of French loan-words, but also because of the guilt complex many Imazighen were made to feel towards the specificity of their culture in post-Protectorate Morocco. True, this trend was reversed in the early 1980s with the general revival of interest in Amazigh culture, coupled with pride in one's origins, while modern broadcasting and recording techniques contributed to a broader diffusion of *izlan* and *timawayin*. Later, however, there arose an ethical debate over methods of collecting and publishing oral poetry. Simultaneously, a less well-informed popular perception of poetic art tended to blur the issue, resulting in confusion over definitions of the various genres.

Lexical evolution

In a survey undertaken in 1986, the present writer systematically compared some 300 *izlan* and *timawayin* then contained in his Middle Atlas corpus with about 230 similar poetic items collected by French researchers in the 1920s. Acting on the basis of a specimen 150-word vocabulary, he established the rate of occurrence of each lexical item. On completing this task he observed that:

"In the light of the statistics thus obtained, an obvious conclusion is to be drawn: far from declining, the poetic language of the Middle Atlas appears to have done better than survive. When comparing present-day discourse with that of the earlier period, one is struck by its unchanging, homogenous word-patterns, featuring the same diversity, the same key-expressions and formulae. In brief, the poems of 1926 and those of 1986 belong to a readily-identifiable, overall lexical system."⁶

Certain significant trends, however, had come to light. There were more numerous references to parts of the body, chiefly 'head', *ixf*, and 'heart', *ul*; possibly reflecting distress of heart and mind caused by the troubled 1920-1930 period. Many verbs of action were also noted: *bbey* ('to cut'), *ddu* ('to go'), *mmet* ('to die'), and *wwet* ('to strike'), serving as a vivid reminder of bitter fighting during the Atlas campaigns, coupled with the wanderings of displaced persons. Even more relevantly, the term 'encampment' (*amazir*, pl. *imizar*) frequently appears in the oral literature of the 1920s, a time when most Imazighen still lived in tents, the term *taddart* ('house') being absent. Today, however, this last-named term is in

⁵ Cf. A. Roux & M. Peyron (2002).

⁶ M. Peyron (1989: 77). For a time-space approach to this problem, cf. M. Peyron (2006).

widespread use, sedentarization having become a fact of life for most inhabitants of the Middle Atlas.

However, perusal of to-day's verse frequently reveals verbs such as *bdu* ('to part'), and *ttu* ('to forget'), apparently pointing to greater mobility and a simultaneous decline in the quality of human relationship, sadly at variance with traditional behavioural patterns prioritizing solidarity.

Conversely, the term *tamazirt* ('country, homeland'), almost unknown sixty years earlier, often occurs in the contemporary period, highlighting notions of national identity and patriotism. If modern times have been conducive to the appearance of French loan-words, these are relatively few in number, though still uncomfortably present, and could die out within a generation or two.⁷

Amazigh poetry at the turn of the 21st century

Looking back over the past twenty years, it is obvious that the basic, complementary genres *izlan* and *timawayin* still have a bright future. The same applies to the traditional Middle-Atlas *aḥidus* dance, which the local Berbers indulge in whenever the occasion arises, and in which many of the *izlan* are performed. However, there are some obvious nuances. There is, for example, a noticeable difference between a put-on show at the annual Imilchil brides' festival, when tired-looking Ayt Hadiddou participants perform half-heartedly in broad daylight for the benefit of foreign tourists, and a spontaneous summer evening *aḥidus* performed round the camp-fire by shepherds and their girl-friends in some forgotten nook of Jbel 'Ayyachi'.

Another factor should not be overlooked: for command performances professional dancers are often brought in, such as *ccixat* from Khenifra or elsewhere. In a parallel development, a certain band-leader became a celebrity all over the Middle Atlas during the 1990s. Moha ou-Houssayn Achiban hails from Ayt Lahssen near Khenifra. A simple yeoman-farmer in everyday life, he undergoes metamorphosis once a feast-day is announced. Swapping his wooden plough for a well-tuned tambourine, he dons a handsome black cloak to become the famous "Maestro" of the magic drums. As one traveller has remarked, "with a mere flick of the wrist he can stop his twenty-three drummers, unleashing them again a couple of seconds later by merely raising a finger."⁸

After featuring in documentary films by Christian Zuber (1989) and Izza Gennini (1992), "Maestro" achieved full stardom. This writer has admired his likeness in the window of a downtown Meknes photographer's studio, and inspected his video-cassettes on display in a nearby music-shop. His somewhat showy choreography is possibly his greatest asset, having inspired numerous imitators, thus providing present-day Amazigh music with a much-needed shot-in-the-arm, a factor that argues in favour of the continuing good health of Middle-Atlas lore. In fact, the "Maestro factor" will probably make itself felt for some years to come,

⁷ A few examples: *žnafu* ('I couldn't care less'), *lafut* ('fault, mistake'), *ṭtomobil* ('car'), *bruṣṣi* ('law-suit'), *žadarmiya* ('gendarmierie'), and *ḍifendi* ('forbidden'), etc.

⁸ Cf. Zuber (1987).

even though the great man himself is now in semi-retirement, and often too tired to perform with his customary energy.

Elsewhere, the picture is quite promising. In the Tounfit area, formerly home to the *tamdyazt*, in connection with the Sufi influence of nearby Zawit Sidi Hamza, that noble genre underwent a slight decline when Hammou Zahra of Ayt Slimane retired in the late 1980s. Luckily, his son reportedly followed in the paternal footsteps, while neighbours 'Aqqa of Tounfit and the famous 'Lesieur' (*ccix lisyur*) of Ichichawn (Ayt Yahya) did likewise. Elsewhere in Amazigh country Sakkou, Lbaz and Ou-Hachem, together with an Azrou-based group, Inechchaden, continued to keep the *tamdyazt* flag flying well into the new century. Thus various kinds of poetry, most of them with musical back-up giving rise to song and dance, are regularly performed throughout the Middle Atlas by musical groups, some of them professionals, most of them amateurs.

At the present time, the most famous Middle-Atlas singer undoubtedly remains Mohammed Rouicha from Khenifra. True, critics accuse him of being "less genuine" than some of his rivals, especially since he achieved star status after touring Moroccan guest-worker communities in Europe. Purists also disapprove of his tendency to sing both in Arabic and Berber, and criticize some devices he has introduced into performance of *timawayin* and *timdyazin*. Most of this criticism is, of course, a case of "sour grapes", as his experiments with the two above-mentioned genres are probably dictated, not only by commercial motives, but by a commendable desire to update and revitalize them. Another famous practitioner and a real purist was Meghni, acknowledged by Rouicha himself as the best *luṭaṛ*-player in the country, the two musicians having occasionally performed together. But no two persons could have been less alike, Rouicha having become part of the star system, while Meghni remained resolutely confidential and unassuming in his approach.⁹

Their great rival was Bennaser ou-Khouya from Zawit-ech-Cheikh. Pundits generally dismiss him as not being a musician, merely a singer, this because a member of his group accompanies him on the fiddle. No matter, he has deservedly attained stardom, together with this famous feminine soloist, Hadda ou-Akki, a true professional with a wonderful, variable tone voice originally from Ayt Ishaq, at the eastern edge of the Tadla region. Though no beauty, as she herself readily admits, she has a striking, commanding presence, heightened by her distinctive facial tattoo marks, having become sufficiently famous to be included in an *izli*:

A wayd issin tamazirt n ḥadda wekki!

Is iyya zzin-nns a wna tegga lḥya?

Could I but see the land where dwells Hadda ou-Akki!

Is her countenance as beautiful as her voice?!¹⁰

The above-mentioned professionals dominated the Middle-Atlas musical scene at the turn of the century, replacing earlier exponents such as the immortal Hammou

⁹ Sadly, according to a report heard in Asul, Ayt Merghad, June 2009, Meghni died in the spring of that year.

¹⁰ Cf. M. Peyron (1993b: 208).

ou-Lyazid (Rouicha's mentor), Moha ou-Mouzoun, Moha n-Itzer, 'Abouzzan and Tuharratz, Lahssen w-'Achouch, not to mention Haddou Chaouch, since deceased.

By the mid-1990s a new generation of poets was making its presence felt on the local scene, chiefly in the Azrou area. These included a gifted *tamawayt*-singer called Chrifa (who sometimes performed alongside Rouicha); two musicians from the Azrou region: Lkas and Azelmaḍ (a left-handed performer, as his name implies); also a youngster from Khenifra named Mounir, and a lone lady, answering to the name of Illis n-Tmazirt ('local girl'), reputedly of Austrian origin and married to a Berber¹¹, first heard by the author between Lqbab and Aghbala in December 1994.

Thematic evolution

If the lion's share of Middle-Atlas poetic production, centred on *izlan*, still goes to classic themes (courtship, jealousy, lovers' quarrels, parting, melancholy), simultaneously, other criteria have appeared. Chief among these has been the intrusion of modernity, with many couplets alluding to its various symbols: petrol, the gas-cylinder, the steamship, the aeroplane, the bus and the car, highlighting the all-pervading travel theme, as in the lines:

*A ta, ddix taneggarutt, mc iyya lhal i/
mci, ay adda wr ax trurid, a tṭumubil, s ixamn !*
I leave, never to return, so long as circumstances remain unchanged/
Unless, O car, back to the encampment you can swiftly bear me!¹²

Unfortunately alcohol (*lankul*) has also made inroads into these poems. Thus, near a small Moulouya township, do young bloods, possibly inspired by some material in the Rubayyat of 'Umar Khayyam, give this bastardized rendering of an old-time *tamawayt taqdimt*:

*A wayd asn innan i yu gix taxamt/
afella n bumia, ḡas rruḡ as teteq!*
Who will tell my beloved: above Boumia have pitched my tent,
With naught but red wine my thirst to quench!¹³

Another theme has come to the fore over the past two decades: emigration. There is an entire category of couplets devoted to the trials and tribulations of *ayt fraṅs*, or *fakans*, as these expatriates are styled in Tamazight-speaking areas. Each summer, at the wheel of a newly-acquired car, they steer recklessly south towards Amazigh country with presents for the family in the boot and money in their pockets. Objects of frustration for local drivers after narrowly-avoided collisions, or of envy

¹¹ An interesting development, paralleling the appearance on the Soussi musical scene in 1991 of a young Franco-Portuguese girl, Karen Chaussard, now a star who sings in Tashelhit as "Raïssa Kelly".

¹² M. Peyron (1993b: 158).

¹³ Heard by this writer in Tounfit, summer 1988. For original version cf. M. Peyron (1993b: 88).

for the less fortunate stay-at-homes, they are nonetheless perceived as extremely eligible by fathers with unmarried daughters, all these themes being highlighted in contemporary verse.

*Iwin d imksawn ṭumubilat n fraṅs,
ay, ayd i yežran, ixub y ḥerruyn!
A wa, llix i lmuṛrib, ayğğiy a(y) tettax,
iwa, ččix tiyğğiy, ur idd am fakaṅs!*

The recordings are of vastly improved quality in order to keep abreast of the competition; in fact, this has become something of a growth phenomenon with several firms attempting to dominate the market.

From France shepherds by car have returned.
God help me! Just look at the way they're driving!
In the Maghrib did stay feeding on fresh flowers every day,
Sweet flowers I did eat, such as emigrants never tasted!¹⁴

The intricacies of local politics constitute another favourite topic. In this connection, an occasion which gave rise to some memorable *izlan* was the 1975 "Green March", or *tawada tazizawt*, when Morocco peacefully recovered its Saharan provinces. Here is an example composed by Benasser ou-Khouya:

*Tamazirt inu, tamazirt inu, ššeḥra itikkan, ur idd as ttu!
in as i sbaliwn: "meqqar tekkit alf εam lḥebs ar tteržee, a sebta" !*

O country of mine, tho' it be over, Saharan crisis is far from forgotten! /
Warn the Spaniard: "Should you spend a thousand years in bondage, we
shall recover you, O Ceuta!"¹⁵

In the case of unhappier events, however, such as the abuse of authority and hank-panky, disaster, or godlessness, the *tamdyazt* is the chief means of expression. A typical example:

*Ssiwl, a mayd aš nnix, ičežžeb ay ad yulin?
A wa, εawd, ay imi yxhub i dunnit!
Speak, what can I tell you of the strange things that will come to pass?
O my mouth, speak again of misfortune which is rife in the world!¹⁶*

A further theme is that of the generation gap, vividly portrayed in a genre similar to *tamdyazt*, known as *ahellel* in the Azrou region. Old-timers are thus lambasted by youngsters for their inadequate, impractical traditional garb:

*Matta yebann nna da tnessad dyi, a ccix muḥa?
γas aderbal xf tedawt ar enndi leaḥit,*

¹⁴ Cf. M. Peyron (1993b: 204).

¹⁵ This *izli* was collected by Rkia Montassir, Zawit-ech-Cheikh, summer of 1984.

¹⁶ From an unpublished *tamdyazt*, probably belonging to the repertoire of sheikh Lesieur (*lisyur*), recorded by the author at Anefgou, near Imilchil, May 1988.

illa waggu la cid itnuy adffas nnun bexxin!

What clothes are these you've slept in, O sheikh Moha?

Why those rags on your back as you crowd around the stove?

See how your coats are with smoke blackened!

The "oldies", however, have a ready answer for the whippersnappers:

Iwa, raça yer tadawt nns ad tannayd may tensid,

γas Igerşun aya d insa lfişsta xf iyirn!

What a sight, the most unbecoming clothes that you ever did see!

No more 'n a pair of shorts and, over his shoulder, a jacket!¹⁷

Formal evolution

Onwards from the early 1990s in the Middle Atlas there has been an intensification of the social phenomenon evoked above, with predictable repercussions on Amazigh poetry. If, on the one hand, some deterioration in style and greater use of Arabic may be observed, on the other, poetic forms have undergone transformation, principally due to the way they are perceived. Whereas singing and dancing at village feasts in bygone times retained a parochial, almost semi-confidential nature, as a collection of genres Middle-Atlas music has now transcended local borders, this being arguably the greatest single factor of change.

A significant point is the number of itinerant groups which perform Amazigh music all over Morocco. For example, a paterfamilias in Rabat who wants to do things in style for his daughter's wedding will invite a Middle-Atlas band-leader to provide musical back-up. Thus is Tamazight heard again in areas where it was no longer used. Conversely, Arabic-speaking musical groups from, say, the Gharb, will perform a very creditable rendering of the well-known refrain *awi d aman* ('bring me water'), or use devices borrowed from Berber poetry, not to mention lexical terms, a favourite being *baḡaḡ* ('passion'). In certain cases one will even hear a short snatch of song in Berber, embedded in Arabic, such as:

A yunu, ay illi,

ca lbas ur illi !

O my love, O my girl,

Everything's all right!¹⁸

Furthermore, given the proliferation of portable radios with built-in tape-deck, not to mention video-players, pirating has become child's play. Thus each "Berber evening", wedding feast, or similar celebration will be recorded and broadcast over a wide area by means of innumerable copies of varying quality. These documents circulate between hamlet and local township where they will be sold out of the

¹⁷ M. Taifi (1991a: 191-193).

¹⁸ Cassette basically in *darja* heard on the Beni Mellal-Casablanca bus, June 1998. In fact, as A. Roux has pointed out, this reflects a long-standing practice of mixed Arabic-Tamazight poetry; cf. M. Peyron (2004: 196-197).

back door at knock-down prices – as low as 8 dirhams in the early 1980s; 15-25 dirhams, if you shopped around, by the turn of the century. Strangely enough, despite patchy recordings on inexpensive cassettes of Chinese or Greek origin, the sound-tracks are of perfectly acceptable quality some twenty years later!

In the early 1990s the situation on the mini-cassette market changed radically, with dealers endeavouring to offer a more polished product. Presentation, an all-important marketing factor, had been upgraded. Not only were the names of the soloist and musicians marked in colour on the package, together with a photograph, but cassettes now bore copyright clauses to deter would-be pirates.

Now appealing to a far broader public, the cassette of Amazigh music has become geared to the requirements of the market, chiefly by developing the aesthetic side of the performance. Thus, where hitherto strictly vocal (often solo) renderings were standard practice, as with *timawayin* and, to a lesser extent, *timdyazin*, instrumental accompaniment and back-up vocals are now standard practice, sometimes together with amplifiers, loudspeakers and other electronic devices. The aim, no doubt, being to add harmony and glamour to the performance, with musicians decked out in white shirt and felt hat to provide a touch of modernity¹⁹.

In the early 1980s, *timawayin* came to be sung in unison (including a refrain, or *llyā*) with musical accompaniment. As to *timdyazin*, they had always given rise to solo interpretation by the *amdyaz*, with no instrumentals, the chorus being sung in unison by the assistants (*ireddadn*), to a short ritornello on the fiddle. In August 1989, in Azrou, this writer first heard one of these ballads (*timdyazin*) consisting of a string of *izlan*, performed with full musical and vocal back-up. A not unpleasing sound, it was described by the audience a new-style *tamdyazt*, a genre often called *ahellel* in the Azrou area,²⁰ the two terms now over-lapping in a manner symptomatic of another present-day phenomenon, namely confusion over definition of the various poetic genres. Nor should we forget the extent to which video cassettes, the internet and you-tube have contributed to Amazigh music over the past decade.

Ambiguity surrounding form and genre

In a general paper on Berber poetry, Akouaou was among the first to point out that “the same term is not used everywhere for the same form, and several terms designate here and there apparently identical forms”.²¹ This inaccuracy and lack of rigour is also denounced by Bounfour: “This confusion stems from the fact that authors fail to take into account a host of parameters that are relevant in Tamazight

¹⁹ Some of the better-known outfits marketing Amazigh music are: Hassania, Voix Bassatine, Tahiri Disque, Sawt Mellaliphone, Sawt Khénifra, Sawt Ezzaouia, Nachat Ezawia, Variétés Amazighia, Voix Ain Ellouh, Super Edition Berbère, Éditions Al Khair & Fassiphone. The last-named firm has agents in Brussels, Belgium, where many cassettes are now manufactured.

²⁰ M. Taifi (1994: 141). Term *ahellel* (pl. *ihellil*) is based on Amazigh radical HL, ‘to intone a religious chant, or litanies’.

²¹ A. Akouaou (1987: 74).

country, but perhaps not elsewhere.”²² The same phenomenon is observable when researchers collect oral verse from amateur informers. The latter are often incapable of distinguishing between basic genres such as *izli* and *tamawayt*.²³

This confusion would appear chiefly to concern the ballad-like *tamdyazt*, also called *tamlyazt* by the Iyerwan. In the “Heroic Age”, according to A. Roux²⁴ and J. Robichez,²⁵ itinerant bards used to establish a further distinction between religiously oriented *timdyazin*, and *tayffrin* (sing. of *tayffart*), resembling a chain of *izlan*, and dealing principally with important happenings.²⁶ Definitions such as these no longer appear totally valid nowadays.

Today, in the Azrou area, the terms *ahellel* and *tanccad* may be used to describe a genre closely allied to *tamdyazt*. Thus does Bounfour take to task American researcher Jeanette Harries for apparently confusing some of these genres,²⁷ whereas the latter is not really at fault when she claims that *tamdyazt* can be also termed *tanccad* or *tayffart*. The confusion is all the greater since the term *ahellel* was used early in the 20th century to define short items of poetry and lullabies, not to mention corn-grinding, reaping and pilgrimage songs,²⁸ irrespective of specific religious criteria. Interestingly, further to fieldwork in the Moulouya region in the 1930s, Guennoun observed: “*ahellel* is a kind of dirge, a chant common to both sexes, though more feminine in nature and sung at night, as when the housewife grinds corn on the family grind-stone.”²⁹ While acknowledging the previous religious status of *ahellel* among the Ayt Myill, Taifi explains that “in the past few decades (...) the genre has evolved from the sacred to the profane.”³⁰

From orality to literacy

Another significant shift in attitudes has occurred, especially since the creation of the Rabat I.R.C.A.M., and with the arrival on the Berber studies scene of Amazigh researchers (F. Boukhris, M. Ameur, A. Fertahi, B. Hamri, A. Ikken, H. Jouad, H. Khettouch, A. Kich, M. Moukhlis, Z. Ouchna etc.), whose views may be at variance with those of their non-Berber colleagues. As a result, opinions differ on how to set about collecting oral poetry, with some scholars challenging the very act of putting it into writing (not mention the extra mutilation of translation), dismissing this as a manifestation of Western voyeurism, and as particularly degrading vis-à-vis one of the most authentic outward signs of *timuzya* (‘Berberness’; Fr. *Amazighité*). The first Amazigh academic to express reservations

²² A. Bounfour (1994: 69).

²³ Cf. M. Peyron, “Chants”, (1993a: 1865); also Lhajjaoui & F. Ghudan, (1996: 20).

Another example: some informants in the Aghbala area recite fragments of *timdyazin*, but tell you that they are *timawayin* (May 2006).

²⁴ A. Roux (1928 : 249).

²⁵ J. Robichez (1946: 182).

²⁶ Cf. A. Roux & M. Peyron, (2002), for a comprehensive range of *tiyffrin*.

²⁷ A. Bounfour, (1994: 68). Author criticizes article by J. Harries (1970).

²⁸ E. Laoust (1939: 281).

²⁹ S. Guennoun (1991: 122).

³⁰ M. Taifi (1991: 187).

on this score was Mouloud Mammeri from Kabylia when he reminded his readers that “Berber civilisation was essentially based on the spoken word.” Acting on this assumption, he claimed that collecting oral poems and consigning them to paper only served to anaesthetize them, and that “their portrayal in the pages of a book deprives them of all the harmonic artefacts that characterize oral transmission.”³¹ In his last work, Mammeri again criticized “the distortions and deformations to which oral production is exposed.”³²

In Morocco other specialists took up the cudgels. One condemned the negative effect of committing oral literature to writing,³³ another academic simultaneously distancing himself from the last naïve fumbling of old-fashioned anthropologists,³⁴ while his colleague Bounfour warned that writing down oral verse carries a risk of impoverishing the end-result. Above all, by being presented in printed form these items are “totally divorced from their specific milieu and conditions of performance.”³⁵

So much for Tashelhit-speaking academics. What, then, of their Tamazight-speaking colleagues? Judging by what Fatima Boukhris has to say, they appear to be of a similar opinion. After having emphasized the “simplistic effect of writing”, she considers that the process maims, or at best fossilizes, oral poetry. She qualifies this by adding that writing may still prove a useful adjunct, so long as one takes into consideration parameters such as vowel stress and phonic constraints, together with the inclusion of a musical score and other particulars regarding the actual performance of *izlan*.³⁶

Miloud Taifi, her colleague from Ougmes (between Ifrane and Azrou), while allowing that cultural treasures such as ballad-style poetry may be saved thanks to the written word, thus qualifies this viewpoint:-

“Committing an oral poem to paper dismisses the manner in which it is enunciated through eliminating the melody by which the poem qualifies as a song, (...) and in so doing it robs oral poetry of its substance, of its very essence; poetry thus becomes a lifeless, soulless body.”³⁷

Despite so many messages of singularly outspoken disagreement concerning the written corpus of oral verse, the present writer (himself an avid collector of Amazigh poetry) remains totally unabashed and unrepentant. He is adamant that collection and publication of these items is the only solution to guarantee their survival.

³¹ M. Mammeri (1980: 11).

³² M. Mammeri (1984: 12). It must be stressed that L. Galand-Pernet, (1998), who has also done a lot of research on Amazigh oral literature, tends to concur on this point.

³³ A. Boukous (1985: 69-79).

³⁴ A. Akouaou (1987: 71. Amusingly, it was one of this writer’s first articles that Akouaou was thus criticising (Peyron, 1985: 161-185).

³⁵ A. Bounfour (1986: 188).

³⁶ F. Boukhris (1992: 181-182).

³⁷ M. Taifi (1994 : 147).

Conclusion

Obviously, putting fragments of popular poetry into writing is the only way to preserve them from falling into total oblivion, and unstinting efforts are being made to accomplish this highly necessary task.

It is precisely through this kind of performance that Amazigh poetry, in the specific way it is sung and danced, will become better known. Developments observed in the Ifrane-Azrou area, also around Khemisset since the spring of 1988 have fully confirmed the author's confidence in the continuing presence of these art forms. The changing of the guard is under way with promising *lutar*-playing youngsters such as 'Aomar Boutmzought and Rouicha Amezzian; traditional ballads are still thriving, while the "Maestro factor" has revitalized *ahidus* dancing.³⁸ Last but not least, that grand old lady, Hadda ou Akki, the "Oum Keltoum of the Middle Atlas", is still very much around.³⁹

Another dynamic factor: the research activities and publications of I.R.C.A.M., the Rabat-based Amazigh academy. Colloquia have been organised on Amazigh oral art and numerous publications have seen the light of day. Furthermore, the academy encourages researchers to submit their findings on oral poetry for publication, a case in point being Zayd Ouchna, with his ground-breaking collection of poems by bard Sakkou from South-East Morocco, *Asfafa n twengimt* ('the awakening of the spirit').

Field-work has also been funded and supported by I.R.C.A.M., as with the "Tazizaout project" in connection with oral resistance poetry and in which this writer was fortunate enough to participate with Houssa Yakobi.⁴⁰

In the meantime, the more skilful and imaginative practitioners would be well advised (as some have already started doing) to ponder on possible minor modifications aimed at reconciling the traditional side of this oral production with the requirements of a more demanding public; in such a way that the whole Amazigh musical scene will ultimately undergo rejuvenation.

³⁸ Cf. B. Hamri (2005).

³⁹ She gave a very convincing performance with her new group at Al-Akhawayn University, Ifrane on March 24, 2009.

⁴⁰ Cf. M. Peyron (2007: 307-316). I would like to take this opportunity to thank Mme Fatima Boukhris for her advice and help with the preparation of this article.

Bibliography

- Abdel-Massih, E. (1971), *A course in Spoken Tamazight*, Ann Arbor, University of Michigan.
- Abès, M. (1987), “Chansons d’amour chez les Berbères”, *E.D.B.*, N°3, p. 20-27 [originally published in *France-Maroc*, 1919].
- Akouaou, A. (1987), “Poésie orale berbère: statut, formes et fonctions”, *R.O.M.M.*, 44(2), p. 69-76.
- Boukhris, F. (1992), “Les *izlan*: de l’oralité à l’écriture”, *Revue de la Faculté des Lettres*, Fez, Dhar el-Mahraz, p. 177-183.
- Bounfour, A. (1986), “Transformations et enjeux de la poésie berbère”, *Nouveaux enjeux culturels au Maghreb*, Paris, C.N.R.S., p. 181-188.
- Bounfour, A. (1994), *Le nœud de la langue : langue, littérature et société au Maghreb*, Aix-en-Provence, Édisud,
- Fertahi, A. (2006), “Du sémantique au poétique dans la poésie du Moyen-Atlas”, *Linguistique amazighe : Les nouveaux horizons*, Tétouan, Faculté des Lettres, p. 248-259.
- Galand-Pernet, P. (1998), *Littératures berbères : des voix et des lettres*, Paris, P.U.F.
- Guennoun, S. (1991), “Littérature des berbères de la Haute Moulouya”, *E.D.B.*, n°8, p. 113-134.
- Hamri, B. (2005), *La poésie amazighe de l’Atlas central marocain: approche culturelle et analytique*, Doctoral thesis, Fez, Faculty of Letters, Dhar el-Mehraz.
- Harries, J. (1970), “Berber *tanšat* in a Tamazight dialect”, *Bulletin of SOAS*, Univ. of London, 33/2, p. 308-321.
- Ikken, A. (1994), “*Izlan*”, *AWAL, Cahiers d’études berbères*, (trad. A. Skounti & T. Yacine), 11, p. 151-157.
- Jouad, H. (1995), *Le calcul inconscient de l’improvisation : Poésie berbère, rythme, nombre et sens*, Paris-Louvain, Peeters.
- Khettouch, A. (2005), *La mauvaise gestion de la Cité perçue par un genre littéraire : cas de timdyazin*, Doctoral thesis, Fez, Faculty of Letters, Dhar el-Mehraz.
- Kich, A. (2006), “Ecart syntaxiques et « débordements » métriques dans la poésie amazighe traditionnelle”, *Linguistique amazighe : Les nouveaux horizons*, Tétouan, Faculté des Lettres, p. 237-247.
- Laoust, E. (1939), *Cours de berbère marocain : dialecte du Maroc central*, Paris, P. Geuthner.
- Lhajjaoui & Ghudan, F. (1996), “*Izlan*”, *Tifawt*, N° 8, p. 20.
- Loubignac, D. (1924), *Étude sur le dialecte berbère des Zaïans et Aït Sgougou*, Paris, Leroux.

- Mammeri, M. (1980), *Poèmes kabyles anciens*, Paris, Maspero.
- Mammeri, M. (1984), *L'ahellil du Gourara*, Paris, MSH.
- Moukhlis, M. (1994), "Tamedyazt, Chikh Zaïd d Chikh Lisyur", *Tifawt*, Juin/Juillet, p. 19.
- Peyron, M. (1985), "Une forme dynamique de poésie orale : les *izlan* et *timawayin* du Moyen-Atlas (Maroc)", *Langues et Littératures*, Rabat, Faculté des lettres, vol. IV, 161-185
- Peyron, M. (1989), "Spatialité et lexicologie dans la poésie Amazigh", *Langue et Société au Maghreb : Bilan et perspectives*, Rabat, Faculté des Lettres, p. 71-81.
- Peyron, M. (1993a), "Chants", *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, p. 1862-1869.
- Peyron, M. (1993b), *Isaffen Ghbanin/ Rivières profondes*, Casablanca, Wallada.
- Peyron, M. (2004), "Langue poétique littéraire : enjeux et mutation chez les poètes du Maroc central", *La littérature amazighe : Oralité et écriture, spécificité et perspectives*, Rabat, I.R.C.A.M., p. 191-199.
- Peyron, M. (2006), "Le paysage imaginaire de la poésie amazighe du Moyen-Atlas", *Linguistique amazighe : Les nouveaux horizons*, Tétouan, Faculté des Lettres, 224-236.
- Peyron, M. (2007), "Oralité et résistance : dits poétiques et non-poétiques ayant pour thème le siège du Tazizaout (Haut Atlas marocain, 1932), *E.D.B.*, N° 25-26, p. 307-316.
- Reyniers, F. (1930), *Taougrat ou les Berbères racontés par eux-mêmes*, Paris, P. Geuthner.
- Robichez, J. (1946), *Le Maroc central*, Paris/Grenoble, Arthaud.
- Roux, A. (1928), "Les Imdayzen, ou aèdes berbères du groupe linguistique beraber", *Hespéris*, VIII, p. 231-251.
- Roux, A. & Peyron, M., (2002), *Poésies berbères de l'époque héroïque, Maroc central (1908-32)*, Édisud, Aix-en-Provence.
- Stroomer, H. & Peyron, (2003), M. *Catalogue des Archives berbères du « Fonds Arsène Roux »*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag, Berber Studies.
- Taifi, M. (1991a), "Tradition et modernité dans la littérature berbère", *Identité culturelle au Maghreb*, Rabat, Faculté des lettres, 185-200.
- Taifi, M. (1991b), *Dictionnaire Tamazight-Français*, Paris, Awal/L'Harmattan,.
- Taifi, M. (1994), "La transcription de la poésie orale : de la transparence orale à l'opacité scripturale", *E.D.B.*, N° 11, p. 133-147.
- Zouchna, Z. (2007), *Asfafa n twengimt*, Rabat, I.R.C.A.M.
- Zuber, C. (1987), *Maroc*, Paris, Galapagos Films.

exemples de textes puisés d'un corpus déjà collecté en Kabylie¹ et qui a été l'objet d'une thèse de Doctorat (Kherdouci, 2007).

Sans distinction de sexe, l'imaginaire est une intense activité de l'esprit constamment dynamisant une culture kabyle (toujours vivante) qui se projette de façon homogène dans des genres qui lui servent d'écran. L'abstrait, le surnaturel se manifestent dans les répertoires masculins et féminins. Et au demeurant dirait C. Lacoste-Dujardin (2005 : 185-186) : « l'ensemble de cet imaginaire paraît s'ordonner autour de grandes règles fondamentales : il s'agit de conjurer toutes les forces nuisibles, sauvages, surnaturelles, qui hantent la nature, les forces qui mettent en danger la fécondité humaine, menacent la société de stérilité et entravent sa reproduction comme sa vie, offrant des modèles de conduites sous forme de narrations, comme en observant toutes sortes de rites en de multiples occasions ».

Après avoir parcouru l'ensemble des textes du corpus, force est de reconnaître que le chant est l'apanage des femmes car elles ont toujours été attentives aux événements sociaux et réagissent à tout ce qui se passe dans leur vie, la vie de leur famille, ou dans celle de la communauté villageoise ou du pays. M. Mahfoufi (2005 : 262) attribue le chant aux femmes, c'est lui qui dit que le chant villageois est l'affaire des femmes : « la majeure partie des genres musicaux sont l'apanage exclusif des femmes. Pourtant, l'homme est très souvent le centre d'intérêt des louanges véhiculées par les multiples chants villageois féminins ». Les poésies chantées que nous étudierons composent un genre féminin villageois où le corps est traité dans une intimité féminine qui survient spontanément dans une circonstance de la vie locale qui le détermine. Brièvement aussi, nous dirons que le corpus est un bon exemple d'une poésie lyrique. Et son lyrisme ne se perd pas dans la révélation de l'être en mal d'admiration de son moi propre. Il dit la continuité de la rêverie des récitantes qui transposent une imagination vive dans le corps et par conséquent, facilitent l'évocation à l'appui de chaque sensation en les donnant

¹ Le choix des pièces qui composent le corpus de poésie et de chants féminins a été opéré dans un double souci générique et géographique : présenter et analyser des textes de chants et de poésies du corps exécutés dans le Djurdjura, représentatifs du milieu kabyle où ont été enregistrées des femmes. Cette région montagneuse en pleine mutation et éclosion économique, sociale et culturelle, a toujours constitué le terroir de l'expression orale, voire de la poésie et de la chanson. Nous avons supposé, au début de notre recherche, que la poésie du corps pouvait manquer. Mais la réalité est autre car bon nombre de poésies et de chansons paraissent plutôt porteuses de symbolisation du corps. La densité poétique, l'opportunité de la production et de leur exécution, nous ont incitée à recueillir des chants et des poésies variés et anonymes. L'échantillon sélectionné est collecté en majorité dans la grande Kabylie. Nos informatrices ne sont pas nombreuses. Leur âge varie de 40 à 76, voire plus. Généralement, lors de nos déplacements, une seule personne se portait volontaire pour nous réciter ces poésies chantées, d'autres femmes (pour des raisons de pudeur) se contentaient d'écouter. La collecte n'a pas été facile, pour différentes raisons dont les résistances culturelles relatives au sexe (Kherdouci, 2007). Toutefois, des variantes existent, des textes peuvent être publiés, l'essentiel c'est que nous, nous les avons collectés sur le terrain et nous ne faisons que de l'ethnolittérature et non de la philologie des autres publications, encore moins une édition critique du texte.

comme une esthétique facile à émouvoir, et comme un enchantement de la vie. Elles confient à leur mémoire l'image qui rend l'écho de la nature existant en elles et hors d'elles.

Le corps est central dans le texte féminin. Il intègre l'espace textuel en même temps que celui de la vie sociale. Et l'imaginaire féminin le mène vers d'autres déterminations. On peut dire que l'esprit des femmes qui chantent le corps les met en doute par leur façon de se représenter le corps, les siens, celui des autres et le corps social. La réalité du corps dans le corpus ne ressemble en rien à l'image qu'on veut lui donner. Il faut dire que la société continue à fonctionner sur un modèle figé sur le corps. Et le sujet continue d'être tabou.

Dans le corpus, nous constatons l'intensité des liens unissant la personne, le sujet et le corps. Nous verrons comment les femmes construisent leurs multiples figures par les fantasmes d'être du désir contre une pratique de déssexualisation procédée par la société. Le mal dont souffre le corps, celui que lui provoque la société, les femmes récitant du texte le prennent en charge et le transfigurent. Elles lui offrent une place prépondérante avec le concours de la poétique. Les différentes dimensions du corps sont pensées (physique, physiologique, perceptif, mental, rêvé) et les différents états de la conscience sociale aussi. Le corps se donne à voir au gré des vers, dans un rapport au monde inédit. Sans être initiées à la littérature, les femmes se livrent à une véritable narration poétique du corps. Elles font de leur poésie une parole critique. Les poèmes se suivent dans une thématique qui répond à une construction mettant en scène le corps souffrant, hésitant mais en relation avec le monde, avec l'autre. Plusieurs fonctions s'articulent dans la présentation féminine du corps pour s'inscrire dans un nouvel ordre : celui du poétique et du renversement.

Dans la constellation féminine du corps, on trouve à la fois un univers anthropologique où l'indication des lieux corporels a une efficacité fonctionnelle. Ce sont des points qui rappellent le corps anthropologique. Il est question de l'ouverture par le corps de l'être au monde et de son existence. Nous observons dans le texte, un mouvement, de la tête au pied, du bras, de la main aux cheveux, en passant par la verge, le cœur et le foie. Et voilà une façon de faire entrer le récepteur de la poésie chantée dans un univers du corps dynamique dont la représentation est séquentielle. La thématique développée sur le corps éclaire une configuration topographique du corps. Ce dernier, les femmes ne réduisent pas son état à la seule activité et sensibilité de ses lieux. Elles initient également à la richesse de leur texte sur le plan culturel, social et poétique. Donc l'univers poétique, qui s'affirme dans la création d'une œuvre, suppose l'image, le symbole mais aussi un corps libidinal et phénoménologique vivant.

Les femmes chantent les possibles. Elles développent pour ce faire un certain nombre de thèmes.

Dans le thème de la sexualité et de l'érotisme, des images permettent d'aborder le secret de l'âme et son rêve de légèreté. Des textes renvoient aux liens (plus légers) où sensualité et plaisir s'illustrent par l'intégration de la nature. La femme se fait davantage désirer, ne se soumet pas facilement aux désirs de l'homme. Tantôt elle offre une partie de son corps (la bouche), mais plus rarement elle accepte de se donner complètement (le vagin) :

*Ddua şubbey s asif
Ufi lar iğehmam
Mi eedda ad t-id-kkse
Inna: ağu ay aħmam
Taqemmuct ar d-ak-ıteşke
Taħeççunt ad-d-yeli tlam*

Cette semaine je suis allé à la rivière
Je suis allé trouver ma chérie dans son nid
Quand j'ai voulu l'êtreindre
Elle m'a dit : attends mon pigeon
Ma bouche je vais te la donner
Quant à mon sexe tu l'auras cette nuit

La femme n'éloigne pas l'homme mais elle l'associe à sa joie par le plaisir des images qui renvoient à un imaginaire propre où l'émancipation de son âme, de son esprit a lieu. La femme s'épanouit sexuellement car ses plaisirs sont assouvis et ses ardeurs calmées. Tel est le cas du texte suivant :

*Ad yeřem řebbi eli-inu
Yernu inebgi yensan
İsselxes tabukemmact
Tura rekden iyessan*

Que Dieu protège mon fils Ali
Avec l'invité qui a passé la nuit
Il me fit jouir
Et calma toutes mes ardeurs

Le passage du désir violent nécessaire à l'aspect destructeur de celui-ci par les normes, la morale. La femme rappelle en même temps la brutalité masculine qui s'observe même dans l'acte sexuel. Elle évoque aussi la sévérité de la société qui irait jusqu'à la marginaliser, voire l'éliminer :

*İmi d tufa n yedmaren
D unerfad idaen
A d-issel baba yen-iyi*

Hélas tu veux toucher mes seins
Et écarter mes cuisses
Si mon père découvre cela il me tuera

Mais l'obstacle de la société peut être vaincu, ses limites peuvent être franchies grâce à la poésie chantée, qui transforme le monde en le déliant.

Le corps, le plaisir, sont recherchés par la femme et l'homme qui disent leur rencontre secrète. Ils auraient compris tout le désordre qui règne dans leur vie mais leur rêverie les pousse à tenter l'aventure. Celle-ci, inventée par le poème dans le but d'apaiser l'âme et l'esprit, invite par l'imagination, le corps à se manifester et essayer d'obtenir des rendez-vous et de créer des situations de rencontre où l'émotion serait grandiose. La transgression est vécue sur un plan sensuel, imaginaire.

Dans le thème de la quête d'un compagnon, la rencontre, quoique précaire, souligne la fin du mystère du monde où le corps est étrange mais libéré grâce à la tonalité fervente du mot. L'esprit se mêle au poème pour dire le désir qui est profondément enraciné dans le secret de l'être voulant s'exalter par les retrouvailles dans le lit *usu*, au clair de lune *tiziri* ou au moment voulu *tthu* « l'après-midi ». La secrète intimité des amants est objectivée par le désir noué à l'espoir, au rêve, à l'idéal qu'illustrent les images du corps beau, mince, de la démarche fière ou des seins fermes qui ressemblent aux figues :

*Tdehr-iyi mi tub s acercu
S tneřxa i tebda tikli
Tibbucin d abaku
Leeyun d azerzu
A weltma ebbu efk-iyi*

Je l'ai rencontrée à la source
Sa démarche était fière
Ses seins ressemblent aux figues
Ses sourcils à un vol d'étourneaux
Ma chérie donne-toi à moi

*Tenna-yas**

Elle

Ru ar hu

Reviens dans l'après-midi

Ak gerze lumur

Je te rendrai heureux

Ula d nek tehwiḍ-iyi

Car moi aussi tu me plais

Mais les femmes qui évoquent dans leurs textes l'amour, le corps et le rêve, font passer aussi le réel dans un autre ordre : celui du poème qui le transforme. C'est dans les vers qu'elles pressentent la vérité du monde. Elles désignent la vie et la société par des situations, des expériences subies ou imposées. Dans le thème du mariage par exemple, elles se penchent sur l'angoisse, la solitude, la douleur et l'amertume que provoque une union forcée. Le texte progresse à partir d'interrogations sur la conception sociale du mariage. Il évoque une expérience vécue. Les femmes donnent des précisions à propos des vieux maladroits, qui ne savent même pas embrasser leurs jeunes épouses. Elles signalent le décalage d'attitudes en amour entre la femme qui souhaite être satisfaite et les hommes qu'on lui choisit, lesquels ne font que jouer aux mâles.

Tout semble tourner autour du réel et de l'onirique. La femme dénonce le monde social qu'elle rapproche de ses souhaits, comme dans le rêve où elle veut prendre sa revanche en s'enfuyant et en se remarquant avec un beau jeune homme.

Evoquant la nuit de noces, les mots ne suggèrent plus le rituel codifié par la tradition ou le sens de l'honneur comme principal élément explicatif des rapports nuit de noces/virginité, virilité/virginité. La femme voit plutôt en cette nuit de la première rencontre, une piste vers le bonheur et le plaisir ineffable : *sseḍ-ik d win-inu, assagi ad yecbeḥ wusu* « ton bonheur est aussi le mien, aujourd'hui le lit va nous réunir dans le plaisir ». Elle est une découverte mutuelle du corps et l'expression de l'amour partagé et sincère. Enfin, cette nuit est une situation où il ne faut jamais se comporter brutalement. L'homme doit être prudent car cette nuit-là, il n'a pas droit à l'erreur : son honneur d'homme en dépend ; quant à l'épouse, elle doit prouver sa virginité. La pratique de la nuit de noces est caractéristique de la société rurale et ne connaît pas de rupture tant qu'elle est encore imprégnée de l'idéal communautaire et de la morale de l'honneur (Adel, 1998 : 9). La densité des mots peut éclater sous formes de joutes oratoires qui accuseraient un langage plus extrême.

Dans les thèmes de séduction, de fantasme, de rêve et de beauté, la poésie devient une sorte de passage ouvert de la crainte à l'espoir. Dans les textes traitant de ces deux thèmes, l'esprit se laisse mener dans des paysages intérieurs-externes. L'homme et la femme ne trouvent aucune difficulté à évoquer leur envie de se retrouver ensemble. Dans un des exemples, l'homme raconte son amourette. Rien qu'à l'idée de se rappeler une certaine Tassadit, il en perd la tête. Et son état émotionnel se traduit dans le spectacle de la chéchia qui tombe devant l'assemblée du village et qui fait connaître, à tous, la vérité de son amour. Les sentiments ne se trahissent pas, les choses sont dites sans aucune hésitation ni honte. Le trouble

* *Tenna-yas* et *Yenna-yas* : littéralement se traduisent par « elle lui a dit » et « il lui a dit ». Nous préférons dans l'adaptation du texte en français mettre *Elle* et *Lui*.

disparaît, la joie, le rêve prennent place dans le rêve de la rencontre érotique du corps : *A wi t-yufan di tger tilt* « Ah ! heureux qui la prendra sur un tapis ».

C'est souvent sous la forme du monologue que l'on raconte ses rêves et fantasmes et que l'on confie ses sentiments. Dans la plupart des textes, l'évocation de la beauté est une consolation à cette terrible envie de parler du corps, d'apaiser le cœur. Dans la poésie chantée, les femmes récitantes s'abritent contre les interdits pour protéger le corps de la mort. Ce corps, au moins à l'intérieur du chant, des vers et des mots, exprime le mystère et l'unité du monde, parfois, il exerce un poids sur la personne qui le porte. Dans l'un des textes, la femme s'en montre mécontente :

<i>Ay aeun amzabi</i>	Sexe radin
<i>Yersan ibiri</i>	Qui te couvre le chef
<i>Ye ba ad yual d acayci</i>	Et veut se faire désirer

Dans d'autres textes, il est admiré parce qu'il révèle un bien meuble, une richesse pour le mari, la famille. Il est rêvé mais parfois, il est l'objet d'une joute entre l'homme et la femme où c'est l'homme qui est laid *udem ue rrus* «visage niais », c'est le sexe de l'un et de l'autre qui est dénigré.

Sur les pièces englobant le thème de la plainte et de la lamentation, certaines soulignent la souffrance de la femme due à l'absence de l'homme. Dans un seul texte, l'homme s'interroge sur la cause du changement pendant que la femme l'accuse et le tient comme responsable de cette perte de beauté. Dans d'autres textes, la parole de l'homme donne à voir (par un langage accusateur) diverses autres images où lui-même est lésé parce que ni la vie, ni la nature ou le bienfaiteur ne l'ont pourvu d'une femme, de son corps, d'un lit ou d'un abri.

Le corpus évoque également le corps à travers le thème de l'infidélité. Cette dernière est exprimée aussi bien par la femme que par l'homme. Les textes où l'homme s'exprime le représentent comme un être crédule mais revanchard. Il est abandonné, non satisfait par les femmes d'aujourd'hui qui ont changé. Naïf, il est trahi par les veuves qui ont plusieurs autres relations dont il n'est pas au courant. L'image du corps intervient dans les trois vers d'un texte où l'homme se rend compte que la femme avec laquelle il entretient des relations est enceinte d'un autre :

<i>Zi aqcic deg uæbbud-is</i>	Elle est enceinte
<i>Yekkat s ammas-is</i>	Son enfant remue déjà dans son ventre
<i>Tiyita terz' ala eli.</i>	Ali qui a pris la nouvelle comme un coup de poing Il s'est dit me voilà cocu

Dans un autre texte, l'homme est prêt à se sacrifier pour son amante à la « cuisse affolante », mais celle-ci le trahit en se mariant avec un vieux. Et c'est la pire des choses qui puisse lui arriver. Enfin, l'homme blasphème en maudissant la beauté de la fille (la perdrix) jeune et jolie, qu'il a apprivoisée et qu'il croyait vertueuse et fidèle. Il lui offrait tout ce que son cœur aimait, hélas, elle l'a trahi :

<i>Rebbe-d tasekkurt t-tykyist</i>	J'ai apprivoisé une perdrix vertueuse
<i>T-imeggelt n rric</i>	Jeune et jolie
<i>Kee-as ayen iemmel wul-is</i>	Je lui ai dispensé tout ce que son cœur aimait

La poésie féminine anonyme kabyle : thématique(s) corporelle(s)

<i>Lmakla-yis d absis</i>	Elle se nourrit de millet
<i>Tisit-is d aman n zzhe</i>	Et boit de l'eau de rose
<i>Neṭtat ibeddel wul-is</i>	Mais son cœur a changé
<i>Inxel bu zzin-is</i>	Maudite soit sa beauté
<i>Nsellem akw di kra nexta</i>	Je renie tous mes engagements

L'imaginaire de l'homme et de la femme s'exprime rarement en termes d'ordre et de cohésion. Le poète ne retrouve presque pas la paix puisqu'il se voit commandé par les défauts que le verbe cherche à dévoiler. Dans des poèmes chantés, l'homme et la femme entrent en contact, se lamentant mutuellement sur leur sort de personnes trahies. Dans l'un des textes, la femme envoie une chanson d'amour à son amant qui accourt la nuit pour la retrouver au lit. Les retrouvailles furent brèves, à cause de l'arrivée du mari. L'homme se sauve mais la femme (*mm leɣyun*) en subit les conséquences dramatiques. C'est en faveur de la femme que milite la chanson, en tant que victime d'actions non conformes aux attentes de la société :

<i>Ay izli d uzen taɣzizt</i>	Cette invitation à l'amour que m'a envoyé ma bien-aimée
<i>Ger lmareb d lɛica</i>	Au crépuscule
<i>Ṭfe deg-wuzzal ue</i>	J'ai pris mes armes et suis parti
<i>S tmezɣant akw d llemca</i>	Avec mon pistolet et mon épée à double tranchant
<i>Yenna-yas</i>	Lui
<i>Iwde er tlemmast bb-wefrag</i>	J'arrive dans la cour
<i>Tebda-vid s rrcid am yemma</i>	Ma bien-aimée me fait la morale comme fera ma mère
<i>Tenna-yas</i>	Elle
<i>Anne a llabel textliḍ</i>	Fou que tu es
<i>Keč d-iuen deg-waḍan-a</i>	Pourquoi viens-tu de nuit
<i>Inna-yas</i>	Lui
<i>Necrek talaba nees</i>	Nous étions couchés ensemble
<i>Nesla i wergaz ataya</i>	Quand nous avons entendu le pas d'un homme
<i>Nemedwaq-ed er tebburt</i>	Nous avons couru à la porte
<i>Ife-ṭ a medden lxeffa</i>	Mes amis j'ai été plus rapide qu'elle
<i>Inna-yas</i>	Lui
<i>Tajmaɛit emmed-iyi sslam</i>	Gens du village compatissez à ma détresse
<i>Mi d menɛe seg mi n tlafsa</i>	Si j'ai échappé à un bel esclandre
<i>Iyi-aḍen d mm leɣyun</i>	Que j'ai de peine d'avoir abandonné ma belle
<i>I d-ḡgi deg yir ala</i>	Dans une situation si délicate

Dans un autre texte, s'ouvre une joute où la femme accuse l'homme de vouloir la trahir et l'homme se justifie et se décharge de toute responsabilité. Il insiste sur le fait que son comportement et son attachement à elle sont constants, à aucun

moment, il ne s'est intéressé à d'autres femmes. Il refuse que l'amante le prenne pour un idiot parce qu'il est bien quelqu'un d'avisé :

<i>Ima wzal ima uqeqa</i>	Par cet après-midi torride
<i>Abrid yewağ amsafer</i>	Les routes sont vides de voyageurs
<i>Ileman eebban uen</i>	La lourde caravane est partie
<i>Mi ðallen Tizi əmer</i>	A franchi Tizi Amer
<i>I weqcic ebbe mezzi</i>	Et ce garçon que je connais depuis qu'il est petit
<i>Taewint-is teba a ʃakwer</i>	Pour tout remerciement, il veut me tromper
<i>Inna-yas</i>	Lui
<i>ʃxilem a əezza ʃxilem</i>	Je t'en prie chérie je t'en prie
<i>Ur d-iyi kkat di leməun</i>	Ne me fais pas la morale
<i>Inna-yas</i>	Lui
<i>Dadda-m d lbaz</i>	Ton homme est avisé
<i>Ur d am illi d bu qelmun</i>	Il n'est point idiot
<i>Wa teqwa yada n tsekwrin</i>	Ce ne sont point les femmes qui manquent
<i>Kul taddart degs sut leəyun.</i>	Dans chaque village il y en a de belles

La femme assimile l'infidélité au vol et l'homme l'indique par l'image de la chasse. Cette proximité de l'être et du cosmos et toutes ces tournures montrent que la chanson est mise en relation avec un passage descriptif, mystérieux mais intime où le temps, le lieu, l'éternité et l'intérieur se rencontrent. L'homme reproche à la femme de le malmenier et de le trahir, et la femme l'accuse à son tour. Elle lui rappelle que l'honneur, s'il est atteint, nul ne peut le restaurer et que le mal qui est fait dure toujours :

<i>Inna-yas</i>	Lui
<i>Anne a ssehma n leraq</i>	A cause de toi qui m'a envoûté
<i>Tsexarđ-iyi lmitaq</i>	J'ai perdu ma chasteté
<i>Teskerđ-iyi mebla ayfa</i>	Maintenant je suis seul et sans compagnie
<i>Tenna-yas</i>	Elle
<i>Lukan wer ikki lexdee</i>	Je crains que tu ne me trompes
<i>Kul yum d aceggeε</i>	Toi qui m'envoyais des messages d'amour
<i>Kul yiwen iđebber ixef-ins</i>	Chacun n'en fait qu'à sa tête
<i>Mai d asar at-nəğε</i>	Pourtant l'honneur n'est pas comme un bâton que je pourrais tailler à loisir
<i>Di tezgi at-wenεε</i>	Si je le perds dans la forêt
<i>Ad afe lmetl-ines</i>	J'en trouverai toujours un semblable
<i>Wa d nnif mara yebleε</i>	L'honneur quand il est atteint
<i>Iaεb i weqqεε</i>	On ne peut le restaurer
<i>S ul ibeεd ellu-ines.</i>	Une fois fait le mal dure toujours

Dans tout ce paysage, on note un retour aux origines et au sacré (qu'incarne le code de l'honneur) et l'intériorité de celui-ci par rapport à l'être qui doit en prendre soin. L'évocation de la nature insiste sur l'expressivité du rêve et la solennité de l'imaginaire féminin.

Dans les textes où la femme pour parler de l'infidélité, elle nous relate des séquences de perfidies qui déshonorent la femme abandonnée, trahie par le bien-aimé. La trahison est variée mais indique souvent l'inconscience de l'homme quant à la mauvaise réputation qu'il fait à la femme. Celle-ci se lamente sur son sort afin de surmonter la situation de rejet qu'elle subit. Certains textes soulignent l'amour trompeur, les beaux parleurs ; d'autres, la mauvaise réputation souvent causée par le qu'en-dira-t-on. Parfois la femme aimerait bien se venger de l'homme. Dans d'autres cas, elle le conseille et souvent elle le culpabilise. Non satisfaite de sa vie conjugale, elle reproche sa perfidie à l'homme qui cherche ses plaisirs ailleurs :

*Ggulle yeggul wul-iw
Rni di lgame n Buja
Wi k-yennan ad iyi-taēd
Ad tualēd di lēwqa
Teṭṭaēd awal n baba-k
Yeḍḍeben fella-k
Ik-yemlan iḍes ef lbua*

J'ai juré fidélité mon cœur en a fait de même
A la mosquée de Boujha
Qui t'a forcé à m'épouser
Puisque tu sembles le regretter
Tu te soumets à ton père
Lui qui te donne des ordres depuis toujours
Est-ce lui aussi qui t'a suggéré de chercher tes
plaisirs ailleurs

De tels textes sont à considérer pour connaître les visées de l'imaginaire féminin. Celui-ci nous montre que l'être et le corps ne vivent pas sans souffrir. Les femmes récitant nous proposent une autre image dans le thème du déshonneur. L'homme déshonore la femme et l'abandonne. Déshonorer une personne est aussi une atteinte à la communauté. Dans l'exemple suivant, une femme monologue en évoquant sa situation d'abandonnée. Mais l'homme qui s'en est rendu coupable s'est aussi moqué de toute la tribu des Aït Yahia :

*A yemma a tin d-iyi-ḍran
Mi bbwī abrid n tala
Ma ki-d ugade imawlan
Ma ssusme ur ffire ara*

*Saa di eli bu qeḍran
Iyi-kksen ɛeryan
Yeḍa ef drum n At Yaya*

Mère si tu savais ce qui m'est arrivé
En route vers la fontaine
Si je parle j'ai peur des miens
Si je me tais
Au moins je ne mens pas
Tout est de la faute d'Ali le vendeur de goudron
Il m'a déshabillée
Et a sali l'honneur des Aït Yahia

La discrétion et la pudeur prennent place dans les textes. Dans la société, la femme ne doit pas attirer l'attention sur l'impuissance de son mari. Personne n'adhérera à sa souffrance, car on la prendrait pour responsable d'une telle situation. A l'exception des trois textes où est évoqué le mot *ahawi* pour désigner l'impuissant, la femme fait part de son malheur avec des tours déplaisants pour elle mais non choquants pour la société. Elle est obligée d'inventer des scènes de ménage pour rendre compte de sa vie conjugale, comme lorsque dans ce texte, l'homme brutal se jette sur elle pour l'étreindre, alors qu'il est impuissant. Il n'arrivera jamais à la faire jouir.

<i>Stefir Llah a ʔebbi</i>	Pardonne-moi mon Dieu
<i>Mara d-ihubb s laya</i>	Lorsqu'il se jette sur moi comme un fou
<i>Uglañ-is d iberkanen</i>	Ses dents sont toutes pourries
<i>S tazabt iy-id-iluæa</i>	C'est en arabe qu'il me parle
<i>Acu d wwiq d aewin-ik</i>	Qu'as-tu donc à m'offrir
<i>A winna tcedha ddenya</i>	Toi l'impuissant

Elle est obligée de le supporter comme le joug que supporte le bœuf.

<i>Yesrugmet uæejmi</i>	Le bœuf beugle
<i>Deg wannar n At Yiraten</i>	Dans le champ des Aït Iraten
<i>D acu i-gcekklen tamgar-is</i>	Pourquoi se plaint-il
<i>D lamæun i-gezzayen</i>	C'est le joug qui lui pèse
<i>Taqcict ma tebra i wallen-is</i>	De même la fille baisse les yeux
<i>D argaz-is i-gmezziyen.</i>	Parce que son mari est impuissant

La femme, dans le texte ci-dessous, se soumet à Dieu qu'elle croit responsable de son sort :

<i>Cnaen-iyi medden ur i</i>	Les gens ricanent et pourtant je n'y suis pour rien
<i>Keč a ʔebbi i d lealem</i>	Toi seul mon Dieu tu connais la cause de ma souffrance

Et dans un autre texte, elle en vient même à rejeter la faute sur elle :

<i>Ccah degk ay ixef-inu</i>	C'est bien fait pour toi
<i>Ccah awer d ualed.</i>	Tu l'as cherché maintenant tais-toi

Même si l'exil a été (plus ou moins) privilégié dans le champ d'investigation, il n'en affecte pas moins l'imaginaire du texte. Les hommes ont été les premiers à quitter le pays à la suite des différentes ruptures et de l'éclatement de l'ordre social traditionnel engendré par l'interventionnisme français en Algérie. Toute l'existence de l'exilé et tous les contrastes qui rapprochaient ou opposaient le pays *tamurt* et l'exil *lyerba* ont été traduits dans des textes chantés masculins.

Cette inhumaine coupure du pays ombilical s'exprime dans les chants, par le désespoir, certes, mais aussi, par la volonté de retrouver le rythme des saisons, l'odeur automnale de la terre, du bétail, ce lieu où la vieillesse et la mort ne font pas peur. Toute l'esthétique de la sensibilité est façonnée dans les métaphores de la sublimation. Duo fondamental, le chant de l'exil, des rives d'appels, de l'exhortation au retour, construit ce royaume de l'attente où tout se virtualise, jusqu'aux voix qui l'habitent (Mokhtari, 2001 : 49).

Mais la femme aussi a eu sa part. Elle n'a pas quitté le pays mais sa voix témoigne de son déchirement. C'est la « femme-natale »* qui relate à son tour l'histoire de l'émigration préméditée par « l'homme-vacant »* parti gagner sa vie, loin du village. Les textes que nous avons classés (dans le corpus) sous le thème de l'exil convoient des états d'âme féminins qui convoquent le corps. Un seul texte indique un duo un peu particulier. Ce ne sont plus les appels-réponses, dont parle R.

* Expression empruntée à Mokhtari (*ibid.* : 83).

Mokhtari, entre la femme-natale et l'homme-vacant qui se construisent dans la chanson médiatisée, où l'image de la femme est, tout en attente et en patience. L'homme également est obligé de se résigner, forcé à se désunir de la femme aimée que l'on marie, en son absence. Sa patience, à lui, et sa résignation peuvent dériver en la vengeance contre son sort et envers ceux qui en décident (les parents). Ce qui caractérise la séparation forcée, ce sont les comptes rendus des situations décrites dans les mélodies et les paroles imaginaires soulignant l'amour inassouvi.

Le texte suivant est un dialogue entre l'homme et sa bien-aimée, entre deux voix protagonistes. Il commence par la lettre que la femme écrit au bien-aimé qui est en France. Elle veut qu'il revienne car il ne doit pas subir les affres de l'exil. Il a laissé une place vide et le lit froid. L'homme répond en fantasmant sur la beauté de la femme aimée, au corps pur, éternelle vierge qui lui échappe. On l'a mariée. L'homme n'exhorte pas la femme à se résigner, à attendre son retour et les jours meilleurs, comme dans la chanson médiatisée. Il exprime au contraire son amertume vis-à-vis de la tradition, de ceux qui ont sacrifié son amour, pour lequel il a gagé tous ses biens.

<i>A yemma uri tabaṭ</i>	Mère j'ai écrit une lettre
<i>yer fansa er lqahwa</i>	Que j'ai envoyée au café en France
<i>S ddaw n tfaant</i>	Sous la vigne
<i>Inna-as i gma a d-yas</i>	Dis à mon bien-aimé de rentrer chez nous
<i>Tebḍ-ed leïd tameqrant</i>	Car l'Aïd approche
<i>Yenna-yas</i>	Lui
<i>Timeremt n lerir</i>	Ton corps pur est une soie
<i>Tazegzawt n tčuḍaḍ</i>	Aux merveilleuses traînes bleues
<i>Yewt-iṭ waḍu iqelb-iṭ</i>	Que le vent a jetée au sol et souillée
<i>Yeef-i ufus azelmaḍ</i>	Moi je l'ai rattrapée de la main gauche
<i>Tenna-yas</i>	Elle
<i>Iaḍ-iyi wuzyin n gma</i>	Mon aimé tu me fais de la peine
<i>Yeḡḡa-d usu d asemmaḍ</i>	Car notre lit est froid
<i>Ay aneznaz yekkatn</i>	Ô voici que la pluie tombe
<i>Aqla di tregwa nefɛs i</i>	Tous nos espoirs fondent comme neige dans les rigoles
<i>Rsi taqendurt n ccac</i>	J'ai mis pour toi ma plus belle robe
<i>Tinna ur d-bbwi tersi</i>	Celle qui est sans accroc comme l'est ma virginité
<i>Yenna-yas</i>	Lui
<i>Taqemmuct d lwiz awra</i>	Ta bouche est un bijou en or
<i>Tibbucin d lmandari</i>	Et tes seins des mandarines juteuses
<i>Fellam i rehne lerus</i>	Pour toi j'ai gagé mes biens
<i>Rni abernus</i>	Et mon burnous

<i>Lella-yiw d kemmini</i>	Ma seule richesse c'est toi
<i>Yenna-yas</i>	Lui
<i>A taqcict a tamecut</i>	Ô ma petite ô ma chérie
<i>A tin i d-iebba ufus-iw</i>	Toi que je chéris depuis toujours
<i>Lukan d lmut i temmut</i>	Si tu étais morte
<i>Rebbi a k-iebbar ay ul-iw</i>	Je me serais résigné et Dieu m'accorderait patience
<i>Imi d wa i tu</i>	Mais te voici engagée ailleurs
<i>Ad na seg mawlan-iw</i>	La rage me prend et l'envie de tuer mes parents

Dans d'autres textes, le dialogue n'est pas apparent. La femme interpelle l'homme et raconte sa détresse et son désespoir suite à la trahison. Il n'a pas tenu à ses promesses. Son corps souffre. La femme fait part de son angoisse en l'absence de l'homme qui faisait son bonheur. La récitante du texte s'implique en parlant à la première personne du singulier. S'adressant à sa chevillière, elle projette sa passion sur ce bijou et s'exhorte à vaincre l'exil masculin par l'attente ou par la résignation. C'est le cas dans le texte suivant :

<i>Ay axelxal bu tsaruṭ</i>	Ô toi mon bracelet précieux
<i>Isien i taddart lwil</i>	Toi qui fais l'envie de tout le village
<i>Win i k-yetṭhuzzun iu</i>	Celui qui possède ta clé est parti
<i>Ataka di lpari</i>	Il est à Paris
<i>Ma yusa-d yezha wul-iw</i>	S'il revient tu seras heureuse
<i>Ma yeqqim yif-it Rebbi</i>	Sinon il faudra te résigner

Parfois, elle décrit le drame de la séparation forcée qui intervient effectivement dans la réalité d'autres femmes, que des infidélités prévisibles de l'homme exilé et l'absence obligent à se plaindre. La récitante suggère ainsi des prénoms pour rendre compte de la douleur de toutes celles qui vivent le mal et la frustration au pays natal :

<i>Ay axelxal bu tsaruṭ</i>	Ô toi ma chevillière à clef
<i>Wa k-ihuzzen iḍ-agi</i>	Dis-moi qui va te distraire ce soir
<i>Aqçic aceban iu</i>	Ton chéri est parti
<i>Imensi-yis di lpari</i>	Il dîne à Paris
<i>Tekker wedya ad d-tessu</i>	Ouerdia s'est levée pour faire le lit
<i>Terra-ṭ i lwaæl imei</i>	Et s'est mise à pleurer

Si l'homme vit réellement l'exil, la femme le vit intérieurement. Il s'agit de la « fissure psychoaffective de l'amour refoulé » (*ibid.* : 41) duquel, dirait R. Mokhtari, les chanteurs masculins comme El Hasnaoui tirent substance et consistance. Mais la femme ne s'interdit pas d'en faire part : elle fait fi de tout interdit et s'exprime sur la vie sentimentale en exprimant les fantasmes, en images et en prenant à témoin les choses qui les symbolisent comme ici la chevillière qu'elle présente comme le symbole de l'amour. L'action de bercer ou de distraire le bracelet est à la fois une magnifique métonymie et une réponse sublimée à l'absence de l'aimé qu'elle rend puissant par le seul objet qui la rattache à elle. Même si l'homme trompe sa femme avec une femme occasionnelle (l'occidentale *tarumit*), la première ne le renie jamais. Pour combler son vide affectif, elle

continue à l'attendre². Dans le corpus étudié, la condition de la femme est restituée dans sa réalité psychoaffective par les appels passionnels que la femme adresse par l'intermédiaire des lettres ou de messagers ailés (les oiseaux). Et dans le contexte de l'amour sublimé, manquant, elle inscrit le corps et sa vision subjective. La femme envoie une lettre au bien-aimé qu'elle attend mais en vain :

<i>Uri-as tabaṭ teu</i>	Je lui ai écrit une longue lettre
<i>Kere-as lehdu</i>	J'en ai trop dit
<i>Waqila izad ef qena</i>	J'y ai mis cent kilos de paroles
<i>Aqliyi cbi asennu</i>	Moi qui suis maigre comme un clou
<i>Cabe t-taqrurt</i>	Jeune je suis déjà vieille
<i>Aqciw wukud nemεace</i>	A cause de ce garçon que j'ai dans la peau et que j'attends

Point de tabou, point de pudeur, la voix de la femme se dénude dans son langage. La femme envoie un messenger ailé pour rappeler à l'homme qu'elle est éprise de lui et impatiente de le revoir. Elle lui écrit. La femme introduit implicitement son désir de sexe avec l'homme exilé à Paris.

<i>A ir ma d-ak arru</i>	Oiseau si je lui écrivais
<i>Ad ak-arū abiduḥ</i>	Je lui écrirais des tonnes
<i>Anida k-uzne tersed</i>	Et tu t'écraserais là où je t'envoie
<i>yer ḥtari er llu</i>	Sur le sol de Paris
<i>Ina-s i Ḥmed bu leεyun</i>	Dis seulement à Ahmed au beau visage que
<i>Lguher sebbed-as aclu</i>	Djouher a envie de faire se dresser ton membre

A trop vouloir dire et faire part de ses désirs, de ses obsessions, elle choisit le mot récipient *abiduḥ* pour indiquer la qualité des paroles qu'elle pourrait émettre et envoyer à son bien-aimé au beau visage (Ahmed aux beaux sourcils) *bu leεyun* qui est à Paris, pour lui faire part de son émotion et de son désir de sexe. La femme aurait utilisé le mot *acellul* (pénis) pour mieux se faire comprendre mais, pour la rime et pour l'équilibre des vers, elle utilise le mot *acluḥ* (vieux burnous). Mais c'est surtout un moyen détourné pour se tirer d'embarras et ne pas être trop explicite.

Enfin, l'union sexuelle entre l'homme et la femme se fait beaucoup entendre dans les textes féminins sur l'exil. Sans aucune nuance, les récitantes transmettent leurs sentiments, leurs désirs, comme dans ce texte :

<i>D emdan ad nzzeb anebber</i>	Le carême approche et nous en faisons les préparatifs
<i>Tilawin ellint s wagus s usu</i>	Les femmes se mettent au lit
<i>Ma nedder ezzif leεne</i>	Si nous vivons longtemps
<i>Yerna ar d anemzer</i>	Nous nous reverrons
<i>A neef agerru deg fus</i>	Tu tiendras dans ta main mon cigare allumé

² A ce propos, R. Mokhtari (*ibid.* : 40) écrit : « à l'amour inassouvi d'une féminité sans réalité spatio-temporelle s'oppose le corps-plaisir de tarumit, forme frustrée du premier, fait de patience, de sacrifice, de dévouement, d'attente, de sevrage dont la passion d'amour est toujours protégée dans un futur indéterminé. L'image idyllique de la femme natale, idéalisée à l'extrême, exhortée à vaincre l'exil masculin par l'attente, répond en fait à l'imaginaire de tout émigré coupé de sa famille ».

Pendant le carême, on doit se priver, non seulement de nourriture mais de toute réjouissance sexuelle. Mais le soir (après la rupture du jeûne) les rapports sexuels sont permis. Dans le texte, le carême est un heureux événement pour les femmes qui font les préparatifs et se mettent au lit en se délestant de leurs habits. En attendant, elles souhaitent le retour des hommes absents lesquels, dès leur retour au pays, les combleront. Elles seront incendiées par leurs « cigares enflammés ». *agu* « ceinture » souligne le corps, en même temps que les pulsions, fantasmes et la patience féminine, et cigare (*agerru deg fus*), l'amour assouvi, le feu et le désir satisfaits. Magnifique métonymie du désir sexuel partagé et de la souffrance sublimée par l'imaginaire et la création esthétique.

Les femmes récitantes font une place même aux personnes agitées, qui ressemblent au Diable, jamais content et que Dieu fait sortir du paradis. Le corps est représenté par les paupières maquillées de Satan :

<i>Ccian bu yrgel yesbe</i>	Une sorte de Satan aux paupières maquillées
<i>Tu-it di lgenet imettee</i>	Prosperait au paradis
<i>Ayetarriq alammî t-iffé</i>	Elle y fit tant de remous qu'à la fin elle dut en sortir

Le corps donne lieu ici à une sorte de fantastique par lequel il échappe à la fatalité de l'être jeté au monde pour souffrir. Il incarne aussi le plaisir et la joie, comme dans certains textes où l'homme et la femme se divertissent sexuellement.

La mise en scène du corps s'organise également autour d'un dernier thème : la magie que nous avons déjà évoquée en détail dans la première partie de la première section de notre travail sur le corps (Kherdouci, 2007). Les femmes récitantes envisagent des actions magiques exercées sur le corps de l'homme. Le rapport du corps à ce domaine apparaît dans le désir fougueux de la femme à vouloir s'imposer en ce qui concerne sa vie sexuelle. Appliquer des potions magiques sur son corps, le corps de l'homme, envoûter celui-ci est pour elle une manière de le dominer, mais pour mieux l'attirer vers elle. Peut-être croit-elle aussi qu'elle a besoin d'une action particulière qui puisse lui assurer la libération sexuelle. Dans la totalité des textes à caractère magique la femme joint le geste à la parole. Le geste appuie la parole qui détient à elle seule un pouvoir : « les femmes et les hommes kabyles croient en la magie de la parole, car elle est un moyen de communiquer avec leur environnement humain et avec la nature. La langue formulée relève du pouvoir de l'invisible et donc du domaine religieux » (Makilam, 1999 : 11). La poésie possède un pouvoir d'agir sur le mauvais sort et le geste dans la procédure rituelle, magique, articulée seule ou animée par une parole de pouvoir, qui influe de façon bénéfique ou maléfique. En effet, elles interpellent des forces afin d'intervenir dans leur vie et celle de l'homme.

La femme accomplit des actes afin d'attirer le regard et l'attention de son mari ou des hommes en général. Comme nous le savons (dans les rites) les femmes ont recours à une série de plantes, de drogues ou d'objets pour soigner des maladies et surtout expulser le mal. Dans le cas du corps, la plante a une représentation un peu spéciale chez la femme. Elle peut servir de maquillage. La femme l'applique sur son corps pour se faire belle et attirer le regard.

La poésie féminine anonyme kabyle : thématique(s) corporelle(s)

Huke lguz i tuɛlac
Ad uri sekden warrac
Am lqayed ef lefrac

J'ai enduit ma gencive de feuille de noyer
Pour que les garçons me regardent
Comme un Caïd vautre sur son lit

La femme qui se fait belle sera l'élue du cœur des hommes et ressemble à cet individu prestigieux qu'est le Caïd. Qui ne voudrait pas d'un tel sort ?

La plante peut également servir d'appoint à la parole. Et la femme se contente de se confier à elle, comme dans le texte, où elle récite des paroles magiques en s'adressant au chêne vert qu'elle flatte en le qualifiant de Caïd, pour que son mari la désire. Elle veut être la dominante et l'homme, le dominé. Elle l'imagine dressé comme une cabane *aɛuc* faite de chêne vert et le frapperait sur le visage *axenfuc*. Le paradoxe est que souvent, c'est la femme qui est frappée et non l'homme, ici, la femme inverse les choses puisque c'est elle qui émet le souhait de frapper l'homme. Le contraire se réalise, eu égard à la perception qui se dégage de l'esprit de la femme concernant ses rapports avec l'homme et le pouvoir de la magie. La formulation poétique construit un certain accord entre elle, ses vœux et l'efficacité de la plante.

La magie a sans doute un rapport avec l'attention portée à soi. D'où l'intérêt des différentes applications des plantes sur le corps, réalisées dans le but d'être vues, comme dans la pratique du henné qu'applique la femme pour être désirée.

Sslam ɛlikum a lenni lennani
I d-ikren di tezwa n mali
Ifkan azar er lqaɛa
Dɛa-k s Rɛbbi d Nnbi
Medden teggen-k i bul
Nekk ak-gge i leqbul

Salut ô doux henné
Qui a poussé sur les terres sablonneuses
Ta racine s'enfonce dans les profondeurs de la terre
Je t'implore par Dieu et son Prophète
Les gens t'appliquent sur les tambours
Moi j'en enduis mes membres pour que l'on me désire

La densité de la formule éclate dans le rapprochement que fait la femme entre la plante qu'elle utilise, le sens qu'elle lui attribue et le but qu'elle veut atteindre. Henné, khôl, savon peuvent avoir des sens ordinaires mais pour la femme, ils sont des moyens permettant la réduction des distances sociales avec l'autre. L'objectif étant de parvenir à exister socialement. La magie et ses applications laissent percevoir la glorification de l'ego. Peu importe les conséquences qui peuvent survenir sur les autres, l'essentiel est le bien-être de soi. Dans ce texte, par exemple, elle se maquille les yeux rien que pour envoûter les hommes, les séduire et porter atteinte à ses semblables dont elle envisage sans vergogne qu'elles puissent être abandonnées par leurs maris :

Keel i myat cɛfa
Rni i myat dka
Sfɛsde i myat ma

Cent cils maquillés
Cent hommes envoûtés
Cent femmes abandonnées

Cɛfa « cils » indiquent métaphoriquement le corps de la femme, *dka* « le sexe » masculin et *ma* la femme. Le maquillage devient l'indicateur de l'affirmation de soi.

Dans d'autres textes, l'homme devient le lieu d'une expérimentation :

<i>Ssew-ak aman n tebzzi</i>	Je te fais boire mon urine
<i>I d-yekkan ger tasa d tmi</i>	Cette eau qui vient de mon intimité
<i>Ad tețarabed fellı</i>	Tu seras mon ange gardien
<i>Akken ițarab wergel ef ti</i>	Comme la paupière l'est pour l'œil

En récitant des paroles, la femme prépare une potion que constitue son urine, elle la fait boire à l'homme qu'elle désire. Ce dernier deviendra nécessairement son protecteur. Le corps est très lourdement convoqué dans ce texte : à travers l'évocation de la vessie *tabezzi* (réservoir d'urine), du foie et du « nombril » (passages et voies de l'urine) ainsi que de la paupière pour l'homme protecteur et de l'œil pour la femme protégée.

Dans ce texte encore, elle fait boire à l'homme son propre (à elle) crachat pour mieux le dominer et attirer son amour envers elle et affection vers ses parents.

<i>See i wergaz-ıw</i>	A mon époux j'ai fait boire
<i>Imetman n yedmaren-ıw</i>	Mon crachat
<i>Leqlam-ines d iles-ınu</i>	Ma langue sera sa plume
<i>Tadwaț-ines d ul-ınu</i>	Mon cœur son encrier
<i>Ad iyi-iemmel nekkini</i>	C'est moi qu'il aimera, moi
<i>Ad yernu imawlan-ıw</i>	Ainsi que mes parents

L'homme dominé par la femme deviendra une chose facilement manipulable. Grâce au crachat qui l'envoûterait, il fusionnerait avec son corps *leqlam-ines d iles-ınu* « ma langue sera sa plume » et *Tadwaț-ines d ul-ınu* « mon cœur son encrier ». Ainsi, il ne réagira qu'à ses ordres. Salive *imetman*, poitrine *ıdmaren*, langue *iles* et cœur *ul* sont les éléments magico-poétiques du texte. L'homme se gagne : il faut non seulement séduire son mari par le maquillage mais le conquérir coûte que coûte, y compris par les pouvoirs maléfiques, tant est vulnérable son statut social.

Dans l'un des textes du corpus, la femme précède son mari dans leur chambre comme un lion, se pare de scorpions et se ceint de serpents venimeux pour qu'au final il soit hanté par son amour et littéralement assiégé par elle :

<i>Kecme fellak s ț-țazim</i>	Je te précède avec fierté dans la chambre d'amour
<i>Ĥelse-d urek am yizem</i>	Vaillante comme lion
<i>Begse-d s yezrem</i>	Ceinte de serpents venimeux
<i>Xelye-d s iidem</i>	Et parée de scorpions
<i>Lemibba-ınu a k-talı</i>	Mon amour te hantera
<i>Akken tuli tmețțant bunadem</i>	Comme la mort assiège le moribond

Ainsi gagné selon ce désir ou ce fantasme, l'homme sera soumis, rendu inoffensif et, selon les lois de la magie, l'emprise de la femme sur lui sera éternelle :

<i>Ssi-as i wergaz-ıw usu s lmul</i>	A mon mari j'ai fait un lit douillet
<i>Segne-t taguni bb-wewful</i>	Je l'ai fait dormir comme un loir
<i>Rri-as taberda uerrus</i>	Je suis un cavalier qui domine sa monture
<i>Ad fellas rekbe ur țrus</i>	Et mon emprise sur lui sera éternelle

Dans le texte féminin, ce qui est observable, c'est la richesse des images et de l'imaginaire féminin. Le corps est caractérisé par un mouvement continu, il est un espace d'imagination. Lui qui a toujours constitué un tabou dans la société kabyle,

semble devenir un objet apprivoisé, que la femme récitante se garde de toute nuance péjorative. Elle imagine son corps et celui de l'homme et fait donc appel à ses rêves, ses fantasmes. Elle ouvre la voie d'une littérature, laquelle n'existe certes que dans son esprit mais dénotant de l'imaginaire de l'érudition. L'évocation du corps, impossible dans la réalité sociale kabyle, est rendue possible dans les textes féminins.

L'image n'est pas immobilisée par la peinture des états d'âme et la poésie et la désignation du corps, comme dirait J. Duvignaud « n'est jamais innocente ». L'image symbolique se transpose et évolue en fonction de l'extase corporelle dont fait part la femme dans le corpus. Ceci se lit dans la thématique qu'elle développe et que l'agencement des thèmes révèle avec toute une série d'interférences entre eux.

La voie de l'imaginaire attribue une valeur fondatrice au corps, conçu comme meilleur partenaire que l'on puisse avoir. Le corps, tabou et nourri par des contradictions, s'impose comme un lieu de prédilection du discours poétique et chanté. La femme découvre à travers son corps une autre issue à sa vie : une forme possible d'affirmation de soi ; « une forme possible de transcendance personnelle et de contact. Le corps n'est plus une machine inerte, mais un alter ego d'où émane sensation et séduction. Il devient le lieu géométrique de la reconquête de soi, un territoire à explorer à l'affût de sensations » (Le Breton, 2003 : 7). Elle a soudain la passion de son corps et favorise une relation toute maternelle, de bienveillance pour faire valoir celui-ci. Son effort à parler de son corps est une preuve du fait qu'elle souhaite l'assumer pleinement. Les différents registres du tableau assimilent le sens du corps à plusieurs couleurs. Séduction, sexualité, érotisme, affection, plaisir, souffrance, angoisse, négligence, vie malheureuse, infidélité, débauche, déshonneur et enfin beauté dévoilent toute la dignité du corps. Ces couleurs montrent l'évolution progressive et graduelle de son image dans le texte. Image négative et positive du corps ainsi opposent et relient : femme/homme, sentiment/désir, vouloir et pouvoir.

La récitante impose un discours social sur le corps à travers le discours poétique. Elle travaille à définir le corps et à vivre l'unité de son existence. Des images symboliques mettent à profit sa souffrance causée par l'amour, l'impuissance de l'homme, l'infidélité, le déshonneur. Elles montrent également sa révolte contre l'homme, idiot, indifférent ou brutal, contre le destin et le bienfaiteur, contre la société (mariage forcé par exemple). Désormais elle refuse le cours des choses, ainsi que les pratiques sexuelles qu'on lui impose. La femme fonde sur une représentation renouée, une identité plus légitime et acceptable. L'univers de l'image, fondement de la création poétique, tend à donner une signification au désordre apparent, et à révéler les logiques sociales et culturelles.

Nous voulons enfin évoquer les caractéristiques de l'œuvre féminine anonyme chantée. L'apparition du corps dans cette dernière est destinée à l'explorer intimement dans le but de le communiquer par le domaine de l'esprit et de l'intelligence. Les différents textes dérivent d'un esprit féminin où le sujet du corps est une approche de l'être et de l'âme. La femme, s'aventure dangereusement. Elle a décidé de le chanter en dépit des risques qu'elle en court.

Ainsi, toutes les sensations du corps sont reprises dans la création féminine orale. Elles sont nées essentiellement dans un enjeu de l'invention et de la fiction, donc de l'imaginaire, qui ne se constitue pas contre le réel. Le texte féminin chanté s'honore en premier lieu de dériver de la tradition orale, d'une création groupale. En second lieu, il envisage le corps dans un espace rituel, en tant que lieu de la construction sociale de l'identité et dans ses relations avec l'appareil psychique. La poésie chantée féminine se voit comme une création. Aussi les traces du corps dans cet art féminin montrent-elles les situations érotiques extrêmes dénotant les différentes expériences et aventures amoureuses, rêvées, fantasmées ou mythiques mais ne le rebutent pas. Au contraire, elles le fixent dans la parole chantée pour l'actualiser.

N'ayant jamais fait partie d'une école littéraire ou artistique, les femmes récitantes effectuent un travail spontané. Elles improvisent et inventent ces scènes cosmiques, dans une perspective euphorique et le moment de l'*urar* (de la joie) vient confirmer l'attachement de leur être à la vie.

Les femmes pallient le manque et la frustration qu'elles vivent quotidiennement. Elles s'arrachent à la vie habituelle qui les considère comme non justiciables, qui les exclut. Le corps est rendu visible dans les vers, où l'homme, la femme, l'émotion, le rêve, le sexe et l'amour sont intégrés. Les images, les métaphores, les allusions et les comparaisons, les états d'âme remettent la vie en ordre. Le corps « s'écrit » dans l'imaginaire : les différentes parties du corps (visage, sourcils, cils, mains, jambes, taille, sexe) et tous les motifs d'échanges (regard, rêve, désir...).

Pour le groupe de femmes qui sont à l'origine de la création des textes, dirions-nous en conclusion, le corps parle si fort qu'il ne peut se taire. Sans doute ont-elles besoin de capter quelque chose qui échappe à tout discours logique et qui est un certain état d'harmonie entre elles et le monde. Les femmes ont su élaborer un contact direct avec le corps qu'elles ont retrouvé, évoquant pour elles une suture avec leur être, mais aussi avec l'homme qu'elles ne peuvent envisager séparé d'elles.

Tous les symboles, toutes les images relevées ici sont autant d'aspects de la créativité féminine. Les vers mettent en scène la femme-individu qui veut sortir de sa solitude et fait en même temps sortir l'homme de la sienne. Autour du corps bouleversant bouleversé, elle se restructure publiquement et socialement dans le processus de la création poétique chantée.

Dans toute la chanson kabyle qu'elle soit anonyme ou médiatisée, la femme (anonyme ou artiste) se crée un « Moi » neuf, qui dépasse ses déterminations sociales.

Les poèmes féminins chantés n'ont pas de titres mais sont déterminés par tous les imaginaires que les femmes récitantes nous offrent. La chanson anime les désirs, attire l'écho sur tous les traits inhabituels du corps. Les *urars*, qui ont presque disparu aujourd'hui, étaient des moments d'ivresse. Dans le corpus examiné, le langage du corps circule dans les poèmes chantés par l'évocation des parties du corps qui reviennent le plus fréquemment. Cette évocation allie la beauté à de grandes qualités du cœur, mais aussi elle harmonise les contraires, réunit étroitement par l'imagination l'homme et la femme tout en améliorant leurs

rapports. L'idéologie des femmes qui récitent les textes anonymes est à l'encontre de l'idéologie groupale organisatrice. Les femmes font rupture avec l'atavisme groupal dans leur création esthétique traditionnelle où le soi et le corps sont simultanément réinventés.

Références bibliographiques

Adel, F. (1998), « La nuit de noces ou la virilité piégée », *Insaniyat*, n° 4, Vol II, 1, Oran, CRASC.

Bourdieu, P. (1990) « La domination masculine », Paris, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 84, p. 2-31.

Kherdouci, H. (2007), *La poésie féminine anonyme kabyle : approche anthropo-imaginaire de la question du corps*, Thèse de doctorat, Université Grenoble III, Décembre, 539 p.

Le Breton, D. (2003), *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF/Quadrige.

Lacoste-Dujardin, C. (2005), *Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie*, Paris, La découverte.

Makilam, (1999), *Signe et rituels magiques des femmes kabyles*, Aix-en-Provence , Edisud.

Mokhtari, R. (2001), *La chanson de l'exil, les voix natales (1939-1969)*, Alger, Casbah Editions.

Mahfoufi, M. (2005), *Chants de femmes en Kabylie, fêtes et rites au village*, Paris, Ibis Press.

Oussedik, T. (1992), *Des héroïnes algériennes dans l'histoire*, Alger, Dar El Ijtihad et Epigraphe.

Questions de métrique kabyle traditionnelle

Kamal Bouamara
Université de Béjaïa (Algérie)

تعالج هذه المساهمة إشكالية العروض في الشعر القبائلي التقليدي، فتبرز أنماط "الأشكال" المستعملة فيه، والتي تنوزع إلى ثلاث مستويات هرمية، هي: الوزن، و"الشكل الثابت"، و"الشكل الوسيط" أو المقطع (الفرعي).
وقد قام المقال بجرد مختلف الفرضيات التي تمخضت عن التفكير في هذه المسألة خلال المرحلة الاستعمارية الفرنسية، مشيراً إلى أنها، أي الفرضيات، وعلى الرغم من أهميتها جميعاً، لم يكن لها نفس التأثير على المتلقي.
واستناداً إلى الفرضية الرائجة في الأوساط القبائلية، والتي دافع عنها بن سيدرة وفرعون ومعمري، حاولت المساهمة جرد أنواع الأوزان و"الأشكال الثابتة" التي يوظفها الشعر المدروس هنا، وتقديم أمثلة موضحة لكل حالة.

La poésie kabyle contemporaine est sensiblement différente de la poésie traditionnelle. Bien qu'il ne s'agisse ici que de cette dernière, nous pensons qu'il est nécessaire de commencer par montrer en quoi la première se démarque de la seconde. Cette distinction est par ailleurs nécessaire pour mieux cerner les contours de l'objet dont il sera question dans la présente contribution.

Ainsi que nous l'avons écrit ailleurs (Bouamara, 2007), la littérature kabyle actuelle n'est plus ce qu'elle était au début de l'indépendance politique de l'Algérie, et encore moins durant l'époque coloniale française (1830-1962). La transformation profonde de la configuration littéraire d'expression kabyle traditionnelle est due, essentiellement, à l'avènement en Algérie, voire au Maghreb, de deux phénomènes culturels importants : il s'agit, d'un côté, de ce que l'on appelle le processus de « passage à l'écrit » et, de l'autre, de la médiatisation. Le phénomène de l'écrit, qui a traversé à la fois la langue et la culture berbères (dont la littérature) dès le milieu du XIX^e siècle, a donné naissance, dans un premier temps, à une *littérature orale transcrite* et, plus tard, à une *littérature écrite*, dont la première création écrite en kabyle remonte aux années 1940¹. De leur côté, les moyens modernes de communication, à l'instar du disque magnétique et de la radio², et leur investissement immédiat par les artistes kabyles, notamment en France où il y a eu, dès les années 1910/20, une forte émigration, ont donné lieu à une *littérature orale médiatisée*. A l'heure actuelle, cette littérature écrite est diversement composée, puisque plusieurs genres dits « modernes » sont représentés : poésie, roman, nouvelle, chronique, théâtre, etc. Par ailleurs, en ce qui

¹ *Les cahiers de Bélaïd ou la Kabylie d'antan*, ouvrage qui n'a été publié par le FDB (Fichier de Documentation Berbère) qu'en 1963 (en version bilingue : kabyle/français), ont été rédigés en réalité dans les années 1940, puisque Bélaïd décède en 1950.

² La radio d'Alger a commencé à émettre en kabyle dès 1937 ; celle de Béjaïa (ex-Bougie) en 1947.

concerne la poésie écrite, de nombreux recueils ont été publiés durant ces deux dernières décennies, dans lesquels on trouve de la poésie versifiée, de la poésie libre, mais également de la prose poétique.

Pour ce qui est de la littérature orale traditionnelle, en général, nous pensons qu'elle présente au moins les deux caractéristiques suivantes :

- (i) elle est d'essence orale, ce qui signifie qu'elle se manifeste publiquement soit sous forme chantée, soit sous forme déclamée, ou alors sous forme mixte ;
- (ii) elle est très souvent³ versifiée.

La présente contribution se limitera à la métrique de cette poésie orale traditionnelle.

Quelques définitions relatives à la métrique

La métrique, écrit Cornulier (1995 : 13), est l'étude des *régularités systématiques* qui caractérisent la poésie littéraire versifiée, qu'il s'agisse des formes de vers (mètre), de groupes de vers (strophe) ou parfois de poèmes entiers (« forme fixe ») ... (c'est nous qui soulignons).

Etudier la métrique d'une poésie donnée, consiste donc à rendre compte des types de mètres qui y sont employés, des « formes fixes » des poèmes et, éventuellement, des « formes » intermédiaires. Le mètre étant défini par un nombre défini de syllabes, la syllabe est par conséquent l'unité de base de toute métrique. Au dessus du mètre, il y a la « forme fixe » du poème et, comme forme intermédiaire, on peut trouver éventuellement les strophes, voire les sous-strophes. L'existence de la strophe n'est par ailleurs attestée que si le poème est constitué de vers dont le nombre correspond, au moins, au double de celui dont les formes fixes simples sont formées. En outre, les strophes, lorsqu'elles existent, sont délimitées par le changement de la rime à l'intérieur du poème. Nous y reviendrons.

Les différentes hypothèses sur la métrique kabyle

La réflexion sur les mécanismes qui meuvent la poésie kabyle traditionnelle remonte à l'époque coloniale⁴. Après l'indépendance, elle n'a pas cessé de connaître un regain d'intérêt, dans la mesure où des hypothèses abondent. Nous nous limiterons aux plus importantes et par ordre chronologique de leur apparition.

L'hypothèse de Basset (1952)⁵

En analysant quelques poèmes de veines et de factures différentes, Basset a proposé pour le kabyle une théorie de type accentuelle. « Sa description, écrit

³ Dans les dits de chez Cheikh Mohand (Mammeri, 1990), on trouve bien de la prose rythmée.

⁴ Voir notamment Hanoteau (1867), Ben Sedira (1887) et Basset (1952).

⁵ La première édition des écrits de Basset sur la métrique kabyle date de 1952 ; ici, nous utilisons l'édition de l'*EDB* (1986, 1989).

Bouamara (2003 : 303), a porté sur la rime, la scansion syllabique et les accents. Sur la base de la rime, Basset a distingué deux types de poèmes : (i) deux neuvains dont la rime est configurée comme suit : aab, aab, aab ; (ii) six sizains dont la formule rimique est variable d'un poème à l'autre. Sur la base du décompte syllabique, il a constaté l'irrégularité du nombre de syllabes en passant d'un vers à l'autre (le nombre va de 5 à 8) [...]. Enfin, sur la base de l'accent, l'auteur a décelé, en général, 03 accents pour chaque vers analysé ». Il s'agit donc, selon Basset, d'une métrique à trois accents.

L'hypothèse de Mammeri (1969, 1991)

Selon Mammeri (1969 : 79, 1991 : 84), qui a repris Ben Sedira (1887) et Feraoun (1960), le vers kabyle est fondé sur trois caractéristiques : la syllabe, le décompte syllabique et, enfin, la rime ou l'assonance – qui marque toujours la fin de vers.

L'hypothèse de Chaker (1984)

A travers son analyse qui a porté sur deux poèmes appartenant à la veine dite villageoise, Chaker remarque que le vers kabyle repose plus fondamentalement sur deux types de récurrences :

- (i) récurrences phoniques, dont : *a.* intonatives ; *b.* accentuelles ; *c.* phonologiques parmi lesquelles la rime (ou l'assonance) ;
- (ii) récurrences grammaticales, au sens large du terme : lexicales, morphologiques et syntaxiques.

Chaker (1984 : 43) soutient que l'élément fondamental du vers kabyle se situe bien au niveau de la structuration prosodico-syntaxique et que « Les autres formes de récurrences, bien qu'elles ne soient pas totalement absentes (RIME, SYLLABATION..., cf. ci-dessus), paraissent nettement secondaires et peu prégnantes. »

Soulignons que dans cet article, Chaker propose une disposition typographique des vers en hémistiches.

L'hypothèse de Salhi (1996, 2007)

Salhi (1996 : 62) a axé sa démonstration en prenant en considération *a.* la mélodie de l'énoncé (vers), c'est-à-dire l'intonation ; *b.* son organisation syntaxique et *c.* son organisation sémantique. Autrement dit, Salhi propose également la disposition typographique des vers en hémistiches.

L'hypothèse de Bounfour (1999)

Bounfour a fondé son hypothèse sur trois types d'arguments : la structuration prosodico-syntaxique des vers, la qualité de la rime/assonance et la transcription autochtone de la poésie en caractères arabes. Selon Bounfour, les fins de vers

kabyles, par opposition aux fins des sous vers, s'achèvent par des syllabes marquées, comme la CVC ou CVCC.

Par ailleurs, Bounfour, comme Chaker et Salhi, propose la disposition des vers en hémistiches.

L'hypothèse de Bouamara (1995, 2003)

Après avoir remis en cause l'hypothèse selon laquelle la rime ne clôt pas seulement les fins de vers, mais également les fins des sous vers, Bouamara (2003 : 315 et suivantes) soutient que c'est la courbe intonative – qui se manifeste lors de la déclamation des poèmes oraux – qui constitue le critère démarcatif entre les fins de vers et celles des sous vers.

A l'instar de Chaker, Salhi et Bounfour, Bouamara propose également la disposition en hémistiches.

L'espace du présent article ne nous permettant pas d'en dire plus sur les fondements de chacune de ces hypothèses⁶, nous allons donc à l'essentiel. En fait, le nœud du problème que tente de traiter ces hypothèses se situe au niveau de la définition du vers (kabyle), d'où cette question récurrente : sur quels critères se définit le vers kabyle ? Selon :

- le nombre de syllabes et la rime ou assonance, qui clôt les fins de vers (Ben Sedira, 1887 ; Feraoun, 1960 ; Mammeri, 1969) ;
- le nombre de syllabes et la rime ou assonance, *en plus* d'autres critères, tels que l'accent (Basset, 1952), les éléments grammaticaux (Chaker, 1984), le rythme et l'harmonie (Salhi ; 1996, 2007), le marquage de la syllabe (Bounfour, 1999), l'intonation (Bouamara ; 1995, 2003).

Il va de soi qu'en fonction de l'hypothèse retenue, on aura affaire soit à des vers simples, soit à des vers composés, constitués de deux ou trois hémistiches (ou vers composants). En conséquence, nous obtiendrons, dans un cas comme dans l'autre, non seulement des mètres différents, mais également des « formes fixes » différentes.

On trouvera dans Bouamara (2003 : 312 et suivantes) un compte rendu détaillé et critique sur chacune de ces hypothèses. Par ailleurs, l'hypothèse que nous avons défendue pour la poésie kabyle – attribuée à Si Lbachir Amellah (1861-1930) – en 2003, nous paraît aujourd'hui limitée, parce qu'elle ne s'est fondée que sur l'intuition et l'ouïe. Ainsi que Chaker (1999) l'a fait pour l'accent en kabyle, il serait nécessaire de recourir à l'analyse instrumentale pour mesurer l'intonation et en avoir des données chiffrées.

Par prudence, nous nous en tiendrons donc ici à l'hypothèse défendue par la chaîne Ben Sedira (1887), Feraoun (1960) et Mammeri (1969, 1991) ; la seule hypothèse qui a par ailleurs fait école dans le domaine kabyle jusque-là. Selon ces auteurs, le vers kabyle est défini par le nombre de syllabes et la rime, qui clôt les fins de vers.

⁶ Pour plus de précisions sur ces différentes hypothèses, cf. Bouamara (2003 : 302 et suivantes).

Il va de soi que la rime constitue un critère important à la fois dans la définition du vers et dans celle de la « forme fixe » du poème.

Les différents mètres de la poésie kabyle traditionnelle

Dans l'un de ses travaux, Mammeri (1991) a essayé d'identifier les types de mètres de la poésie kabyle traditionnelle. Selon lui, ils sont au nombre de quatre : le 7-syllabe⁷, le 5-syllabe, le 4-syllabe et enfin le 3-syllabe, lequel est très épisodique. Typologie que nous admettons. En revanche, lorsque ces types se combinent entre eux et donnent lieu aux différentes « formes fixes », nous remarquons que certaines d'entre elles n'ont curieusement pas été repérées par l'auteur.

Dans le présent article, il s'agit de compléter autant que faire se peut cette liste de « formes fixes » et d'illustrer nos propos en donnant des exemples que nous puiserons dans un corpus de poèmes kabyles attestés. Notre corpus est essentiellement constitué des recueils suivants : Hanoteau (1867), Ben Sedira (1887), Boulifa (1904)⁸, Mammeri (1969, 1988) et enfin Bouamara (2003). Certains de ces recueils posent néanmoins un sérieux problème de datation : entre les trois premiers et les autres, il n'y a pas en effet de commune mesure. Les trois premiers, qui portent sur la poésie kabyle du XIX^e siècle (et sur celle des siècles précédents), ont été publiés au cours du XIX^e siècle. En revanche, bien qu'il soit question de poésie de la même époque, les autres n'ont été constitués et publiés qu'au cours du XX^e siècle. Ce problème de datation ne concerne pas seulement les recueils que nous venons de citer, il est généralisable à tous les autres travaux dont les conditions de collecte, de constitution et de publication sont similaires. La question qui s'impose est dès lors la suivante : comment doit-on traiter un recueil qui est censé rapporter les dits oraux des poètes du XIX^e siècle, voire du XVIII^e siècle, mais dont l'établissement et la publication n'ont été effectués qu'au cours du XX^e siècle, par exemple ? Est-ce vraiment de la poésie du XIX^e siècle (du XVIII^e siècle, etc.) ? La question mérite d'être posée.

Nous savons que dans le contexte de l'oralité, la mémoire des personnes est sélective et qu'au fil du temps, les productions orales, y compris les plus symboliques pour le groupe, s'érodent, s'oublent et disparaissent à jamais. Comme conséquence immédiate de ce phénomène d'érosion, qui est par ailleurs inhérent à toutes les littératures orales, nous n'arrivons à obtenir des poèmes du passé que des versions tronquées de mots, de vers, voire de strophes entières. Ces « amputations » pourraient en conséquence nous induire en erreur, particulièrement dans le champ de la métrique où il est question de mètres et de « formes fixes ». Elles pourraient par ailleurs fausser complètement les données métriques. Serait-ce la raison pour laquelle Mammeri (1991) n'a pas répertorié certaines « formes fixes » en usage dans la poésie kabyle « ancienne », comme le huitain et les formes à 10 et à 12 vers ?

⁷ Le 7-syllabe est pour Mammeri (1991 : 84) le vers « d'or » de la poésie kabyle.

⁸ Bien qu'il n'ait vu le jour qu'au tout début du XX^e siècle, le travail de Boulifa sur la poésie de Si Mohand Ou-Mhand a été réalisé du vivant même du poète.

Les « formes fixes » sans la rime

Selon la combinaison de ces types de mètres, nous obtiendrons les « formes fixes » que nous donnerons ci-après. Celles-ci peuvent avoir deux statuts différents : elles sont considérées soit comme des poèmes monostrophiques, soit comme des strophes (ou des sous-strophes) qui composent les poèmes longs.

Les formes monostrophiques

1) Le quatrain et le quintil

Les formes du quatrain et du quintil sont employées, par exemple, chez Sidi Qala, un poète qui a vécu bien avant l'avènement de la colonisation française en Algérie.

– Le quatrain : 77 77

L'exemple suivant est un poème de Sidi Qala (Mammeri, 1988 : 216).

Ddwa usemmid t-times

Remède froid-du c'est feu

Le remède au froid c'est le feu

Di ccetw'ur tessei nnuba

En hiver n'a pas-elle tour

Toujours là l'hiver

Anebdu teqqim wehdes

Été reste-elle seule

Vienne l'été et elle est délaissée

Alamma tella ssebba

Jusque existe-elle occasion

Sauf en cas de nécessité

Mais, contrairement à ce que soutient Mammeri (1991 : 85), certaines de ces formes ne sont pas archaïques, puisqu'elles étaient encore en usage au milieu du XIX^e siècle. Par ailleurs, on les trouve en usage chez les femmes, durant la guerre d'Algérie (1954-1962).

– Les quintils

(i) 747 77

Comme illustration, un fragment d'un poème de Mohand Saïd Ath Lhadj (Djellaoui, 2004 : 127) :

A ṭtir bu leḡnah yewwer

Ô oiseau aux ailes prend-toi le ciel

Oiseau aux ailes rapides, prends ton envol

Qbel a-tenqer

Avant poind-elle
Avant le lever du soleil

(ii) 777 77

Exemple : fragment d'un poème anonyme (Bouamara, 2005 : 95).

Amjahed seddaw ṭtarma

Maquisard-le en dessous mûrier-le
Quant au maquisard, embusqué derrière un mûrier

Iluea-t-id ccaḥ-is

Interpelle-il-lui chef-son
Le chef lui intima l'ordre

Mi s-yenna kkes lfista

Quand lui-dit-il ôtes veste-la
d'ôter sa tenue (militaire)

2) Les sizains

Le sizain se manifeste sous plusieurs formes, mais les plus connues sont les suivantes :

(i) 75 75 75

Exemple : fragment d'un poème de Mouh Aït Messaoud (Mammeri, 1988 : 132).

A Dadda Yusef ay ungal

Ô grand-frère Youcef ô symbole
Dadda Youcef maître des symboles

Ay ixfl-lehl-is

Ô premier de-pairs-ses
Prince des poètes

(ii) 74 74 77

Exemple : fragment d'un poème de Ahmed d'Ighil Hemmad⁹ (Mammeri, 1988 : 352 et suivantes)

Sslaṭ vefk a nnbi ṭtāher

Prière sur-toi ô Prophète parfait
Par toi je prélude Prophète impeccable

A nnwayri

Ô rayonnant
Et rayonnant

⁹ C'est cette forme que Ahmed Arab d'Ighil Hemmad a adoptée pour composer son poème *Lmursel* « l'envoyé ».

(iii) 57 57 57

Exemple : fragment d'un poème de Idir Ou-Bahman (Djellaoui, 2004 : 141).

A lehmam sru

Ô pigeon envole-toi

Ô pigeon prends ton envol

Netxil azegza l-leryac

S'il te plaît bleu de-plumes

Je t'en prie, oiseau aux plumes bleues

(iv) 77 77 77

Exemple : poème de Youcef Ou-Kaci (Mammeri, 1988 : 98).

Mmi-s n tağğalt aras

Fils-son de veuve brun

Le bel enfant de la veuve

Ur iṭṭaggad tirsasin

N'a pas peur balles

Est impavide sous les balles

Ces factures étaient déjà employées dans la poésie d'avant l'époque coloniale ; on les retrouve en effet chez Sidi Qala et chez Youcef Ou-Qasi¹⁰ – un poète d'entre les XVI^e et XVII^e siècles – mais elles existent encore de nos jours.

3) Le septain

Cette forme s'obtient en combinant le 7-syllabe et le 5-syllabe.

(ii) 77 77 757

Exemple : fragment d'un poème de Mouh Aït Messaoud (Mammeri, 1988 : 152 et suivantes).

Ay ixf-iw ignen yesree

Ô tête-mon dormir-en assoupir-il

Mon esprit assoupi assommé

Ur k-ziden ivuraf

Ne pas toi-tritures meules

Tu n'as point été assez trituré

Tideṭ yesgağğ-iṭ ṭṭmee

Vérité est bannie-il cupidité

La cupidité a banni la vérité

¹⁰ Pour de plus amples informations sur ce poète, le lecteur peut consulter Mammeri (1988 : 62-141). On trouvera également une notice biographique sur ce poète dans Bouamara (2001).

4) Les huitains

Le huitain n'a curieusement pas été signalé par Mammeri (1991), sans que nous sachions pourquoi. Cette facture était pourtant employée dans plusieurs répertoires que nous avons consultés et dont les recueils ont été établis par Mammeri lui-même (1988). Cette facture est, entre autres, employée par Sidi Qala¹¹, Youcef Ou-Qasi, Ali Amrouche et enfin par Yemma Xliğa. Les formes du huitain les plus répandues sont les suivantes :

(i) 77 77 77 77

Exemple : fragment de Yemma Khelidja (Mammeri, 1988 : 382).

A Rebbi efk-d ameččim

Ô Dieu donne-nous neige aux flocons
Faits mon Dieu tomber la neige à gros flocons

Deg genni ad yeg aelawen

Dans ciel il fera tapis
Jusqu'à faire des voiles dans le ciel

(ii) 75 75 75 75

Exemple : fragment d'un poème de Ali Amrouche (Mammeri, 1988 : 260).

Ay afsih bu lekluf

Ô poète aux intrigues
Poète intrigant

ițțurrun tidma s ssda

Séduisant femmes avec chant
Tu séduits les femmes de tes accords

5) Les neuvains

Certains auteurs, comme Mammeri (1969), estiment que la « forme » du neuvain a été créée par Si Mohand Ou Mhand (1848-1905) au point de lui donner le nom de « asefrou mohandien » (Mammeri, 1969). A ce propos, nous apportons ici quelques précisions qui peuvent faire progresser le débat sur la métrique kabyle.

Le manque drastique de documents écrits datant du XIX^e siècle et d'avant la période coloniale nous empêche d'affirmer si oui ou non le neuvain, comme forme autonome, a existé avant Si Mohand¹². Ce dont nous sommes sûrs en revanche, c'est que le neuvain a bel et bien existé avant lui, en tant que sous-strophe de poèmes longs. Nous en concluons que Si Mohand n'a fait que donner au neuvain une autonomie, pérenne, qui a résisté à l'épreuve du temps, en ce sens que le

¹¹ On trouve le huitain dans *taqsit l-leđyur* « le dit des oiseaux », Mammeri (1988 : 226-257).

¹² On trouve bien le neuvain – en tant que strophe – dans les poèmes kabyles recueillis par Hanoteau dans les années 1850-60, c'est-à-dire avant que Si Mohand n'entre en scène.

neuvain a, depuis Si Mohand, fortement marqué la poésie kabyle de tous ses successeurs.

La seule forme du neuvain que nous connaissons est la suivante :

(i) 757 757 757

Exemple : fragment d'un poème de Si Mohand (Mammeri, 1969 : 146).

Yeggul wul-iw s wurfan

Fait serment-il cœur-mon avec colère

Mon cœur avec colère a fait serment

Leïbad imeefan

Personnes malpropres

De ne jamais fréquenter

Ur ten-giv d lemhibba

Ne pas fais-je de amour

Les individus tarés

(ii) 773 773 773

Une autre forme, plutôt singulière, a existé cependant. Nous la trouvons employée, par exemple, dans le poème anonyme appelé *Taqsiṭ n ttuḥid*, « Méditation sur l'unicité de Dieu » (Mammeri, 1988 : 342).

Sslaṭ fell-ak la eedla

Prière sur-toi sans retard

Loué sois-Tu sans répit

Lehdur fell-ak ay zidit

Paroles sur-toi que sont douces-elles

Douce est la parole dite sur Toi

Ay utwil

Ô habile

Très sagace

6) La « forme » à 10 vers

Comme pour le huitain, la « forme fixe » à 10 vers n'a pas non plus été signalée par Mammeri (1991). Il y en a pourtant plusieurs dans Mammeri (1988). En voici quelques exemples :

(i) 77 77 77 77 77

Exemple : fragment du poème anonyme appelé *Aḥeddad l-lqalus*, « Le forgeron de Akalous » (Mammeri, 1988 : 168)¹³.

¹³ Cette « forme » est également en usage dans un poème de Sidi Arab Ait Sidi Amar (Mammeri, 1988 : 206) et dans un poème de Sidi Qala (Mammeri, *ibid.* : 246).

Xeddmex i medden akk° b'ir

Je fais aux personnes toutes bien-le
Je suis le serviteur de tout le monde

Nekk d aħeddad si Lqalus

Moi c'est forgeron de Akalous
Moi le forgeron d' Akalous

(ii) 757 77 757 77

Exemple : fragment d'un poème appelé *Taqsiṭ n welxem*, « La légende du chameau » (Mammeri, 1988 : 318).

Sslaṭ eli-k d isem-ik zid

Prière sur-toi c'est nom-ton doux-il est
Je prélude par Toi Doux est ton nom

Itekkes ttesdid

Enlève-il rouille
Il décape

Seg wul yellan d imxegges

De cœur ayant c'est rouillé
Les cœurs rouillés

7) La « forme » à 12 vers

Cette « forme » n'a pas été non plus signalée par Mammeri (1991), bien que nous la trouvions à l'œuvre, d'un côté, dans quelques poèmes de Youcef Ou-Qasi, de l'autre, chez Sidi Qala (Mammeri, 1988 : 254).

(i) 77 77 77 77 77 77

Exemple : fragment d'un poème de Youcef Ou-Kaci (Mammeri, 1988 : 88).

Ssalamu ealikum

Salut à vous
Salut à vous

A ssyadi ssamein

Ô hommes entendeurs
Hommes qui m'écoutez

(ii) 77 74 77 74 74 77

Exemple : fragment d'un poème de Youcef Ou-Kaci (Mammeri, 1988 : 92).

A leħmam ar k-nceyyee

Ô pigeon que toi-envoyons-nous
Va ramier mon messager

Neqqel deg-gifeg-ik ejel

Déplace-toi de envol-ton hâte-toi

Prends ton envol hâte-toi

Les « formes fixes » avec la rime

Comme nous l'avons dit plus haut, la rime (ou assonance) – bien qu'elle ne modifie pas le mètre – compte bien dans la définition du vers, dans la mesure où elle nous en indique la fin. Par ailleurs, elle donne à une « forme fixe » donnée diverses configurations. Ainsi, en mettant en jeu la rime, on obtient de la « forme » du sizain les configurations suivantes :

(i) ab ab ab

77 77 77

Exemple : fragment d'un poème de Youcef Ou-Kaci (Mammeri, 1988 : 80). Dans le sizain ci-après, la rime/assonance est en *it/el*.

Yiwen d bu-zegza neeqel-it

L'un c'est au bleu on reconnaît-le

De loin vêtu de bleu on le reconnaissait

Seg-gevzer i d-uxutel

De ravin que guette-il

Qui guettait du fond d'un ravin

Ma yella d uhdig neffer-it

Si il est c'est sage on tais-le

S'il est sage je tais son nom

Abrid wayed ad iqatel

Fois autre combattra-il

Mais que la fois prochaine il combatte

(ii) ab a'b a'b

77 77 77

En revanche, dans ce poème de Youcef Ou-Kaci (Mammeri, 1988 : 98), seuls les vers pairs riment entre eux en *in*.

Mmi-s n tağğalt aras

Fils-son de veuve brun

Le bel enfant de la veuve

Ur iṭṭaggad tirsasin

Ne pas craint-il balles

Est impavide sous les balles

Ur ikkat ur iṭṭwexxir

N'attaque-il ni recule-il

Il n'attaque ni ne recule

Ur iṭṭadedd di tvaltīn

Ne se met-il debout dans collines
Ni ne se profile sur les collines

Il en est de même de la « forme » du neuvain. La configuration la plus répandue est fort probablement celle-là :

(i)

aab aab aab
757 757 757

Comme dans ce poème de Si Mohand (Mammeri, 1969 : 146).

Yeggul wul-iw s wurfan

Fait-il serment cœur-mon avec colère

Mon cœur avec colère a fait serment

Leïbad imeefan

Personnes malpropres

De ne jamais fréquenter

Ur ten-giv d lemhibba

Ne pas les-fais-je de amour

Les individus tarés

Mais il en existe d'autres¹⁴, à l'image de :

(ii)

aab a'a'b aab
757 757 757

(iii)

aab aab a'a'b
757 757 757

Les « formes » polystrophiques

Au niveau des « formes fixes » polystrophiques, les « formes fixes » simples, dont nous venions de parler, perdent leurs autonomies ; elles deviennent des éléments constitutifs de poèmes longs. Aussi, selon la longueur du poème, peut-on obtenir diverses « formes fixes » longues, dont les suivantes.

(i) Les neuvains juxtaposés

L'exemple de *Taqsiṭ n 1871* « La révolte de 1871 » (Mammeri, 1988 : 440-455).

Cette pièce, composée de 23 neuvains, c'est-à-dire de 207 vers, se subdivise en 6 strophes. Les vers de la première et ceux de la deuxième, composées chacune de 6 neuvains juxtaposés, riment respectivement en *an/i* et en *is/am* ; ceux des 3^e, 4^e et 5^e,

¹⁴ Pour plus de détails sur ces configurations rimiques dans la poésie attribuée à Si Lbachir Amellah (1861-1930), voir Bouamara (2003 : 348 et suivantes).

composées chacune de 3 neuvains, riment respectivement en *uq/ar*, *it/ar* et en *ef/ya* ; en revanche, la 6^e et dernière strophe n'est composée que d'un seul neuvain, lesquels riment en *i/em*. Comme nous l'avions expliqué plus haut, c'est le changement de la rime dans un poème qui nous renseigne sur l'existence de la strophe.

Donnons-en un fragment pour illustration.

Première strophe : *an/i*

Sslaṭ ʔefk a nnbi Leednan

Prière sur-toi ô Prophète Adnani

Gloire à toi Prophète Adnani

Bu yisem azidan

Au nom doux

Doux est ton nom

A rrsul a ttejra mm tili

Prophète ô arbre aux ombres

Envoyé comme un arbre ombreux

Seconde strophe : *is/am*

Taaṣiṭ ad ṭ-bduṣ s lqis

histoire la-commencerai-je avec mesure-la

Je vais entamer ce poème avec art

Fhem ay uḳyis

Comprends ô sage

Esprit sagace écoute-le

S lmizan ḅḍiṣ ṇmdam

Avec mesure découpe-je poème

J'en ai mesuré les vers

(ii) La juxtaposition de neuvains, de sizains et de quatrains

Nous prenons comme exemple un poème de Mohand Saïd des Ait Melikech (Mammeri, 1988 : 416-423). Ce poème appelé *Ma neqqim akka ur nerbiḥ* « Une lutte inégale » commence par deux neuvains, lesquels sont suivis par des sizains et des quatrains. Donnons-en un fragment :

Sslaṭ ʔefk a nnbi ay uc̣biḥ

Prière sur-toi ô Prophète ô bel homme

Gloire à toi Prophète clair

S lead n ttesbiḥ

Avec serment de chapelet

Par le chapelet

S lead n ssef g lmehreb

Avec serment de rangs dans mosquée

Par les rangs de prieurs dans les mosquées

Ce neuvain en est suivi par un autre, puis par plusieurs sizains comme celui-ci :

Taqsiṭ imiren a ṭ-imlih

pièce alors elle-sera-il charmante

Ton poème alors sera beau

Ad ixli w'innumen jidab

Il tombera celui ayant habitude de danse-de-l'extase

A faire choir les danseurs extatiques

Conclusion

Dans la présente étude, nous voulions faire le point sur la question de la métrique kabyle traditionnelle et d'en dresser un état des lieux, ne serait-ce que provisoire. La poésie kabyle « traditionnelle » (par opposition à la poésie kabyle *médiatisée*) étant caractérisée essentiellement par son oralité *directe* et sa versification. Le premier problème qui se pose est celui du corpus à exploiter.

Etablir un état des lieux de la métrique kabyle traditionnelle suppose que nous connaissons cette poésie, que nous disposons d'un continuum de recueils datés et sérieusement établis, ce qui n'est pas le cas dans le domaine kabyle. En effet, l'un des premiers recueils, sinon le premier, dont nous disposons est celui que Hanoteau a publié en 1867, lequel a été constitué durant les années 1850-60 et qui porte, selon l'auteur, sur la poésie de ses contemporains. Nous pouvons également exploiter aux mêmes fins d'autres recueils, certes moins importants, mais qui datent cependant de la fin du XIX^e siècle, tels que Ben Sedira (1887), Rinn (1887), R. Basset (1892) et Luciani (1899).

A côté de ces documents du XIX^e siècle, nous disposons d'une autre catégorie de recueils de « poèmes kabyles anciens », mais dont l'établissement a été fait au cours du XX^e siècle. Parmi ceux-ci, il en est qui sont plus importants, plus diversifiés et plus représentatifs de la poésie kabyle traditionnelle que tous les recueils de poésie du XIX^e siècle réunis. Le recueil que Mammeri (1988) a publié, pour la première fois en 1980, est de ceux-là.

Mais ce recueil, à l'instar de nombreux autres recueils de poésie « ancienne » dont la constitution et la publication ont été effectuées au cours du XX^e siècle, date qu'on le veuille ou non du XX^e siècle. En conséquence, cette dernière catégorie d'ouvrages a moins de *valeur documentaire* que les ouvrages qui ont été publiés au cours du XIX^e siècle. Prenons l'exemple du recueil de Mammeri (1988) et voyons-le de plus près. L'un des problèmes qu'il soulève est sans doute celui des époques auxquelles les poètes qu'il mentionne ont vécu : ces poètes n'ont pas été présentés par ordre chronologique, ce qui constitue un écueil pour les situer sur l'axe du temps. D'où la difficulté de savoir qui a vécu avant qui. Ce problème épineux de datation, qui est sans doute inhérent à toute production orale, constitue néanmoins un problème difficile à surmonter pour dresser un bilan évolutif des mètres et des formes fixes employés dans la poésie kabyle « ancienne ».

Le bilan des mètres et des formes fixes que nous avons tenté d'établir ici n'est ni exhaustif, ni représentatif de toute la poésie kabyle. Pour pouvoir atteindre un tel objectif, il va falloir lancer plusieurs travaux à l'avenir. D'abord, on doit

commencer par répertorier puis rassembler tous les documents fiables existants. Parmi ces derniers, il en est qui ont été déjà publiés et qui ont été, plus ou moins, exploités dans le cadre de la métrique, mais également à d'autres fins. En revanche, ceux qui ont été constitués au cours des deux ou trois dernières décennies dans le cadre de travaux de recherche universitaire, par exemple, n'ont pas été suffisamment exploités dans le cadre qui est le nôtre. Leur étude, qui nécessite à elle seule plusieurs thèses, nous fournirait certainement de plus amples informations sur ce sujet.

Par ailleurs, le bilan dressé ici s'est fondé sur la théorie syllabique. Celle-ci donne de la poésie kabyle, d'une part, des mètres et des vers simples et, d'autre part, des formes fixes dont nous avons rendu compte ici. Mais l'hypothèse syllabo-intonative que défendent plusieurs métriciens kabyles, bien qu'avec des argumentaires différents, est plausible également. Elle est intéressante et mérite qu'on l'approfondisse, dans la mesure où elle nous fournit un autre type de disposition typographique des vers et des poèmes kabyles. Mais pour que l'hypothèse de la disposition des vers en hémistiches soit plus valide, il ne faudra plus se fonder seulement sur l'intuition et l'ouïe, il est absolument nécessaire de recourir à l'analyse instrumentale pour mesurer l'intonation esthétique qui, rappelons-le, entre en jeu lors de la déclamation de la poésie orale.

L'autre perspective de travail qui nous paraît intéressant à mener, concerne l'étude de la métrique en relation avec la syntaxe de la phrase. L'étude des types de rejets et des contre-rejets qui existent dans cette poésie pourrait nous fournir des éclaircissements utiles à la compréhension de la métrique.

Références bibliographiques

Basset, R. (1892), *L'insurrection algérienne de 1871 dans les chansons populaires kabyles*, Louvain, Istatas.

Basset, A. (1987), « Sur la métrique kabyle », Paris, *Etudes et Documents Berbères*, n° 2, p. 85-90 [1952].

Basset, A. (1989), « Remarques sur la métrique dans quelques vers kabyles », Paris, *Etudes et Documents Berbères*, n° 5, p. 5-25 [1952].

Ben Sedira, B. (1887), *Cours de langue kabyle*, Alger, Jourdan.

Bouamara, K. (1995/1996), *Anthologie de poésies kabyles lyriques attribuées à Si Lbachir Amellah (1861-1930)*, Mémoire de Magister/DEA, Université de Béjaïa/Inalco (Paris).

Bouamara, K. (2001), « Notice biographique sur "Youcef-Ou-Kaci (1680-17??)" », in *Hommes et femmes de Kabylie. Dictionnaire Biographique de la Kabylie*, Aix-en-Provence/Alger, Ina-Yas/Édisud, p. 200-202.

Bouamara, K. (2003), *Littérature et société : le cas de Si Lbachir Amellah (1861-1930), un poète chanteur de Petite Kabylie*, Thèse de doctorat (nouveau régime), Paris, Inalco.

- Bouamara, K. (2005), *Si Lbachir Amellah (1861-1930), un poète chanteur célèbre de Kabylie*, Béjaïa (Algérie), Talantikit.
- Bouamara, K. (2007), « Où en est actuellement la littérature algérienne d'expression amazighe : le cas du kabyle ? », Alger, *Timmuzgha*, n° 14, p. 5-31.
- Boulifa, S. (1990), *Recueil de poésies kabyles*, Alger, AWAL [1904].
- Bounfour, A. (1999), *Introduction à la littérature berbère, 1. La poésie*, Paris-Louvain, Peeters.
- Chaker S. (1984), « Structures formelles de la poésie kabyle », *Littérature orale*. Actes de la table ronde de juin 1979, Alger, OPU, p. 25-38.
- Chaker S. (1991), « Eléments de prosodie berbère : quelques données exploratoires », Paris, *Etudes et Documents Berbères*, n° 8, p. 5-25.
- Cornulier, B. (1995), *Art poétique. Notions et problèmes de métriques*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
- Dellaoui, M. (2004), *Poésie kabyle d'antan* (Retranscription, commentaire et lecture critique de Hanoteau, 1867), Alger. Zyriab [1867].
- Feraoun, M. (1989), *Poèmes de Si Mohand*, Alger, Bouchene [1960].
- Hanoteau, A. (1867), *Poésies populaires de la Kabylie du Djurdjura*, Alger, Imprimerie impériale.
- Luciani, J.-D. (1899 et 1900), « Chansons kabyles de Smaïl Azikkiou », Alger, *Revue africaine*, tomes 43-44.
- Mammeri, M. (1969), *Les Isefra. Poèmes de Si Mohand-ou-Mhand*, Paris, Maspéro.
- Mammeri, M. (1988), *Poèmes kabyles anciens*, Alger, Laphomic/ Awal/ La Découverte.
- Mammeri, M. (1991), « Problèmes de prosodie berbère », *Culture savante, culture vécue*, Alger, Tala, p. 84-92.
- Mammeri, M. (1990), *Inna-yas Ccix Muḥend (Le cheikh Mohand a dit)*, Alger, Inna-yas.
- Nacib, Y. (1993), *Anthologie de la poésie kabyle*, Alger, Andalouses.
- Rabehi, A. (1995), « Quelques poèmes recueillis au village d'Ighil-wis (région d'Aokas, Petite Kabylie) », Paris, *Etudes et Documents Berbères*, n° 13, p. 179-210.
- Rinn, L. (1887), « Deux chansons kabyles sur l'insurrection de 1871 », Alger, *Revue africaine*, tome 31, p. 55-71.
- Salhi, M.-A. (1996), *Éléments de métrique kabyle : étude sur la poésie de Si Mha Ou-Mhand*, Mémoire de Magister, Université Mouloud Mammeri, Tizi-Ouzou.
- Salhi, M.-A. (2007), *Contribution à l'étude typographique et métrique de la poésie kabyle*, Thèse de doctorat (nouveau régime), Université Mouloud Mammeri, Tizi-Ouzou.

De la transcription à la transtylisation d'un récit oral. Ou vers l'établissement des bases d'une écriture moderne

Najate Nerci
L.A.P.R.I.L – Université Michel
de Montaigne Bordeaux III

يعد انتقال الأدب الأمازيغي من الشفهي إلى الكتابي المنعطف البارز والحاسم في تاريخه. إذ لم يكن هذا العبور مجرد انتقال للموروث الشفهي إلى مرحلة الكتابة والتدوين، أي محض عمل شكلي واشتغال بصوري، وإنما كان تحولا جذريا من حقل رمزي إلى آخر، وإحداثا لنقطة نوعية في قلب هذا التراث الشفهي حملته إلى عهد جديد وحياء أخرى.

تفترح هذه الدراسة مقارنة نمط من أنماط كتابة وإعادة كتابة الأسطورة، الذي يولي أهمية قصوى للوظيفة التدوينية والتأليفية التي يضطلع بها الكاتب المؤلف في انشغاله بالبحث عما يجعل نصه إبداعيا مكتوبا وفق قواعد الكتابة الأدبية. ويتعلق الأمر بالعمل الأدبي الذي أنجزه الأستاذ عبد العزيز بوراس سنة 1991 تحت عنوان "أوميي ن حمو أونامير" (حكاية حمو أونامير)، والذي اهتم فيه بإعادة بناء قصة أونامير وأخباره، بترميمها وملء بياضاتها وضمان الانسجام والاتساق بين مكوناتها وعناصرها. وقد رام هذا العمل التأسيس من داخل الثقافة الأمازيغية لتقاليد في الكتابة الحديثة والتعبير الأدبي الفني، بالتركيز على عدد من العمليات التحويلية اللغوية والنصية وفوق النصية والأسلوبية... ولقد انكبت هذه الدراسة على رصد مظهرين من مظاهر هذا التحويل في عمليتين اثنتين: تتجلى أولاهما في العناية بتنظيم الموازيات النصية ومنح النص الشفهي شكله الطباعي ووضع الإعتباري الكتابي، وتتمثل ثانيهما في الرهان على اللغة والأسلوب ومختلف فنون وتقنيات التحويل الأسلوبي لنص ينتمي إلى الثقافة الشفهية، ويحمل خصائصها، ويراد له أن يصير نصا مكتوبا منسجما ومتسقا ومعبرا عن وضع لغوي وثقافي جديد للأدب الأمازيغي.

Le passage de l'oral à l'écrit a été l'étape la plus marquante et la plus déterminante dans le parcours de la littérature amazighe. Il ne s'est pas fait comme une simple fixation scripturaire du patrimoine oral, où prévaut le souci formel, mais il a été accompli comme un mouvement opéré d'un champ symbolique à un autre, introduisant cette tradition orale dans une nouvelle ère qui la réactive et la fait vivre autrement. Il s'agit bien du transfert du legs oral en un autre lieu, loin de son lieu initial.

De tout le répertoire oral amazigh, le récit d'Ounamir est un grand texte qui a vécu ce passage et accompagné les processus d'évolution des formes de réécriture des textes fondamentaux de la littérature orale amazighe, il a également été le seul à connaître autant de transcription et de réécriture, de mise en scène et de relectures

et d'interprétations¹. Or, si toutes les formes de transmission écrite du récit d'Ounamir, qui ont succédé aux premières transcriptions dues aux berbérissants, peuvent être considérées comme des réécritures, celle dont il est question ici, est une réécriture avec une intention déclarée, consciente et volontaire de la part de l'écrivain. Elle se distingue par rapport aux autres formes de production par les transformations qu'elle accomplit sur les textes-sources, et la fonction scripturale qu'elle instaure à travers la mise en évidence de l'instance de l'écrivain, une réécriture singulière en ce qu'elle s'occupe de la reconstitution cohérente de toute l'histoire d'Ounamir par des agencements, des remaniements et des amplifications. Bref, elle a pour ambition de lui octroyer le statut de texte littéraire écrit. Elle se situerait, alors, autant du côté de la production que de la réception. Nous examinerons, donc, ici, une œuvre qui a tenté d'asseoir les bases de l'écriture moderne du récit d'Ounamir en y procédant à des opérations de transformation textuelles, paratextuelles et hypertextuelles. Cette œuvre qui appartient à un des fondateurs et militants du mouvement culturel amazigh constituera notre objet d'étude du travail de la réécriture du récit d'Ounamir, il s'agit d'un livre publié par Abdelaziz Bourass en 1991, sous l'intitulé : *Umiy n Hemmou Ounamir (récit de Hemmou Ounamir)* avec pour titre de la collection : *umiyn n tmazight : récits amazighs*, et édité par l'Association Marocaine de la Recherche et de l'Echange Culturel, qui n'est autre que la première association culturelle amazighe au Maroc, fondée en 1968.

Nous nous pencherons sur les procédés mis en œuvre dans la pratique de la réécriture qui a donné une nouvelle naissance au récit d'Ounamir, dans le cadre de l'avènement d'autres conditions de production mues par une réflexion autour de la langue et de la littérature amazighes. Or, cette réflexion s'insère dans tout un projet social et culturel amazigh élaboré autour de l'affirmation collective de soi qui est motivé par le besoin imminent de contrecarrer les risques de dissolution et de disparition au profit de cultures et de langues dominantes dans le champ linguistique et symbolique au Maroc, par la volonté de promouvoir la conscience identitaire amazighe et de réaliser un cumul qualitatif dans la production littéraire amazighe. Nous signalons que cette réécriture est faite en langue amazighe avec un souci de mettre en avant la littérarité et la beauté de cette langue.

De l'hypertextualité

Il convient d'emblée de signaler que le récit d'Ounamir écrit par A. Bourass est le produit d'une opération d'hypertextualité dans la mesure où des transformations sont effectuées sur *un hypotexte* (constitué par les versions de l'histoire d'Ounamir) pour engendrer *un hypertexte* dans le sens que Genette donne à ces deux termes :

¹ Voir notre thèse de doctorat : *Le mythe d'Ounamir, production, réception et imaginaire, une lecture palimpsestueuse*, soutenue à l'université Michel de Montaigne, Bordeaux III, le 19 décembre 2007, dans laquelle nous avons étudié l'identification générique, les formes de passage, de production et de réception qu'a connues ce mythe, suivant un angle de recherche pluridisciplinaire où se conjuguent approche éthique, existentielle, comparative, narrative, sémiotique, structuraliste, ethnologique, anthropologique, sociologique et psychanalytique.

De la transcription à la transtylisation d'un récit oral.
Ou vers l'établissement des bases d'une écriture moderne

« J'appelle donc hypertexte tout texte dérivé d'un texte antérieur par transformation simple (nous dirons désormais transformation tout court) ou par transformation indirecte : nous dirons imitation » (Genette, 1982 : 16).

Ces transformations sont motivées par le fait que Bourass a perçu l'importance de reconstituer une histoire cohérente qui obéit aux contraintes du régime scriptural, à partir de recoupements et de reconstitutions divers prenant appui sur les différentes versions auxquelles il a eu recours, et de proposer un récit où s'intègrent les épisodes marquants et les éléments constitutifs de cette histoire. Il ne se contente pas de copier telle ou telle version, il condense et concentre les traits de plusieurs versions. Son travail entend assurer la survie au texte inaugural et s'approcher le plus du texte censé être le texte premier du mythe qui, faute d'être trouvé, peut être recréé. Il ne s'agit bien évidemment pas de raconter autrement l'histoire mais de la compléter en empruntant le détail manquant à une autre version. Opter pour ces procédés, c'est rejoindre un chantier plus vaste de réécriture de l'Histoire amazighe, par la reconstitution des étapes oubliées et par la valorisation d'un patrimoine, un nom et une géographie, ensevelis sous les cendres de l'oubli et de la marginalisation, que le mouvement culturel amazigh n'a eu de cesse de revendiquer depuis son émergence. Il semble que l'intérêt pour les particularismes culturels des peuples semble favorable partout dans le monde à la collecte et à la transcription du patrimoine oral, il en est ainsi pour le travail des frères Grimm :

« les temps et les lieux sont favorables : morcellement de la patrie allemande, provincialisme, occupation française, réaction du peuple et des intermédiaires culturels. La discussion ne porte plus sur des récits grecs et latins connus par les seuls érudits, mais sur des contes oraux que chacun sait par cœur » (Soriano, 1994 : 4).

Le travail de A. Bourass nous rappelle justement l'œuvre des frères Grimm qui se sont attelés, dans leurs efforts à collecter les contes populaires allemands menacés de disparition, à réécrire les textes recueillis dans un style littéraire afin de présenter le patrimoine national sous son meilleur jour. La tentation fut grande de fondre plusieurs versions pour en faire une œuvre achevée, complète et immuable. Le sens nationaliste n'était pas étranger à ces travaux de revalorisation du legs culturel allemand, dans la mesure où les frères Grimm aspiraient, dans une période historique qui a connu l'émergence du nationalisme dans une Allemagne morcelée, à faire renaître le passé germanique en ressuscitant la vieille Allemagne par la

recherche de l'art allemand loin des cultures savantes et le retour à la culture germanique avec son goût pour le merveilleux (Demet, 2002 : 845-846).²

Ce travail sur les contes n'a pas observé dans les éditions successives un respect total du texte oral tel qu'il a été raconté, les frères Grimm se sont autorisés à quelques remaniements « littéraires » des textes : rétablissement de leur cohérence interne par rapport aux différentes variations collectives, atténuation d'expressions jugées peu déplacées. Leur entreprise se démarque ainsi d'un travail de pure ethnologie (Cornillet, 1994 : 35). Ils ont d'une édition à l'autre de leur recueil, retranché, ajouté, développé (Soriano, 1994 : 5).

A son tour, A. Bourass entend amorcer un recommencement qui consiste à retrouver le futur de la littérature amazighe à partir de son passé, tout en créant les conditions d'une nouvelle naissance, il tend, au lieu de rechercher vainement le texte original, à conférer une originalité au récit. Authenticité et beauté, telles paraissent être les rôles fondamentaux impartis à cette réécriture.

Nous en venons maintenant à examiner l'ordre paratextuel et l'ordre transtylistionnel qui confèrent au mythe d'Ounamir un nouveau mode d'existence.

A. L'ordre paratextuel

Le paratexte tire son importance du fait qu'il est le lieu périphérique où se dévoile le travail de l'écriture et de la mise en sens. Par paratexte, il faut entendre ce par quoi un livre se désigne, s'annonce et se propose comme tel à la lecture³. Représentant un cadrage du livre, le paratexte du livre de Bourass est composé du titre, du titre de collection, des intertitres, de la préface, de la dédicace, des notes marginales, de l'illustration et de la quatrième de couverture. Ces lieux périphériques concourent à produire des effets de sens spécifiques en accord avec les intentions scriptorales. Notre objectif est d'étudier cette dimension pragmatique de l'œuvre, c'est-à-dire son action sur le lecteur (Genette, 1982 : 10).

La publication du livre de A. Bourass concourt à garder le récit d'Ounamir à l'abri de l'usure du temps et lui permet une nouvelle naissance car c'est la première fois qu'un livre tout entier lui est réservé, et cela en exclusivité par rapport aux autres textes du répertoire oral amazigh. Il n'est plus inséré dans un recueil de textes

² Comparant la tradition orale à des épis épargnés, miraculeusement dans un coin caché, par un orage ravageur et cueillis par des mains délicates pour servir, entre autres, comme unique semence du futur, les frères Grimm avouent dans la préface à leur première édition des *Contes* que : « C'est un sentiment semblable que nous éprouvons en contemplant la poésie allemande des premières époques et en voyant que, de toute cette richesse, rien n'est conservé vivant, que même le souvenir s'en est perdu, et que seuls sont demeurés des chants populaires et ces innocents contes domestiques. Le coin de feu, l'âtre, l'escalier du grenier, les fêtes carillonnées, les prés et les bois dans leur tranquillité, mais surtout l'imagination limpide, telles furent les haies qui les ont préservés et les ont transmis d'une époque à l'autre » (J. et W. Grimm, 1994 : 36).

³ Nous souscrivons à cette définition de G. Genette : « Le paratexte est donc pour nous ce par quoi un texte se fait livre et se propose comme tel à ses lecteurs, et plus généralement au public » (Genette, 1987 : 7).

De la transcription à la transtylistion d'un récit oral.
Ou vers l'établissement des bases d'une écriture moderne

oraux, cela lui confère un statut privilégié, en fait un produit autonome dans le marché de l'édition du livre amazigh, et permet sa vulgarisation. Et c'est la première fois qu'il se voit doté d'un auteur connu et non plus d'un simple conteur. L'auteur ayant scellé de son nom le livre, il a voulu affirmer que la réécriture est un commencement, un début, une création en tant qu'action de donner un nouveau mode d'existence au texte, et de l'organiser. La couverture du texte s'avère aussi être une opportunité pour conférer une densité symbolique à l'oeuvre. Le dessin qui l'orne met en avant les ailes, la goutte de sang, le ciel et la terre. Thématiquement, le dessin condense l'intrigue, et vient en renfort déterminer le point culminant de l'histoire, cette détermination n'apporte pas l'appui nécessaire à la « désambiguïisation » du titre et n'oriente aucunement la réception du récit mais elle génère du suspens. Les ailes de l'aigle, séparant des cœurs en rouge qui se dirigent vers le ciel et des gouttes de sang qui en tombent, au milieu des nuages, accusent la tension dramatique que connaîtra l'histoire. Séparant le ciel de la terre, elles sont « l'outil ascensionnel par excellence, c'est bien l'aile [...] l'oiseau est désanimalisé au profit de la fonction [...] ce n'est pas au substantif que nous renvoie un symbole mais au verbe. L'aile est l'attribut de voler, non de l'oiseau » (Durand, 1992 : 145). C'est la fonction de voler avec toute sa densité symbolique qui prévaut ici sur la représentation immédiate de l'animal.

L'image continue, donc, la puissance évocatrice du texte, et s'inscrit dans une lecture particulière de l'histoire ; Ounamir est un martyr de l'amour impossible et transgressif.



La couverture d'*Umi n Hemmou Ounamir* (A. Bourass)

Par ailleurs, c'est pour la première fois qu'une dénomination générique amazighe est donnée à ce récit et cela, sur la couverture qui instaure un pacte de lecture et comporte des éléments importants qui conditionnent la mise en place de la réécriture du récit d'Ounamir. Tous ceux qui ont publié le texte l'ont qualifié de :

lqist, tahajit (qui sont dérivés des mots arabes *Alqissa, Alouhja* : histoire, récit) même si *umiyn*, terme utilisé dans la zone de tachelhite, ne signifie pas précisément le mythe. La préface, elle, souligne que le récit d'Ounamir est un mythe, le choix de Bourass de cette classe générique n'émane pas d'un effort classificatoire pointilleux mais d'une intention de ressusciter une dénomination originellement amazighe et de la généraliser à tous les récits amazighs. P.Galand-Pernet (1998 : 67) souligne à ce propos que le mot *Umiy* signifie « "histoire", souvent "histoire plaisante" relatant un enchaînement d'événements fictifs mais non merveilleux ». Ce terme générique en langue amazighe reste vague et controversé, et il n'est pas le seul à poser problème dans le champ conceptuel de la littérature amazighe. En fait, la question générique connaît une complexité due aux particularismes régionaux et aux insuffisances des descriptions locales (*ibid.* : 74). Jusqu'ici les collecteurs se sont toujours contentés de transcrire les appellations dictées par leurs informateurs sans se soucier de la précision des termes employés. P. Galand-Pernet (*ibid.*: 45) affirme qu'« aucun des termes berbères traditionnels désignant un type littéraire n'a d'équivalent exact dans les termes d'une langue étrangère. »

Nous ne nous arrêtons pas longtemps sur cette question des genres littéraires dans la littérature amazighe qui requiert des recherches spécialisées et approfondies pour en circonscrire les formes et contenus. Ce qui nous occupe ici, c'est bien le sens que Bourass donne aux termes génériques amazighs *umi*y (au singulier) et *umiyn* (au pluriel) à travers les deux composantes du paratexte : le péritexte (la préface) et l'épitéxte (interview et entretien)⁴.

Dans la préface écrite en arabe par le poète marocain Mohammed Elhabib Elforkani, le travail de Bourass est présenté comme étant l'écriture d'un mythe, l'auteur de la préface établit un pacte générique avec le lecteur, donnant indirectement au terme *umi*y le sens d'un mythe (en arabe *ostoura*) et défend l'appartenance du récit d'Ounamir à ce genre en le comparant aux grands mythes des peuples orientaux et occidentaux (l'Illiade et l'Odyssée, Galgamesh et Shâh-nâma) puisqu'il comporte toutes les caractéristiques du mythe.

Mais, l'on remarque qu'il le qualifie aussi d'*épopée*, de *mythe épique* ou encore *épopée poétique*. La préface, à travers son discours, a penché pour la dimension mythique de l'histoire d'Ounamir ; dès lors, le terme *umi*y signifie implicitement : mythe, et indiqué le mode de compréhension de ce terme.

Cette indication générique sera réaffirmée par l'auteur au cours d'une interview accordée à la radio régionale de Ain Chock (Casablanca) à l'occasion de la sortie du livre en question lorsqu'il dit :

⁴ G. Genette (1987 : 10-11) distingue à l'intérieur du paratexte entre deux composantes « péritexte » et « épitéxte ». Est péritexte tout message matérialisé « autour du texte, dans l'espace du même volume, comme le titre ou la préface, et parfois inséré dans les interstices du texte, comme les titres des chapitres ou certaines notes ». Est épitéxte tout message matérialisé « autour du texte encore, mais à distance plus respectueuse (ou plus prudente) au moins à l'origine, à l'extérieur du livre : généralement sur un support médiatique (interview, entretien), ou lors d'une communication privée (correspondances, journaux intimes et autres) » .

De la transcription à la transtylisation d'un récit oral.
Ou vers l'établissement des bases d'une écriture moderne

« Le mythe de Hemmou Ounamir n'est pas ma propre création, c'est un mythe connu par les descendants de Mazigh depuis des temps ancestraux, il est à mettre sur le même pied d'égalité avec les mythes grecs, romains, égyptiens, iraqiens, et hindous, et il comporte toutes les caractéristiques du mythe [...] *Umiy* veut dire Histoire, mythe, légende, et s'inscrit dans le réel ou dans l'irréel ».⁵

Dans une autre composante du paratexte qu'est la dédicace (*Tarragt*) écrite en tamazight, et qui comporte le discours de l'auteur sur son propre texte, celui-ci adjoint au terme : « *Umiyn* » un autre terme générique : *Ddmnat* ou *Ddmin* (au pluriel) qui signifie également histoire et récit, ce qui renforce la perplexité du lecteur et confirme ce que nous avons dit plus haut, à savoir que l'auteur n'a pas en vue de trancher sur les genres narratifs de la littérature amazighe. La dédicace comporte aussi d'autres indices qui définissent le projet et la finalité de la réécriture de l'histoire. Nous la reproduisons, donc, pour dégager les principaux traits de ce projet de la réécriture.

Dédicace :

Je voudrais que cette écriture de l'histoire de Hemmou Ounamir, soit une dédicace à mon père et à ma mère, qui sont tous les deux dans l'autre monde, parce qu'elle (Umiy) est une des histoires (Ddmnat) qu'ils m'ont léguées, et m'ont racontées pendant mon enfance. Je voudrais également qu'elle soit un hommage rendu à l'Homme amazigh, et un couronnement pour la langue et la culture amazighes.

Abdelaziz Bourass

Cette dédicace dévoile les orientations de lecture suivantes :

-Elle fait apparaître la fonction scripturale. L'auteur considère que son travail consiste à réécrire une histoire qu'il a entendu de la bouche de ses parents alors qu'il était encore enfant. Ce qui peut laisser comprendre que le texte est une version recueillie mais d'autres éléments paratextuels établissent que l'auteur a eu recours à diverses versions écrites et orales, constituant la matière première. Il a donc accompli un travail synthétique pour élaborer ce récit. Dans la préface, il est nettement souligné que la réécriture de l'histoire d'Ounamir est la synthèse de plusieurs versions :

« C'est un travail beau et sublime, celui qu'a accompli M. Abdelaziz Bourass Elissafni quand il a adapté ce mythe et agencé ses épisodes de manière complète et cohérente en s'appuyant sur de nombreuses variantes ».

Dans une interview accordée à la radio, Bourass a déclaré :

« J'ai déployé tous mes efforts pour collecter un grand nombre de versions qui circulent dans toutes les régions du Maroc et du nord de l'Afrique. Ces versions qui divergent dans certains détails, s'accordent sur l'essentiel. J'ai, donc, essayé de les

⁵ Interview de A. Bourass (fin de l'année 1991) dans l'émission radiophonique *Echos de la ville*, animée par Mohammed Baamrane. Le texte de l'interview nous a été remis par l'auteur lors d'une entrevue que nous avons eue avec lui, et il nous a confirmé qu'il considérait que le récit d'Ounamir était un mythe.

rassembler et d'élaborer un texte qui comporte toutes les caractéristiques du mythe ». ⁶

L'auteur nous a confirmé, lors de l'entretien que nous avons eu avec lui, qu'il a, en plus de la version de sa tribu Issafen, consulté les versions transcrites par les berbérissants et d'autres chercheurs marocains. Tous ces éléments nous permettent de confirmer qu'il s'agit bel et bien d'une réécriture et non de la transcription d'une variante.

- Elle est destinée aux parents décédés de l'auteur, ce qui a une signification capitale au regard de la transmission d'une culture à travers les générations, c'est un message de fidélité à une mission de perpétuation de la tradition orale considérée comme un legs précieux à préserver et à sauvegarder. Ce point traduit la fonction idéologique de cette réécriture.

- Elle nous livre les intentions de l'auteur à travers cette écriture/réécriture : rendre hommage à *l'Homme amazigh* et mettre en valeur *la langue et la culture amazighes*. La finalité est, donc, clairement notée. Ces trois éléments guident le projet scriptoral et renforcent la fonction idéologique du travail de l'écriture en le recadrant dans le discours du mouvement culturel amazigh.

Le premier élément consiste à réhabiliter *l'Homme amazigh* en le nommant et en le soustrayant à l'anonymat, à l'assimilation et à l'aliénation. Le choix du prénom *Hemmou* qui est le plus original de tous les prénoms octroyés au héros des différentes versions de ce récit, en est une autre affirmation. Les deux autres éléments que sont la langue et la culture amazighes inscrivent d'emblée le travail de la réécriture dans un projet plus vaste initié par le mouvement culturel amazigh. Il est impossible, à la lecture de cette dédicace, de ne pas songer à la principale préoccupation de ce mouvement qui vise la promotion de l'amazighité en tant qu'*identité, langue et culture*.

Un autre procédé paratextuel qu'est la quatrième de couverture reprend un passage du texte, tiré du deuxième chapitre :

« Ounamir et son ange passèrent, ensemble, deux années. Ils sortirent plusieurs fois, fusionnèrent en une seule personne, relièrent la nuit au jour, joignirent le ciel à la terre et se rassasièrent d'amour ».

Ce passage est une amplification faite par l'auteur, d'une simple phrase dans les autres versions qui en usaient pour indiquer vaguement la durée de séjour de Tanirt sur terre en compagnie de son époux, telles les phrases suivantes : *Il vit avec elle longtemps* ou bien *Ainsi ainsi ainsi*. Ou bien en faisaient l'économie. Il est impossible de trouver pareil passage dans les versions orales vu que la pudeur empêche toujours le conteur ou la conteuse de décrire la nature de la relation unissant les deux amoureux. L'auteur a choisi de le mettre dans la quatrième de couverture, pour attirer l'attention sur le travail de réécriture qu'il a effectué sur l'histoire d'Ounamir, un travail essentiellement transtylistique.

La mise en texte du récit d'Ounamir, le titre, le sous-titre, la dédicace, la préface, la répartition en chapitres, la couverture, le format, « contribuent aussi à définir le

⁶ Interview de Bourass, cité plus haut.

cadre pragmatique de l'œuvre, à l'inscrire dans des institutions de communication historiquement déterminées » (Maingueneau, 1993 : 101).

B. L'ordre transtylisationnel

L'intention stylistique et esthétique annoncée par l'auteur à travers les procédés paratextuels, guide son travail et distingue son texte de toutes les versions recueillies et transcrites par la transtylisation qui y est mise en œuvre. Nous employons ce concept dans le sens que lui donne G. Genette :

« la transtylisation est une réécriture stylistique, une transposition dont la seule fonction est un changement de style » (Genette, *op. cit.* : 315).

Le style doit être pris dans le sens le plus large que lui assigne Genette :

« C'est une manière, sur le plan thématique comme sur le plan formel » (*ibid.* : 107).

Notre propos n'est pas de faire une analyse stylistique du texte mais d'étudier le travail de la transtylisation qui représente le déclenchement et la finalité de la production du texte d'Ounamir par Bourass. D'ailleurs, la transtylisation est un choix conscient de l'auteur, un choix annoncé dès la dédicace ainsi que dans d'autres éléments épitextuels : « je voudrais également qu'elle soit [...] une consécration pour la langue et la culture amazighes » (Bourass, 1991).

« Ce travail m'a pris un an et demi, et les principales difficultés que j'ai rencontrées concernent la recherche de phrases et de mots purement amazighs, qui avaient disparu, et dont j'ai fini par trouver une grande partie. Certains mots m'ont pris six mois d'investigations que j'ai entreprises un peu partout, et finalement j'ai réussi à les formuler dans des tournures belles et expressives ».⁷

Il s'agit, ici, à la fois d'un choix paradigmatique et syntagmatique, c'est-à-dire d'une opération de projection de l'axe de sélection (le choix de mots authentiquement amazighs par un procédé de substitution : un mot à la place d'un autre) sur l'axe de combinaison (des phrases syntaxiquement bien élaborées par la mise d'un mot à côté de l'autre), l'application de ces procédés d'écriture (le choix du vocabulaire, la construction des phrases, l'usage de la ponctuation...) a été la principale préoccupation de l'auteur⁸. Le travail de réécriture est né, donc, de ces opérations transtylistiques.

Nous étudierons deux dispositifs d'augmentation qui régissent la transtylisation dans la réécriture de Bourass, celui de l'extension et celui de l'expansion. Cette transtylisation sera étudiée également au niveau de la sélection du mot, de la construction de la phrase et de la mise en texte.

⁷ Interview de Bourass.

⁸ L'auteur nous a déclaré s'être réveillé, plusieurs fois, au milieu de la nuit, pour substituer un mot à un autre et mettre une phrase à la place d'une autre.

L'extension

Selon G. Genette, l'extension est une augmentation par addition massive et par remplissage de textes qui sont admirables mais insuffisamment chargés de matière. (Genette, 1982 : 364-365).

Bourass a employé cette forme d'augmentation quantitative pour élargir le récit d'Ounamir et pour préparer le lecteur à la suite des événements par l'adjonction de passions, cela apparaît dès l'ouverture du récit.

« C'est pour cela qu'elle s'occupait de lui depuis la mort de son père. Surtout qu'il ne lui laissa rien d'autre que Dieu et ce garçon. Elle le préservait de tous les maux, et vit pour lui le meilleur et le pire.

Elle le choya de toutes ses forces, au point qu'il n'eut plus besoin de rien, car, elle l'aimait beaucoup.

Elle luttait pour qu'il puisse recevoir la meilleure éducation, de façon à ce qu'il soit le meilleur parmi ses camarades, le meilleur en matière de vertu, et qu'il remplisse sa vie de bonheur, afin qu'il la compense de la souffrance qu'elle a endurée lors de son éducation et qu'il lui rende tous les honneurs possibles comme faisait son père sinon plus. » (Bourass, *op. cit.* : 11-12).

Ces détails sur l'affect des personnages ne figurent pas dans les versions orales qui se caractérisent par leur concision, ainsi en est-il des événements qui sont à l'origine fort laconiques, dans une version orale, le passage suivant se résumerait à une seule phrase : *Hemmou erra longtemps sur terre*, alors que Bourass parvient à en faire tout un paragraphe :

« Hemmou Ounamir chevaucha son cheval, et erra dans les villages, les plaines, les montagnes, et les forêts... il erra sur terre sans connaître sa destination. Des jours, des mois et des années passèrent, les jours où il ne mangeait pas étaient plus nombreux que les jours où il mangeait, les jours où il ne buvait pas étaient plus nombreux que les jours où il buvait, les jours où il veillait étaient plus nombreux que les jours où il dormait, et les jours où il était tourmenté étaient plus nombreux que les jours où il ne l'était pas, tel un vagabond sans pays, ou un errant sans objectif, tel un démuné privé de subsistance et qui n'a plus rien à épargner... En bref, il a beaucoup souffert à force de marcher, de courir, d'errer et de se perdre entre les terroirs et les forêts » (*ibid.* : 37).

L'extension concerne les passages descriptifs aussi bien que les passages dialogiques, le style indirect que le style direct :

« -je veux de toi et de Dieu... que tu m'emmènes à la source des servantes au septième ciel.- lui répliqua Ounamir- car l'ange que j'ai épousé, m'a laissé sur terre. Elle est partie au ciel... et je suis resté à brûler, à me plaindre, et à souffrir pour elle, parce que son amour, et la nostalgie que j'ai pour elle ont brûlé mon cœur... et mis le feu à mon foie...je n'ai pu supporter cela et j'ai quitté ma maison et mon pays, j'ai délaissé ma mère et les miens, j'ai parcouru les plaines, les dunes et les montagnes et j'ai erré des mois et des années avant d'arriver jusqu'ici... et je te prie de me faire parvenir à mon ange au septième ciel » (*ibid.* : 12).

Ces extensions qui émaillent le texte, bien qu'elles n'aient qu'une fonction de remplissage, sont loin d'être insignifiantes au niveau du discours. Elles servent à justifier un caractère, décrire un sentiment, relier deux moments ou deux événements de l'histoire, instaurer une logique dans le déroulement de celle-ci, et créer une illusion du réel. Elles sont certainement motivées par la brièveté constatée dans les versions orales et plus précisément dans des passages jugés trop laconiques voire dépouillés, et visent à prolonger au maximum la narration dans le temps et dans l'espace (Mouhsine, 2005 : 225).

L'expansion

Pour faire paradigme avec l'extension, G. Genette appelle la dilatation stylistique : expansion (Genette, *op. cit.* : 372), ce que la rhétorique classique nommait amplification, en y distinguant amplification par figure et amplification par circonstances (description, animation, etc.).

Cette forme d'augmentation qui trouve une large place dans le texte de Bourass, relève d'un ordre qualitatif et stylistique. Il s'agit de substituer un « bon » style à un moins bon en faisant appel à la correction stylistique (Genette, *ibid.* : 315) par l'enrichissement du lexique, l'augmentation du vocabulaire thématique : les substantifs et les adjectifs, l'introduction de figures, la comparaison, l'exclamation, l'énumération, l'exagération. Tout cela, comme on peut s'y attendre, contribue à produire une écriture plus riche et plus « artiste » au niveau verbal, au niveau syntaxique aussi bien qu'au niveau sémantique, vise à communiquer les valeurs émotives de la langue amazighe et ses connotations par le déplacement des énoncés d'un niveau purement linguistique à un niveau poétique. Il s'agit, en fait, de se porter témoin des potentialités stylistiques d'une langue confinée trop longtemps dans l'oralité et se cherchant une légitimité scripturale moderne tout en s'engageant dans la narration d'une histoire, ce qui reflète fortement les convictions identitaires et militantes de l'écrivain. Dans l'intention de fixer l'histoire d'Ounamir, il ajoute un enjeu plus important : celui d'illustrer la beauté de la langue amazighe et fournir un document concourant à créer un cumul au niveau des productions littéraires écrites en tamazight. L. Spitzer disait justement à propos de la relation entre la littérature d'une nation et sa langue :

« Le meilleur document pour l'âme d'une nation c'est sa littérature ; or celle-ci n'est rien d'autre que sa langue telle qu'elle est écrite par des locuteurs privilégiés... » (*in* Maingueneau, *op. cit.* : 53).

Ainsi, la transtylistation pratiquée par Bourass n'est pas uniquement un travail technique, formel, et purement linguistique renvoyant au mouvement singulier d'une écriture mais elle est conditionnée par son mouvement historique caractérisé par tout un débat culturel autour de la langue amazighe, de son passage à l'écrit et à la création littéraire, et elle est plus généralement la conséquence immédiate d'une dynamique qu'a connue le discours sur la langue et la culture amazighes. D'ailleurs, Bourass n'est pas en marge des débats sur l'amazighité, il en est un des acteurs. Ses convictions identitaires auront une influence déterminante dans la mise en œuvre, puis l'aboutissement de l'édition de l'histoire d'Ounamir. Dès lors, l'œuvre de Bourass deviendra l'expression d'une activité collective qui véhicule des préoccupations de tout un mouvement culturel à propos de l'affirmation d'une

langue amazighe expressive, originale et ornée. L'analyse du rapport entre le style de Bourass et le contexte social qui le conditionne requiert une étude socio-stylistique à même de nous faire saisir, dans cette écriture, les indices de l'impact des préoccupations à la fois propres au sujet écrivain et à sa communauté linguistique mais ceci ne constitue pas le but de notre analyse même si nous serons amenée à exploiter certaines de ces réflexions pour mieux approcher les manifestations du travail de transtylisation.

Pour mieux illustrer, donc, ce travail de transtylisation de Bourass, nous étudierons son fonctionnement au niveau du mot, de la phrase et du texte à travers les exemples suivants :

La sélection du mot : l'originalité

La réécriture de Bourass se caractérise par un travail laborieux sur le matériau même des mots, par une purification systématique de la langue, par une réduction maximale des emprunts aux autres langues et par la réactivation de mots anciens ou disparus. Le recours à ces procédés, inconnus pour la tradition orale, veille à inscrire le texte d'Ounamir dans le registre de l'écrit.

Dans le passage où les servantes ont aperçu le reflet du visage d'Ounamir sur la face de l'eau de la source au septième ciel, l'emploi et la recherche du mot ancien en tamazight : *Askalou* qui traduit *le reflet sur la face de l'eau* a requis des mois d'exploration⁹. Cette recherche soigneuse d'un lexique amazigh original tisse tout le texte de Bourass qui s'est appliqué parallèlement à sa collecte des épisodes, à la recherche et à l'emploi de mots authentiquement amazighs. Cet intérêt lexical ne concerne pas uniquement le texte de l'histoire mais se manifeste également dans les paratextes. Le choix du mot *Umiy* pour indiquer le genre du texte, du prénom : *Hemmou* qui est plus amazigh que celui de Hmad témoignent de cet effort d'amazighisation.

Nous pouvons noter aussi un effort de création, d'innovation et de fondation en matière terminologique dans l'emploi des mots amazighs voulant dire dédicace : *tarragt*, et hommage : *tarzzift*¹⁰ qui sont empruntés aux rituels et aux fêtes traditionnels de mariage et qui signifiaient à l'origine : *cadeau* (Chafik, 2000 : 338-339). Il s'agit bel et bien d'un glissement sémantique d'un sens initial, social et courant à un sens spécifique et terminologique. Désormais, ces mots seront consacrés dans le vocabulaire de l'écriture amazighe. Loin par conséquent de se cantonner dans un simple rôle expressif ou ornemental, ils sont investis d'une mission fondatrice. D'autres mots étaient déjà employés dans les versions orales sans être accompagnés d'explications, sont réemployés par Bourass avec une définition, tel le nom de la bien-aimée de Hemmou : *tanirt*. Lequel nom est revêtu d'une ambiguïté certaine et utilisée fréquemment par la tradition orale sans qu'elle en précise le sens, dans la mesure où elle lui confère tantôt une origine humaine,

⁹ Entretien que nous avons eu avec Bourass, *op.cit.*

¹⁰ *tarragt* (au pluriel : *tarragin*) signifie initialement le cadeau offert à la mariée le jour des noces. *tarzzift* (*tirzzaf* au pluriel) est le cadeau présenté par un invité à son hôte (Chafik, *op. cit.* : 338-339).

De la transcription à la transtylisation d'un récit oral.
Ou vers l'établissement des bases d'une écriture moderne

tantôt une origine céleste, elle est indirectement et timidement désignée par diverses autres appellations : une fée, un(e) ange sous forme de colombe, *Imalayka* (ange). Bourass essaie de trancher cette question en la définissant dans une note : *Une jeune fille d'une beauté angélique* (op. cit. : 16). Cette note souligne la fonction scripturale dans le texte et semble être une manière de contourner la censure religieuse qui interdit d'octroyer une appartenance sexuelle à l'ange qui est un être asexué par excellence, et pis, de le marier à un être humain. Il s'agirait en l'occurrence d'un pur blasphème. Mais cet effort de définition n'a pas précisé l'identité de cet être qui oscille entre le texte qui dit : *tinirin ignwan* (*tinirin* : pluriel de *tanirt*) du ciel (*ibid.* : 16) et la note qui parle de *jeune fille à la beauté angélique*, cette définition venue désambigüiser la nature de *tanirt* ne fait que renforcer son indétermination. Laquelle indétermination traduit l'impact du code culturel et religieux. En effet, ce point révèle un conflit entre la religion et le mythe dans la réécriture de Bourass qui tente de trouver un compromis évitant de générer des heurts aux croyances religieuses ambiantes. Il s'agit d'une tentative de conciliation entre le discours mythique et le discours religieux qui transparait tout au long du texte et dont nous aurons à étudier certaines manifestations.

A- Créature terrestre → Une jeune fille	}	→ La beauté → Le rapprochement = <i>Une jeune fille à la beauté angélique</i>
B- Créature céleste → Ange + lique		

Le traitement réservé, donc, au mot amazigh par Bourass, que ce soit au niveau du signifié ou du signifiant, recouvre plusieurs opérations : a) la substitution d'un mot non authentique à un autre purement amazigh, ou d'un mot *moins beau* par un autre *plus beau* ; b) le déplacement du sens du mot d'un contexte usuel à un autre particulier ou terminologique, ce qui ouvre dans le lexique amazigh de nouveaux domaines que des mots déjà existants prennent en charge ; c) l'ajout de signifiés par expansion, ce qui permet au mot une actualisation dans un nouveau contexte linguistique et culturel ou une multiplication de ses sens.

La construction de la phrase : ornementation et expressivité

Parmi les procédés de stylisation qui sont mis en œuvre par Bourass, la construction de la phrase au niveau linguistique et au niveau stylistique prend une grande importance. L'objectif visé par Bourass qui est l'ornementation de la phrase pour pallier aux multiples incorrections observées dans les autres versions transcrites du récit d'Ounamir, est par ailleurs un choix conscient et assumé par l'auteur qui a déclaré avoir œuvré longtemps pour construire les « bonnes » phrases¹¹ afin de prouver que la langue amazighe n'est pas moins expressive ni moins littéraire que d'autres langues écrites. Ainsi, certains passages descriptifs semblent voués à être l'objet d'un exercice de style qui retarde le déroulement de la narration pour se fixer sur la description. Tout cela est régi par un travail d'expansion, c'est-à-dire : « le mécanisme par lequel la phrase passe du narratif au descriptif, de l'énoncé non motivé à une représentation vraisemblable ou aussi

¹¹ Entretien que nous avons eu avec l'auteur.

capable de susciter des émotions que la chose représentée » (Riffaterre, 1971 : 58). Ainsi, dans ces phrases du chapitre : *Ounamir et sa mère*, qui permettent le passage du narratif au descriptif, l'on peut remarquer que la description rend compte de la représentation vraisemblable de la colère de la mère, il s'agit dans ce sens d'une « animation réaliste » (Genette, *op. cit.* : 374) :

« Elle s'est sentie exténuée au point qu'elle s'assit au milieu du patio de la maison, prit sa tête dans ses mains, faillit s'étouffer, se tordit de colère et d'exacerbation puis soupira...

Ensuite, elle commença à réfléchir à la façon de défoncer les portes du nouveau logis et ses pièces. Elle ne s'attarda pas longuement à ses pensées car elle entendit le coq aveugle, qui est le plus âgé de ses volailles, chanter » (Bourass, *op. cit.* : 28).

« La mère continua à l'insulter [Tanirt] et ne lui épargna aucune injure au point qu'elle détesta la Terre et tout ce qui s'y trouve, puis sortit en la laissant gémir tel un bébé, ensuite elle claqua les portes de toutes ses forces, de telle façon que leur tonnerre retentit dans toute la maison. Et referma les portes à clé qu'elle remit dans la mangeoire du cheval. » (*ibid.* : 30).

Dans ces phrases, la description fait usage de figures, qui participent de la transtylisation du récit à travers ce que Genette (*op. cit.* : 372) nomme : « amplification par figures » et surtout par l'emploi de la métaphore : *le tonnerre des portes*, et de la comparaison : *gémir tel un bébé*. A ce rôle d'élargissement et d'augmentation quantitative de la phrase que jouent les figures, s'ajoute un effet émotionnel qui exerce une action affective sur le lecteur. Ainsi dans le dernier chapitre : *Le jour de la fête du sacrifice*, la description de l'état lamentable de la mère viserait à créer un sentiment de compassion avec elle : « jusqu'à ce que le chagrin l'ait rendue maigre comme un tronc d'arbre mort, l'ait broyée et tamisée. » (Bourass, *op. cit.* : 60).

Plusieurs formes d'expansion, à savoir les séquences dialogiques et les scènes affectives sont rendues présentes pour la première fois dans un récit d'Ounamir, des scènes dont nous privaient les autres versions qui relataient timidement ou passaient sous silence les nombreux détails du rapport de Hemmou avec sa bien-aimée, comme la scène des retrouvailles dans le chapitre : *Hemmou Ounamir au septième ciel* :

« Tanirt était empressée de le rencontrer, courut vers lui, le sortit du fourrage. Immobilisé par le poids de l'émerveillement, Ounamir la contempla pendant quelques instants. Tanirt, elle, lança un long youyou, dont les échos résonnèrent dans les couloirs, les chambres, et les vergers, puis, elle se jeta dans ses bras. Ils s'enlacèrent, puis il la porta et la promena... au point de sentir le vertige » (*ibid.* : 52).

D'ailleurs, les phrases désignant Tanirt par des appellations affectueuses telles : mon amour, sa bien-aimée qui sont tuées, censurées ou rarement évoquées dans la tradition orale, prennent leur revanche dans le texte de Bourass qui n'hésite pas à en faire grand usage.

La phrase dans la réécriture de A. Bourass porte l'empreinte d'une recherche qui dépasse l'effort stylistique et technique pour viser la revalorisation de la langue amazighe et porter une nouvelle vision du monde.

La mise en texte : la cohérence

Lorsque Bourass cherchait le mot amazigh authentique et la bonne phrase, il pensait à la production d'un récit cohérent car si la phrase est l'unité du style, « le style, c'est le texte même » (Riffaterre, 1979 : 21). La mise en texte de l'histoire d'Ounamir se caractérise, donc, par l'intervention de l'écrivain pour organiser son énoncé, ce qui fait apparaître la fonction de régie. Pour cela, le texte de Bourass met en scène tout un dispositif de procédés qui instaurent les règles de l'écriture dans un texte à l'origine oral. Intervenant à différents niveaux du texte et de son organisation (le découpage en chapitres, les titres, les incipit et les explicits, la graphie...), ils s'annoncent dans leur multiplicité, comme la traduction d'une volonté de générer dans le texte une nouvelle pratique scripturale que le récit d'Ounamir ne connaissait pas, une pratique de nature à respecter les normes de l'expression littéraire écrite. Le narrateur comme régisseur occupe un rôle prépondérant dans cette technique de montage et n'hésite pas à mettre explicitement en évidence ses procédés.

En effet, bien que Bourass ait conservé le schéma narratif traditionnel des versions orales, c'est-à-dire le schéma triadique qui régit le récit héroïque : *départ-initiation-métamorphose*, souvent accompagné de retour au point de départ, il a axé son travail sur la création de nouvelles conditions de production du texte. La division en chapitres constitue un des procédés de l'organisation du texte. Celui-ci est découpé en six chapitres que l'auteur a intitulés respectivement : *Ounamir à la mosquée*, *Ounamir et son ange*, *Ounamir et sa mère*, *Ounamir et l'aigle*, *Ounamir au septième ciel*, *Ounamir le jour de la fête du sacrifice*. Ces titres binaires ont toujours pour première composante : Ounamir et pour seconde composante un lieu : sur terre ou au ciel, ou un temps : *Le jour de la fête du sacrifice*, ou un être proche : la mère et l'ange ou encore un animal : l'aigle. La particule *d* en tamazight dans la phrase : *Ounamir d tanirt nns* (Ounamir et son ange) et qui sépare, en outre, les deux composantes de trois autres titres signifie : l'accompagnement, l'addition et la liaison. Cet emploi est motivé par le fait que, dans chaque chapitre, Ounamir entre en relation avec un être ou évolue dans un temps et un espace depuis le début de son histoire jusqu'à sa chute. Les titres des chapitres donnent l'impression qu'Ounamir est le héros du récit alors que sa lecture révèle que la mère est le centre de l'histoire. L'écrivain déclare, dans l'entretien que nous avons eu avec lui, que la mère est la véritable héroïne du récit. D'ailleurs, l'incipit de son texte s'ouvre sur la mère et l'explicit se ferme sur elle.

L'incipit (le protocole d'ouverture) conserve la formule traditionnelle des autres versions : *Il était dans un temps lointain* mais inverse l'ordre de l'apparition des acteurs en focalisant sur la mère au lieu d'Ounamir :

« Il était une fois, une femme, dans un temps passé, un temps très lointain, à qui le mari, décédé, ne laissa qu'un garçon [...] ».

L'explicit (le protocole de clôture) se ferme sur l'image de la mère pleurant son fils mort :

« [...] elle se reprit et se mit debout en tapant ses mains sur ses genoux en criant : Mon errant amoureux.. mon fils est mort.. Hemmou Ounamir. J'attendais qu'il me revienne de Terre alors que son sang me tombe du ciel... Depuis ce jour-là, elle perdit tout espoir et sut que son fils Hemmou Ounamir est mort ».

L'explicit et l'incipit dévoilent implicitement la finalité du récit qui tente de focaliser l'attention du lecteur sur le drame vécu par la mère à cause des choix de son fils. Cela ne signifie pas que l'écrivain ne compatit pas aux drames des autres personnages mais il essaie de créer une sorte de conciliation entre une conception éthique de l'histoire (la désobéissance aux parents et particulièrement à la mère ne peut que mener à une fin tragique), très répandue par ailleurs dans les versions orales et une conception existentielle (la quête de l'amour impossible peut être fatale). L'écrivain avait plusieurs choix thématiques que le texte laisse apparaître dans le traitement réservé aux personnages tout au long du récit, mais la voix du narrateur crée une sympathie avec l'ensemble de ces personnages et hésite à pencher pour l'un contre l'autre. Une oscillation due aux diverses orientations de signification de l'histoire véhiculées par les versions orales et constituant la référence de l'auteur. Il s'agit, donc, de faire cohabiter un discours religieux /éthique et un discours mythique/existential qui sont énoncés d'emblée, quoique discrètement, dans la tradition orale. Nous pourrions même dire que l'écrivain a conservé dans sa démarche de réécriture les finalités divergentes de cette tradition, par la mise en œuvre d'une multitude de visions qui reflètent les positions, les pensées et les sentiments des personnages. Ainsi, et à titre d'exemple, pour rendre la cruauté de la mère envers sa bru, il a eu recours au discours direct et a délégué la parole à la mère qui s'adressait ainsi à sa bru :

« - Que fais-tu là ? Qui t'a amenée ici ? Tu es la fille de qui ? Qui sont tes frères ? Si tu enfanteras, qui seront les oncles maternels de ton enfant ? De quel pays viens-tu ? De quelle rue le vent t'as jetée vers nous ?... Je me plains à Dieu ! Tu as monté mon fils contre moi... Va-t'en hors de ma vue, maintenant. Va à l'enfer, retourne d'où tu viens... fille de rue... Ogresse... Égarée... » (*ibid.* : 29-30).

La voix du narrateur, par le biais du style indirect, vient renforcer l'image d'une mère cruelle et agressive :

« La mère continua à l'insulter et ne lui épargna aucune injure au point qu'elle détesta la Terre et tout ce qui s'y trouve, puis sortit en la laissant gémir tel un petit enfant, ensuite elle claqua les portes de toutes ses forces, de telle façon que leur tonnerre retentit dans toute la maison, et referma les portes à clé qu'elle remit dans la mangeoire du cheval. Elle voulait, par ce comportement, causer leur désunion et leur séparation » (*ibid.*).

Cette voix même qui exprime dans d'autres passages, comme dans le dernier chapitre intitulé *Ounamir le jour de la fête du sacrifice*, sa compassion avec la mère qu'elle dépeint avec une grande tendresse, tendant à créer chez le lecteur un sentiment de pitié envers le drame qu'elle vit suite à la perte de son fils :

De la transcription à la transtylistion d'un récit oral.
Ou vers l'établissement des bases d'une écriture moderne

« [...] elle était âgée, ne pouvait plus marcher et elle était également aveugle depuis que son fils l'avait quittée et laissée seule, elle en avait tellement pleuré qu'elle fut frappée de cécité » (*ibid.* : 60).

Cumuler différentes orientations de sens, et diverses significations de l'histoire telles qu'elles étaient traitées dans les versions du récit d'Ounamir, revient à multiplier les possibilités d'interprétation du lecteur, et ce par la distribution des voix et des visions des actants du récit qui le rendent pluriel et ouvert au lecteur invité à prolonger pour ne pas dire achever l'acte de création. C'est une réécriture de thèmes contradictoires (la mère méchante # la mère gentille, la bien-aimée angélique # la bien-aimée satanique, Ounamir le responsable # Ounamir l'irresponsable, le libre arbitre # la fatalité, l'amour possible # l'amour impossible...) qui consiste à les regrouper pour ne rien laisser perdre de la richesse des différentes versions orales ou transcrites. A défaut de cumuler tous les motifs existants dans les versions, l'auteur fusionne les traits divergents attribués aux personnages. S'il fallait se décider pour tel détail au lieu d'un autre : la mère ouvre les portes avec la clé au lieu de la fracasser avec une hache, cette clé même trouvée par un coq au lieu d'une servante, les soupçons éveillés par le comportement d'Ounamir et non soufflés par Satan..., l'auteur se réserve, par contre, le privilège de laisser à ses actants leurs différentes dimensions évoquées dans les versions du récit et les intégrer ensemble dans un récit cohérent.

Au travail technique et formel réalisé par A. Bourass dans la mise en texte (le découpage en chapitres, l'organisation en paragraphes, la ponctuation...), s'ajoute un effort visant à instaurer une cohérence interne au texte, par la mise en place de procédés dont nous étudierons deux exemples : le discours explicatif et le commentaire qui concourent avec d'autres éléments à générer une fonction argumentative dans le texte de A. Bourass. En effet, ce texte connaît une grande récurrence d'expressions causales et de connecteurs logiques : parce que, car, pour, c'est pour cela, au point de... (Achkou, Bach, Ghikan, Ar...) qui apparaissent dès les premières lignes. Lorsque le narrateur évoquait les efforts prodigués par la mère dans l'éducation d'Ounamir, il employait des conjonctions causales : « parce qu'elle n'avait que Dieu et lui... » (*ibid.* : 11), « [...] car, elle l'aimait beaucoup. » (*ibid.*) et se poursuivent tout au long du texte jusqu'à sa fin où le narrateur décrit l'état de la mère, devenue aveugle après le départ de son fils : « s'assied pour se reposer, car elle était âgée, ne pouvait plus marcher et était également aveugle » (*ibid.* : 60).

Cet emploi fréquent des connecteurs logiques traduit une volonté du scripteur de mettre en exergue l'enchaînement et la progression logique des événements, contribue à la fois à l'élargissement quantitatif du récit et au retardement du rythme de l'histoire, dévoile la position omnisciente du narrateur qui, par le biais de la justification, aide le lecteur à mieux comprendre les comportements des personnages, et crée une illusion du vraisemblable par l'explication des plus infimes détails de l'action.

Le commentaire vient renforcer la présence du narrateur, révèle l'attitude qu'il prend vis-à-vis de son récit et traduit ses réflexions. Il peut prendre l'allure d'une morale, d'une conclusion ou d'une explication. Il peut être question d'un « clin d'œil » au lecteur pour l'orienter vers une interprétation, ou lui délivrer un message

culturel et idéologique. Le dernier chapitre intitulé : *Ounamir au septième ciel*, contient un des commentaires les plus significatifs :

« Ounamir se réjouit de ces paroles, et fut heureux de son bonheur et des soins dont elle [Tanirt] le couvrait, de tout ce qui introduit la joie au cœur et apaise l'esprit, il vit un amour sans pareil, qui n'a été vécu par personne, et devint, ainsi, le plus grand des grands amoureux et passionnés. » (*ibid.* : 65).

Considérer qu'Ounamir est le plus grand des amoureux véhicule un message primordial : il faut lire le mythe comme une histoire d'amour. Ce commentaire rend faible les possibilités de le lire comme l'histoire du devoir d'obéissance envers la mère, le narrateur n'a eu de cesse de souligner que les sacrifices d'Ounamir pour son amour sont un acte noble et instaure une comparaison d'Ounamir amazigh et sa bien-aimée avec les célèbres amoureux du monde : Roméo et Juliette en Occident ou encore Kaiss et Leila en Orient. Les Imazighen, possèdent à leur tour un mythe d'amour si ce n'est que ce mythe est plus grand que les autres grands mythes d'amour du monde entier. Nous pouvons logiquement y déceler une expression idéologique identitaire qui fait écho aux finalités de la mise en valeur de soi annoncée dans les paratextes que nous avons étudiés. L'auteur corrobore cette idée, lorsqu'il déclare dans son interview à la radio casablancaise : « l'histoire de Hemmou Ounamir n'est pas moindre que les mythes des Grecs, des Romains, des Egyptiens, des Babyloniens, et des Hindous »¹².

Cette dimension identitaire dans le travail de Bourass se traduit également par le choix, pour la rédaction de son texte, de la méthode *Arraten* qui adapte la graphie arabe aux particularités phonologiques de la langue amazighe¹³. L'emploi de cette graphie était notamment dicté par des exigences communicatives, afin de garantir

¹² Interview de A. Bourass dans l'émission *Echos de la ville*, animée par Mohammed Baamrane.

¹³ Ce choix reflète les discussions qui ont alimenté le débat au sein du mouvement culturel amazigh avant l'officialisation de la graphie tiffinaghe en 2003. Il s'agit d'une graphie arabe adaptée aux spécificités phonologiques de la langue amazighe et adoptée par l'Association Marocaine pour la Recherche et l'Echange Culturel (AMREC) sous la dénomination d'*Arraten* (Documents), du nom de la première publication amazighe éditée par l'association. Cette dernière a opté, depuis les années 70 jusqu'à la rencontre de Maamora (du nom d'une commune se trouvant au sud de Rabat) en 1992, pour la graphie arabe et la méthode *Arraten* à des fins de communication vu que la majorité de son lectorat ne pouvait lire que les caractères arabes ; la graphie latine est utilisée dans le domaine de la recherche et des études notamment linguistiques.

De la transcription à la transtylisation d'un récit oral.
Ou vers l'établissement des bases d'une écriture moderne

une plus large diffusion au texte d'Ounamir, et techniques puisque l'alphabet tifinaghe n'était pas intégré, à l'époque, aux nouvelles technologies¹⁴.

C'est donc au cœur de ces débats que se situe l'oeuvre de A. Bourass qui a réussi, par le biais de la méthode *Arraten*, à respecter les règles phonétiques et syntaxiques de la langue amazighe. Partant, ce travail constitue une nouvelle étape dans la production écrite du texte d'Ounamir dans sa langue d'origine.

En conclusion, le travail de Bourass sur le mythe d'Ounamir est une contribution importante non seulement dans la réécriture de cette histoire mais également dans la revalorisation du patrimoine culturel et dans la naissance d'une nouvelle littérature amazighe. Il représente, à l'instar des oeuvres littéraires de M. Mestaoui, A. Moumen Safi, B. Akhiat, H. Id Belkassem, A. Sidqi Azaykou et autres, un tournant décisif dans le passage de la transcription de la tradition orale à la création d'une nouvelle tradition d'écriture amazighe. Ce travail a constitué l'oeuvre la plus développée du mythe d'Ounamir au niveau de la narration, de la description et du style par sa soumission aux contraintes formelles du récit et de l'écriture moderne, bien qu'il soit demeuré fidèle à la tradition orale de ce mythe à travers la conservation du schéma narratif traditionnel, des caractéristiques des personnages et des thèmes présents dans les diverses versions du mythe. Par l'effort formel accompli dans la mise en texte (le découpage en chapitres, l'organisation en paragraphes, la ponctuation...), la mise en place d'une cohérence interne du texte, l'emploi d'un riche vocabulaire amazigh, le recours à une narration détaillée, et à une description animée, la réécriture du mythe d'Ounamir par Bourass a produit, d'une part, une oeuvre ethno-littéraire et représentera, d'autre part, une référence incontournable pour les réécritures ultérieures.

¹⁴ Après l'aménagement de l'alphabet tifinaghe, son informatisation et la conjonction des conditions favorables à l'adoption de l'alphabet tifinaghe, Bourass écrit : « l'alphabet tifinagh correspond parfaitement à la phonétique amazighe de façon entière, et répond aux caractéristiques phonétiques de la langue amazighe, en plus il constitue une partie prenante de la personnalité amazighe, y est attaché historiquement et reflète sa spécificité et son existence symbolique. Pour ce qui est des raisons évoquées par ceux qui préfèrent d'autres graphies arabes ou latines en arguant des obstacles techniques, l'intégration de l'alphabet tifinagh aux nouvelles technologies a réfuté ces prétextes et a permis l'élargissement de ses emplois » (Bourass, 2002 : 51).

Références bibliographiques

- Bourass, A (1991), *Umiy n Hemmou Ounamir*, collection : umiyn n tamazight, éd l'Association Marocaine De La Recherche Et De L'échange Culturel (L'AMREC), Rabat, imprimerie El Maârif Al Jadida,
- Bourass, A. (2002), « Problématiques de l'écriture amazighe », in *Enseignement de la langue amazighe : pour une officialisation de l'alphabet Tifinagh – Analyses, opinions et documents*, Rabat, Publications de l'AMREC, Phédiprint.
- Chafik, M. (2000), *Al moajam Al arabi Al amazighi* (le dictionnaire Arabe-Amazigh), T. 3, Rabat, Publications de l'Académie du Royaume du Maroc.
- Cornillet. G. (1994), « Les contes de Grimm entre Iéna et Moscou », in *Europe*, revue littéraire mensuelle, n° 778-788.
- Demet, M.-F. (2002), « Grimm (Jakob et Wilhelm) 1785-1863–1786-1859 », Paris, *Encyclopædia Universalis*, corpus10.
- Durand, G. (1992), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 11ème édition.
- Galand-Pernet, P. (1998), *Littératures berbères. Des voix. Des lettres*, Paris, PUF.
- Genette, G. (1982), *Palimpsestes, la littérature au second degré*, Paris, Le Seuil, Points/Essais.
- Genette, G. (1987), *Seuils*, Paris, Le Seuil/ Poétique.
- Grimm, J et W. (1994), « Préface » à la première édition des Contes, traduit de l'Allemand par Nelly Stéphane, in Les frères Grimm, *Europe*, revue littéraire mensuelle , n° 787-788.
- Jakobson, R. (1963), *Essai de linguistique générale*, T. 1, Paris, Les éditions de Minuit.
- Maingueneau, D. (1993), *Le contexte de l'œuvre littéraire : Enonciation, écrivain, société*, Paris, Dunod.
- Mouhsine, Kh. (2004), « Poétique du récit de l'oral à l'écrit », in *La littérature amazighe : oralité et écriture, spécificités et perspectives*, Actes du colloque international sous la direction de A. Kich, série colloques et séminaires, n°4, Rabat, Publications de l'IRCAM.
- Riffaterre, M. (1971), *Essai de stylistique structurale*, Paris, Flammarion.
- Riffaterre, M. (1979), *La production du texte*, Paris, le Seuil, Collection Poétique.
- Soriano, M. (1994), « Les frères Grimm, artistes et chercheurs », in Les frères Grimm, *Europe*, revue littéraire mensuelle, n° 787-788.

Le proverbe amazighe (domaine tachelhit). Aspects formels et sémantiques

Mohamed Sguenfle
ENCG, AGADIR

Proverbs have recently experienced a very remarkable renewed interest as shown by recent studies devoted to this kind of discourse. In Amazighe language, the proverb calls for a special interest, it is called awal iddern "living word" or awal ismenan "word sense" in reference to the implicit target meaning, which differentiates it from lžma't "ordinary speech". This shows the importance attached to the imazighen proverbial speech.

The aim of this paper is to delineate the Amazigh proverb as a linguistic phenomenon through the analysis of formal and semantic aspects. The vagueness of terminology that still prevails regarding the delineation of this phenomenon leads us to propose an approach in terms of prototyping a concept borrowed from the semantics of the prototype developed by G. Lakoff.

Les proverbes ont connu récemment un regain d'intérêt très remarquable comme en témoignent les différentes études consacrées ces dernières années à ce genre de discours¹. En amazighe, langue à tradition orale, le proverbe requiert un intérêt particulier, il est qualifié de *awal iddern* « parole vivante » ou encore *awal ism'nan* « parole sensée » en référence au sens implicite visé, qui le différencie de *lžma't* « la parole ordinaire ». C'est dire l'importance qu'accorde les *imazighen* à la parole proverbiale : « Il suffit, dans un cercle d'amis, de citer un proverbe avec à propos pour susciter plus d'écoute et d'intérêt » (Bentolila, 1994 : 7). Cependant, un flou terminologique règne encore quant à la délimitation de ce phénomène langagier. En effet, différentes appellations qui se recouvrent peuvent le dénommer : *proverbe, adage, aphorisme, dicton...*

- Comment reconnaît-on alors un proverbe en tachelhit ?
- Quels sont les paramètres de forme et de fond qui permettent de délimiter et de classer un énoncé comme étant un proverbe ?
- Qu'est-ce qui confère à cette forme langagière tant de charme et d'autorité dans la communication ?

1. Eléments de définition

Le proverbe en amazighe, comme dans les autres langues, se présente sous la forme d'un énoncé autonome. En tant que tel, il est appréhendé comme un tout, un

¹ Voir entre autres le numéro 139 de la revue *Langages* consacré à la parole proverbiale.

système. En tachelhit, il se présente souvent sous la forme d'une phrase, rarement sous la forme d'un discours versifié de deux vers ou sous une forme dialoguée :

(1) *Kks as g^wmas a ysmmiḍ*

Tu le sépares de son frère et il faiblira

(2) *Tammnt n imi mla gis isafarn*

Llah ur sar ittāḍn yan tasa ns

Si les paroles mielleuses pouvaient guérir

Je jure par Dieu que personne ne serait blessé

(3) - *mani yakd tkka l'fit a yfarnu ?*

- *tkka yi d iminu.*

- Quelle est la source de ton feu, ô four ? / Quelle est l'origine de tes soucis ?

- Elle provient de ma « bouche » / moi-même !

Divers essais définitoires ont été proposés pour le proverbe. Le *Petit Robert* le définit comme étant « une vérité d'expérience [...] commune à tout un groupe social, exprimée en une formule elliptique généralement imagée et figurée ». Il s'agit donc d'une vérité qui s'appuie sur un fonds d'expérience humaine lui servant de cadre explicatif. Le proverbe se caractérise par son aptitude à saisir la réalité, en peu de mots, à caractère figuré.

Greimas (1970 : 311) propose une définition de type structural, mettant en évidence l'aspect formel : « les proverbes et les dictons se distinguent souvent, du point de vue formel par le caractère archaïque de leur construction grammaticale ».

Plus récemment, Kleiber (1994 : 208) a proposé une approche en termes sémantico-référentiels en définissant le proverbe comme un « nom-name » ou une dénomination.

1.1. Le proverbe est une dénomination

Le concept de dénomination renvoie à cette relation qui permet d'appeler les choses par leur nom. Comme le précise Kleiber (1989 : 234), pour que l'on puisse parler de dénomination d'un élément x par une entité X, « il faut qu'un lien référentiel ait été auparavant instauré entre x et X ». C'est le cas effectivement du proverbe puisqu'il dénomme (réfère à) une vérité générale.

Considérons les énoncés suivants :

(4) *yat tzzwit ur ar tskar tammnt*

Une seule abeille ne fait pas de miel

(5) *aslham ur a iskar ṭṭaleb*

Le burnous ne fait pas le maître d'école

Ces deux énoncés proverbiaux dénomment des situations génériques au même titre qu' « une unité lexicale dénomme un concept général » (Kleiber, 1984). Le proverbe est donc une unité codée qui a un statut de dénomination au même titre qu'un mot dans le dictionnaire.

En tant qu'entités codées, (4) et (5) sont donc mémoriellement associés aux référents (4') et (5') :

(4') L'union fait la force

(5') Les apparences sont trompeuses (l'habit ne fait pas le moine)

Les deux vérités générales (4') et (5') auxquelles renvoient les proverbes (4) et (5) représentent d'une certaine manière les sens potentiels ou virtuels qui s'actualisent dans différentes situations particulières : la famille, le domaine professionnel (le travail en équipe) pour (4) et le domaine des relations sociales où le paraître trompe souvent dans diverses situations la réalité de l'être.

Ce sens codé, préétabli du proverbe par convention dénomminative ne peut être calculé de manière compositionnelle (cf. l'analyse componentielle en grammaire générative). Le sens ne peut être saisi « dans la linéarité, mais dans l'épaisseur conceptuelle » (Gracia-Ruiz, 1983).

Soit à titre illustratif l'exemple (6) :

(6) *lefit ar tffal iyd*

Le feu engendre la cendre

Le sens littéral de ce proverbe, obtenu par analyse compositionnelle, est loin d'être le sens recherché. En effet, (6) est une phrase analytique, nécessairement vraie, dans la mesure où sa valeur de vérité est valable pour tout locuteur dans tous les mondes possibles. Sa valeur informationnelle est de ce fait nulle. Or, le proverbe se présente manifestement comme une parole sensée, *awal ismenan*. Il a donc une pertinence communicative qui transparait à travers ses lectures métaphoriques parmi lesquelles on peut citer :

(6') Les querelles et les guerres ne laissent que ruines

(6'') Un homme de valeur ne laisse après lui que des enfants médiocres

C'est donc le recours au sens implicite, métaphorique, qui explique l'aspect dénomminatif du proverbe : « Une dénomination ne serait pertinente que si l'on voulait exprimer autre chose que ne le permet le simple calcul sémantique sur les membres constituants » (Kleiber, 1999). Ce critère de non compositionnalité rapproche le proverbe des phrases figées.

1.2. Proverbe et figement

La notion de figement est à concevoir en termes scalaires puisqu'elle est liée à un processus diachronique. Une locution peut passer par différentes phases de figement. Ainsi, on peut avoir des proverbes totalement figés et d'autres moins figés. Le figement se caractérise par les trois propriétés suivantes : « le critère

sémantique de la non compositionnalité » (Conenna, 2000). Sur le plan morphosyntaxique, il est marqué par la non modifiabilité ou « l'impossibilité d'effectuer des transformations ». Enfin, sur le plan lexical, un mot ne peut être substitué à un autre. Il s'ensuit qu'un énoncé parémique qui manifeste les trois caractéristiques se présentera comme le prototype du proverbe, alors que les autres qui n'en manifestent qu'une ou deux caractéristiques seront considérés comme des exemples atypiques. Considérons à titre illustratif les exemples suivants :

(7) *kksas g^wmas aysmmiḍ*

Tu le sépares de son frère et il faiblira

(8) *yinayr tml ak aynna tra*

Le mois de janvier prédira l'année (agricole)

Le proverbe (7) peut être considéré comme le cas typique de l'énoncé proverbial, puisqu'il n'accepte aucune modification quelle qu'elle soit, morphosyntaxique ou lexicale. On ne peut substituer *babas* « son père » ou *mas* « sa mère » à *g^wmas* « son frère ». De plus, ce proverbe se distingue par une certaine opacité sémantique due au caractère dénominatif, *i.e.* la non compositionnalité du sens. Dans (8) par contre, les trois critères ne sont pas satisfaits : on peut aisément opérer une transformation de l'aspect verbal en ajoutant la modalité du futur *rad* sans que cela affecte le sens de l'énoncé. La propriété morphosyntaxique de la non modifiabilité n'est donc pas respectée :

(8') *yinayr rad ak tml aynna tra*

Le sens du proverbe est saisi à travers l'analyse componentielle des constituants : Dès le mois de janvier, on reconnaîtra la rentabilité ou la non rentabilité de l'année agricole.

On peut conclure, à partir de cet essai définitoire, que la représentation *prototypique* d'un proverbe interpelle les traits suivants :

- *un énoncé anonyme,*
- *un énoncé figé sémantiquement et formellement,*
- *un énoncé dénominatif d'une situation générique,*
- *un énoncé métaphorique.*

Après cette caractérisation définitionnelle, il convient maintenant de dégager les spécificités du proverbe en tachelhit.

2. Caractéristiques formelles

Le proverbe en tachelhit est caractérisé généralement par une régularité formelle qui se manifeste à travers différents aspects dont les plus marquants sont l'aspect dimensionnel, la structure binaire et la rythmicité.

2.1. La dimension

La brièveté est l'un des traits saillants du proverbe. En tachelhit, comme d'ailleurs dans bon nombre de langues, l'énoncé parémique se présente comme une forme circonscrite, dépassant rarement le cadre d'une phrase. La concision pourrait être doublement motivée : sur le plan communicationnel, le proverbe permet de transmettre un contenu riche en peu de mots, d'où le qualificatif *sage* collé à la parole proverbiale. D'ailleurs, presque toutes les cultures reconnaissent l'utilité de la concision dans la communication :

(9) *xayru lkalami ma qalla wa dalla* (proverbe arabe)

La meilleure parole est concise

(10) *Ya wawal ibbi mya* (proverbe amazighe)

Une seule parole met fin à cent autres

(11) « A bon entendeur, il ne faut qu'une parole » (Plaute)

« A bon entendeur, salut ! »

Ensuite, l'énoncé proverbial est facilement mémorisable grâce effectivement à cette forme concise et à sa structure rythmique. En effet, plus le proverbe est court, plus il évoque une image et acquiert toutes les chances d'être retenu au fond de la mémoire et mieux il informe : « Short proverbs tend to be packed with information and imagery » (Lakoff & Turner, 1989).

2.2. La structure binaire

C'est une particularité qui existe dans toutes les langues. Cette structure se présente comme le moyen structurel le plus adéquat pour exprimer en peu de mots un contenu riche et polysémique. En tachelhit, la forme binaire est perçue oralement grâce au contour intonatif. C'est un trait attaché immédiatement à l'oralité et qui caractérise la pratique parémiologique. Il constitue, de ce fait, l'élément prosodique majeur, qui atteste de la présence de cette structure binaire.

La forme binaire résulte de la juxtaposition de deux propositions ; « la juxtaposition, plus que la subordination, construit le proverbe » (Meschonnic, 1976 : 422). Considérons, à titre d'exemple, les deux proverbes suivants :

(12) *Gar g^wlla gar ayu*

Mauvaise bouillie, mauvais petit lait

(13) *Ixf y ignna idarn y tallayt*

Tête haute, pieds dans la boue

(12) et (13) manifestent une structure binaire marquée par la juxtaposition de deux propositions, P1 (*gar g^wlla ; ixf y ignna*) et P2 (*gar ayu ; idarn y tallayt*). On constate l'absence de morphème de coordination ; il n'y a pas de marqueurs concrets unissant les deux volets de la parémie. Le contour intonatif produit oralement par la pause (transcrit par la virgule) ainsi que le sens de chaque pôle de

la forme binaire forment les deux éléments co-occurents qui permettent de dégager le connecteur implicite, qui constitue selon Kleiber (1994 : 213) « l'ingrédient [...] obligatoire du sens d'un proverbe ». Ainsi, dans (12) et (13), on note la présence implicite de *mašš* « mais » et de *d* « avec » respectivement. L'absence dans la phrase de ce pivot implicatif entraîne une forme figée et conduit à une certaine opacité sémantique. Les énoncés (12) et (13) représentent le cas des proverbes symétriques marqués par un degré de figement formel élevé. Il est à noter aussi que la structure binaire peut découler de la présence de certains verbes comme *af* qui joueraient le rôle de centre de symétrie entre les deux volets P1 et P2 comme c'est le cas dans (14) :

(14) *Yuf gar imnsi gar awal*

Vaut mieux un mauvais dîner qu'une mauvaise parole

Ce proverbe est moins figé que (12) et (13) : le critère morphosyntaxique de la non modifiabilité n'est pas respecté. *Yuf* peut librement occuper aussi bien la position initiale que la position médiane.

La structure binaire peut aussi se manifester sous une forme non symétrique comme dans (15) et (16) :

(15) *Tawada n lxir tzzay*

La marche de l'abondance est lente

(16) *Yan ufus ur ar ikkat rršš*

Une seule main ne peut applaudir

Les deux syntagmes SN (*tawada n lxir* ; *yan ufus*) et SV (*tzzay, ur ar ikkat rršš*) sont juxtaposés de manière asymétrique.

Cette structuration binaire va de pair avec certains procédés stylistiques dont notamment la rythmicité.

2.3. la rythmicité

Le génie du proverbe tient à son rythme. Le parallélisme structurel, renforcé par une symétrie lexicale et serré par des rapports de sonorités phoniques, procure au proverbe une certaine rythmicité qui le rapproche du discours poétique. « Tant les rimes, les assonancements, les allitérations, que l'isosyllabisme ne sont pas là en tant que tels, mais en tant qu'indicateurs d'une structure rythmique. » (Anscombe, 2000 : 19). Ainsi, les assonances, les allitérations et la rime interviennent simultanément pour donner au proverbe une certaine harmonie et jouent par la même occasion un rôle majeur dans sa mémorisation.

(17) *Iqqan d a izbr yan iran a isdr*

Tout (e) accouchement/création s'accompagne de douleur

(18) *Ar ittay tiwbbaš ar ttarnt thk^wak*

Il s'efforce de ramasser des miettes et il perd des tas / blocs

Cette harmonie rythmique est produite grâce au phénomène de l'allitération ou assonances comme en témoignent les exemples (17) et (18) : *y, z/s, b/d, r* pour l'exemple (17) et *ar, ṭṭ, ti* pour (18).

3. Caractéristiques sémantiques

Le proverbe en tachelhit manifeste un certain nombre de traits relatifs au sens notamment aux aspects sémantique et rhétorique. Il s'agit, entre autres du fonctionnement métaphorique, de la généralité et de l'implication qui constitue selon Riegle (1987) « la forme canonique » du proverbe.

3.1 La généralité

L'un des aspects saillants sur lequel un consensus est établi parmi les sémanticiens et les parémiologues est le caractère générique du proverbe. En effet, étant sémantiquement codé, celui-ci généralise sa référence : son statut de dénomination « présuppose la vérité de la situation dénotée » (Kleiber, 19). Soit à titre d'illustration le proverbe suivant :

(19) *Ur a ittmay uṭṭub d uzṛu*

Il ne faut pas se mesurer à plus fort que soi

L'interprétation métaphorique est déclenchée ici par la présence du verbe *mmay* « se quereller, se disputer » dont le sujet et l'objet doivent être qualifiés (+animé), ce qui n'est pas le cas dans cet énoncé. Grâce à la présence de ce verbe, (19) renvoie métaphoriquement à une situation humaine. Le sens du proverbe se situe d'abord à un niveau générique puisqu'il est codé à travers le processus de dénomination. La phrase « il ne faut pas se mesurer à plus fort que soi » représente la situation générique dénommée par (19) et renvoie, de ce fait, à une catégorie de situations particulières notamment :

- (i) une personne, qui ne maîtrise pas l'art de parler, aura du mal à affronter une autre qui maîtrise le pouvoir de persuasion (les débats, les joutes poétiques...);
- (ii) un pays, faible sur le plan de l'armement, ne peut défier un autre, fort dans ce domaine ;
- (iii) dans le contexte actuel de la mondialisation, une petite entreprise aura du mal à s'imposer sur un marché compétitif où s'implantent de grandes sociétés.

Ainsi, tout proverbe ne peut servir à une énonciation événementielle ; il énonce une généralité intemporelle, une vérité générale qui s'actualise dans diverses situations grâce au fonctionnement métaphorique qui permet de « cristalliser des signifiés souvent multiples » (Chertrit, 1995 : 124).

En tachelhit, la généralité du proverbe se manifeste par les modalités suivantes :

- la modalité verbale qui apparaît au niveau aspectuel à travers l'inaccompli et qui instaure une vérité générale, gnomique, par l'emploi d'un temps anhistorique ;
- la modalité lexicale, par l'emploi de certains verbes modaux tels *iqqan* « il faut » ou *af* « vaut mieux » sans oublier de citer certains items marquant la généralisation : *wanna*, *xtnna*, *assnna*, *aynna* :

(20) *Wanna tt irwin ihlb tt*

Celui qui s'est créé des problèmes, qu'il les résolve

(21) *Xtnna izzgn tlkm ulli*

Tout ouvrage achevé doit être classé

De plus, la vérité générale instaurée par l'énoncé proverbial transparaît aussi à travers les différentes structures logiques que manifestent de tels énoncés, en l'occurrence l'implication, qui constitue selon Riegle (1987) « la forme canonique » du proverbe.

En tachelhit, l'implication est traduite à travers différentes structures dont la forme en *wanna*, la forme conditionnelle et la structure négative. Schématiquement, elle est représentée comme suit : $p \rightarrow q$

(22) *Wanna tt irwin ihlb tt*

Celui qui s'est créé des problèmes, qu'il les résolve

(23) *Iy tffy lemmart ur ad sul tturri*

Quand la balle sort, elle ne peut plus revenir

(24) *Aslham ur a iskar tṭalb*

Le burnous ne fait pas le maître d'école

L'énoncé (22) fait partie du type de proverbes qui, en français, correspondent à la forme introduite par le relatif *qui*. *Wanna* ne signifie pas littéralement *qui* mais *quiconque* vu que le relatif *qui* a pour correspondant en tachelhit le morphème *lli*. Si pour le français, « la lecture générique est liée à l'interprétation non particulière du relatif sans antécédent », en tachelhit, cette lecture est encore plus marquée avec le morphème *wanna*, qui ne peut en aucun cas avoir une lecture particulière, chose corroborée par le sens attribué par le dictionnaire au mot quiconque : « toute personne qui, qui que ce soit qui ». *Quiconque* exprime l'indéfinitude qui ouvre la voie à la généralisation et permet donc de renvoyer, à l'instar de *qui*, à l'espèce humaine.

La forme conditionnelle en *iy* « si » en (23) représente le cas typique de la structure implicative : $iy\ p, q$.

La forme négative est utilisée en (24) essentiellement « pour combattre le mode des apparences ». La valeur implicative est véhiculée au moyen du verbe *skr* « faire ».

3.2 La métaphoricité

L'un des traits saillants du proverbe est cette potentialité signifiante qu'il possède et qui lui permet, en peu de mots, de cristalliser des significations souvent multiples. Cependant, dans l'ouvrage de Moustauoui (2005) consacré aux proverbes amazighes, nous trouvons aussi bien des cas métaphoriques que d'autres qui ne le sont pas. Est-ce à dire que la métaphore n'est pas une condition nécessaire à la reconnaissance de l'énoncé proverbial ?

En considérant les exemples (25), (26) et (27) :

(25) *tssugt aman i uyu nnk*

Tu exagères dans tes propos!

(26) *ar trggem ššbkt tallunt*

Le filet critique le tamis

(27) *iy iggut wawal ifis yan*

Quand la parole est abondante, mieux vaut se taire,

on constate que les deux premiers énoncés appartiennent au groupe des proverbes dits métaphoriques alors que le dernier représente les proverbes dits de sens littéral ou non métaphoriques.

Les deux premiers cas présentent une différence relative au « délit référentiel » source de la métaphore. Dans (26), il est linguistique (déviance sémantique) alors que dans (25), il est contextuel (déviance pragmatique). En effet, le sens visé par le proverbe (25) émerge de l'application inconvenante de l'énoncé à une situation qui ne rentre pas normalement dans sa sphère référentielle de situations. Ce proverbe renvoie littéralement à une situation précise relevant du domaine culinaire, celle de la préparation du petit lait. C'est le contexte d'énonciation qui permet d'interpréter métaphoriquement le proverbe : une parole abondante et trop diffuse perd de sa valeur et de sa saveur aussi bien qu'un petit lait auquel on a ajouté de l'eau sans mesure. Il s'agit donc ici d'une « métaphore du niveau proverbial » (Kleiber & Conenna, 2002), c'est-à-dire appartenant au sens du proverbe, contrairement à la métaphore dans (26) qui relève du niveau phrastique : l'exemple (25) se prête à deux lectures, une lecture littérale où on reproche à l'interlocuteur d'avoir raté la préparation du petit lait et une lecture métaphorique où on reproche à un bavard sa prolixité, sa parole abondante et trop diffuse. C'est le contexte pragmatique qui déclenche ici la lecture métaphorique, donc proverbiale. L'exemple (26), par contre, ne manifeste qu'un seul sens qui est métaphorique et qui se situe au niveau de la phrase : le verbe *rgm* « critiquer » est utilisé en dehors de son rang d'applicabilité pour un objet non animé. Cette déviance sémantique constitue une sorte d'indice qui interpelle, chez l'interlocuteur, la compétence inférentielle pour passer du sens phrastique déviant au sens visé par le proverbe. Ce passage s'opère bien sûr grâce à un processus d'« appariement analogique » ; il s'effectue « de situation à situation » : ce qui est comparé dans (25) par exemple, ce n'est pas *ayu* « petit lait » à un homme, mais surtout la situation de préparation du petit lait pendant

laquelle une quantité démesurée d'eau à été ajoutée à celle d'un discours trop détaillé et exagéré.

L'accès au sens visé par le proverbe est plus au moins difficile selon la structure linguistique de l'énoncé. Cependant, l'interprétation de la métaphore est facilitée grâce à un savoir socioculturel partagé qui constitue une sorte de socle permettant de garantir une certaine stabilité intersubjective du sens.

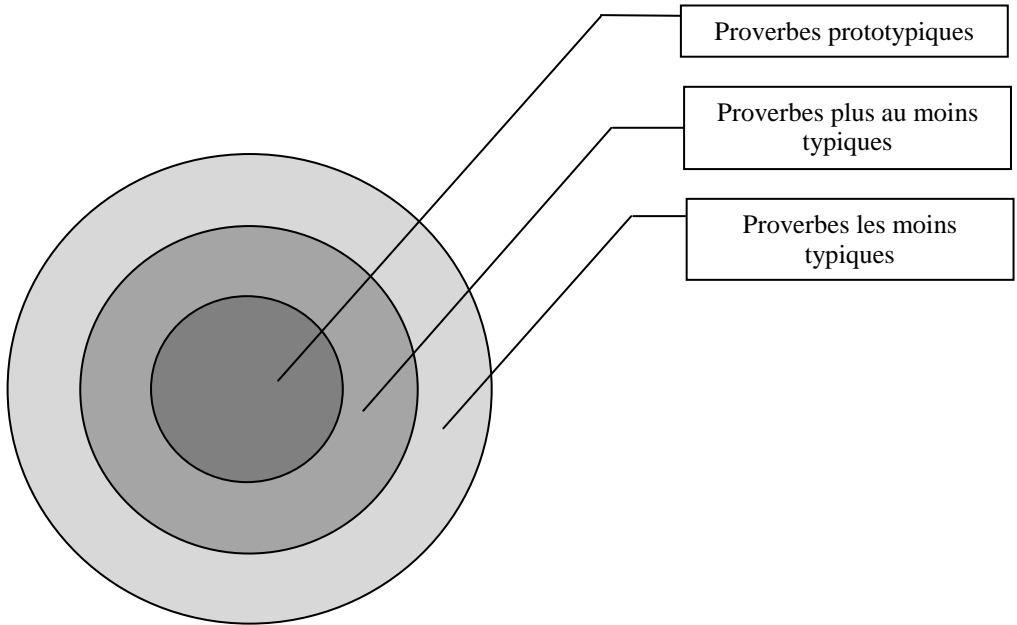
Cette brève analyse du proverbe en tachelhit, nous permet de dégager les conclusions suivantes :

- une définition précise et délimitée du proverbe en termes de conditions nécessaires et suffisantes s'avère difficile étant donné que les différents exemples de proverbes analysés ne manifestent pas les mêmes propriétés ;
- une approche en termes de prototypie (la sémantique du prototype) permet plus ou moins de circonscrire cette difficulté en définissant la catégorie proverbe en termes de degrés. Ainsi, il y aura une classe centrale qui représentera les cas typiques de proverbes et qui sera caractérisée par les traits suivants :
 - la dénomination ;
 - le figement ; *i.e.* une fixité au niveau structurel et sémantique
 - la rythmicité
 - la généralité
 - la métaphoricité
 - l'anonymat ou le « ON-sentencieux ».

Les proverbes qui répondent à ces attributs seront considérés comme les meilleurs exemples ou les cas les plus représentatifs de la catégorie « proverbe ». Les autres exemples se rapprochent de la classe prototypique par leur degré de similarité. Ainsi, on aura des cas plus typiques comme (18), (19) ou encore (25). Tous les traits énumérés ci-dessus figurent dans l'exemple (19). D'autres cas comme (8) appartiendront à la classe des plus ou moins typiques.

Le cas le moins typique dans les exemples analysés serait (27) puisqu'il ne renferme aucun des traits cités à l'exception du caractère anonyme.

Cette conception du proverbe en tant que phénomène langagier peut être schématiquement représentée de la manière suivante :



Ce schéma représente les trois sous catégories de la classe « proverbe » : la zone centrale renvoie à la sous catégorie prototypique qui regroupe les instances typiques de la classe. La zone médiane renvoie à la sous catégorie plus ou moins typique qui regroupe des exemples de proverbes moins typiques que la première sous catégorie. La troisième zone regroupe les cas marginaux. Les différentes occurrences appartenant aux trois sous catégories de la classe « proverbe » ne présentent pas des propriétés communes à tous ces exemples ; il s'agit plutôt d'une *ressemblance de famille* qui les regroupe dans la même classe. L'appartenance à une catégorie s'effectue sur la base du degré de similarité avec le prototype.

Conclusion

En définitive, on peut dire que le proverbe en tachelhit se distingue par un ensemble de traits définitoires qui le caractérise tant sur le plan de la forme que sur le plan sémantique. Les traits énumérés ne sont pas tous repérables dans tous les énoncés proverbiaux : certains se démarquent par la présence de tous les traits ou presque alors que d'autres n'en manifestent que quelques uns ; d'où la non homogénéité de cette catégorie langagière. Nous optons alors pour une délimitation en termes de typicalité ou de prototype qui permet de délimiter une classe prototypique du proverbe qui répond aux différents traits définitoires et dont les membres (les exemples) constituent les cas typiques. La structure interne de cette catégorie est de nature scalaire avec des exemples plus représentatifs que d'autres.

Références bibliographiques

- Anscombre, J.-C. (éd.) (2000), « La parole proverbiale », Paris, *Langages*, n° 139.
- Bentolila, F. (éd.), (1993), *Proverbes berbères, bilingue Français-berbère*, Paris, L'Harmattan-awal.
- Chertrit, J. (1995), « Dire proverbial et dire personnel : pour une socio-pragmatique du proverbe » in *Tendances récentes en linguistique française et générale* V. 20, H. B. Shyldkrot & L. Kupferman (éds).
- Conenna, M., (2000), « Structure syntaxique des proverbes français et italiens », Paris, *Langages*, n° 139.
- Conenna, M. & Kleiber, G. (2002), « De la métaphore dans les proverbes », Paris, *Langue française*, V, 134.
- Greimas, A.-J. (1970), *Du sens, essais sémiotiques*, Paris, Seuil.
- Hamdaoui, M. (1997), *Parémiologie berbère (dialecte tarifit) : analyse sémantique et linguistique*, Thèse de Doctorat d'Etat, Université Med I, Oujda.
- Kleiber, G., (1999), « Proverbe : sens et dénomination », *Nouveaux cahiers d'Allemand* (Revue de linguistique et de didactique).
- Lakoff, G. & Turner, M. (1989), *More than cool reason. A field guide to Poetic Metaphor*. University of Chicago Press.
- Meschonnic, H. (1976), « Les proverbes, actes de discours », *Revue des sciences humaines*, t. XVI, n° 163.
- Moudian, S. (2000), *Syntaxe des proverbes rifains*, Fès, Thèse de Doctorat d'Etat, Université Sidi Med Ben Abdellah, Fès Dhar El Mehraz.
- Moustaoui, M. (2005), *nnan willi zrinin*, Proverbes amazighes traduits en arabe, Casablanca, Annajah al-Jadida.
- Riegle, M. (1987), « 'Qui dort dîne' ou le pivot implicatif dans les énoncés parémiques » in M. Riegle & I. Tamba (éds), *L'implication dans les langues naturelles et dans les langues artificielles*, Paris, Klincksieck.
- Roux, A. (1995), « Enigmes et proverbes en berbère tachelhit », Paris, *Etudes et Documents Berbères*, n° 12.
- Sguenfle, M. (2002), *La métaphore dans la littérature berbère*, Thèse de Doctorat, Université Med V-Agdal, Rabat.
- Tamba, I. (2000), « Formules et dire proverbial », Paris, *Langages*, n° 139.

Les conditions de production de la néo-littérature amazighe. Cas de la littérature kabyle

Said Chemakh

Département de Langue et Culture Amazighes
Université de Tizi-Ouzou

ولد الأدب القبائلي المكتوب منذ ما يقارب قرنا، و لم يكن الانتقال من الشفوي إلى المكتوب دون قطائع أو تجديدات. وإذا كانت بعض الأعمال مجرد إعادة كتابة لنمط تقليدي، فإن البعض الآخر يعد تجديدا حقيقيا سواء من حيث الشكل أو من حيث المضمون. وعليه، سيكون مفيدا الرجوع إلى الشروط التي أدت إلى انتاج هذا الأدب الأمازيغي الجديد، ويبدو أن المهارات اللسانية والأدبية، بالإضافة إلى الدوافع الاجتماعية هي أول ما يجب التساؤل عنه. وهذا ما يحاول المقال تفسيره.

Avant de mener des études thématiques ou d'entamer des analyses littéraires du roman, de la nouvelle ou de la poésie kabyle écrite, il semble nécessaire de décrire les conditions d'existence de cette néo-littérature. La présente contribution relèvera donc plus de l'histoire littéraire et de la sociologie littéraire. Le rôle assigné à cette dernière est celui que donne R. Escarpit (1958 : 28) dans *Sociologie de la littérature* : « La sociologie littéraire doit respecter la spécificité du fait littéraire. Bonne affaire pour l'homme de métier, elle doit aussi être une bonne affaire pour le lecteur en aidant la science – historique ou critique – dans les tâches qui lui sont propres. Ces préoccupations restent indirectement les siennes : son rôle est seulement de les concevoir à l'échelle de la société ».

Par conditions d'existence, nous entendons toutes les conditions et situations par lesquelles passe l'œuvre de l'écrivain ou du poète depuis sa mise en forme scripturale par l'auteur jusqu'à sa réception par le public. C'est des conditions de la production de littérature écrite dont il sera donc question dans cette étude. Mais il nous a semblé nécessaire de revenir sur la connaissance et la maîtrise de l'écriture. Car comment un auteur peut-il aligner des lettres sur du papier s'il n'a jamais appris à écrire, sa langue étant non écrite pendant des siècles ? Et dans quelles conditions un écrivain kabyle a-t-il écrit (et écrit) en kabyle ?

A la suite du travail de M. Bakhtine (1977 : 128), on admet que trois conditions sont nécessaires pour devenir écrivain : la compétence linguistique, la compétence littéraire et la motivation sociale.

De la compétence linguistique

Les Berbères possèdent depuis au moins 25 siècles une écriture, le libyque dont la forme la plus connue sous le nom de tfinagh est encore en usage chez les Touaregs. Mais son usage est essentiellement d'ordre symbolique (stèles honorifiques ou funéraires) et il semble que l'usage du tfinagh a connu une extinction vers le V^e s. après J. C. pour ce qui concerne la partie septentrionale de l'Afrique du Nord. L'essentiel de la poésie conservée depuis le XV^e s. au moins,

était de production orale soumise donc aux aléas que connaît toute littérature orale de par le monde, à savoir la perte totale ou partielle de pièces qui la composent, éternelles modifications à travers le temps... En ce qui concerne la Kabylie, ce n'est qu'après la conquête française que le kabyle fut transcrit en caractères latins par les militaires, les missionnaires religieux et puis par les linguistes. Les premiers instituteurs kabyles ont appris cette écriture et l'utilisèrent à leur tour pour dire le monde. Certes, ce n'est pas seulement le fait d'être instruit qui permet de devenir écrivain ou poète. D'ailleurs, une bonne partie des écrivains kabyles sont des autodidactes. Mais cela ne signifie nullement absence de rapport entre l'apprentissage de l'écriture et l'école. S. Chaker (1992 : 8) notait qu'« il faut donc attendre la période coloniale et la très forte influence de l'Ecole et de la culture françaises pour que naisse une véritable production littéraire écrite en langue berbère ». Cette influence de l'Ecole est très variable car les rares écrivains qui y ont eu accès ont produit leur littérature en français, il s'agit essentiellement de M. Mammeri, M. Féraoun, J. Amrouche... D'autres ont préféré écrire partiellement en berbère, c'est le cas de M. Mammeri, S. Boulifa, M. Lechani... ou totalement comme Bélaïd Ait Ali. Certains écrivains ont appris à écrire en dehors de l'institution scolaire, par des apprentissages individuels. Toutefois, on remarque l'existence d'un lien entretenu avec les savoirs livresque et scolaire dans les propos tenus par ces auteurs dans leurs interviews et témoignages divers, mais aussi à travers les textes produits. Le rapport qu'entretiennent l'enseignement et l'écriture peut être aisément établi dans le cas de la littérature kabyle écrite. C'est la présence récurrente de *l'absence de l'accès au savoir que prodigue l'école* qu'il faut tenter d'expliquer. Une recherche reste à faire dans ce domaine et celle-ci permettra sûrement de saisir où finit l'oralité et où commence l'écriture dans la littérature kabyle. L'exemple de l'œuvre de Bélaïd Ait Ali est en ce sens très édifiant car il permet de poser dès la fin des années 40, deux questions :

1- Comment un écrivain peut-il ré-écrire une histoire transmise oralement depuis des générations (il s'agit de celle d'un saint : Ccix Hmed Wali) et l'insérer comme récit intradiégétique dans son roman, le premier du genre, *Lwali n wedrar* ?

2- Comment écrire en kabyle ? Faut-il reproduire récits et poésies tels qu'ils étaient dits depuis des siècles ? Ou alors faut-il modifier et travailler les textes en profondeur jusqu'à ce qu'ils soient différents de ce qu'ils étaient en littérature orale ? Si oui, quel rôle l'enseignement joue-t-il ?

De la compétence littéraire

Dans le cas kabyle, la compétence littéraire est généralement acquise en dehors de l'enseignement du kabyle. L'enseignement qui devait contribuer à sa formation et à sa consolidation est quasiment inexistant. La scolarisation s'était faite en langue française jusqu'à l'indépendance, puis en arabe mais aussi en français jusqu'à présent. Ce n'est qu'au cours de l'année 1995/96, que des cours de berbère ont eu officiellement lieu dans l'école algérienne. Si l'enseignement généralisé du berbère avait existé en Kabylie pendant la période coloniale, certains écrivains kabyles n'auraient-ils pas écrit et publié leurs oeuvres en berbère ? Si cet enseignement

avait existé après l'indépendance, n'y aurait-il pas une littérature algérienne de langue berbère à côté des littératures de langues arabe et française ?

Quelques arguments militent en faveur d'une réponse positive. De nombreux auteurs ont suivi les rares cours de berbère qui ont existé depuis au moins 1891, année où fut créé le Brevet de langue kabyle. C'était le cas de Said Boulifa, professeur de kabyle. Pour peu que l'on ne se limite pas aux fins pédagogiques pour lesquelles il était élaboré, le *Cours de 2^o année* (Boulifa, 1913) peut être la première œuvre en prose écrite en kabyle. Lechani dont la poésie vient d'être éditée avec une bonne partie de ses études sur la langue et la littérature sous le titre *Ecrits berbères*, est lui aussi diplômé de berbère en 1912. Brahim Zellal, l'auteur du roman *du chacal* est également diplômé de berbère de l'Université d'Alger.

D'autres auteurs tels A. Mezdad, S. Sadi... ont suivi les cours que donnaient M. Mammeri à l'Université d'Alger jusqu'à ce que ces derniers ne soient interdits en 1973.

Quelques auteurs ont appris uniquement comment écrire le kabyle en caractères latins, c'est-à-dire l'alphabet et n'ont suivi aucun cours de kabyle, c'est le cas de Mezyan u Muh (de son vrai nom Gherram Hocine). Et c'était le cas aussi de Bélaïd Ait Ali qui a pourtant poursuivi sa scolarité en français jusqu'au brevet mais qui n'a écrit en kabyle que lorsque les deux Pères J.-M. Dallet et J. Lanfry, responsables *du Fichier de Documentation Berbère* lui ont demandé de leur écrire des histoires et des contes pour le FDB, occasion où il apprit la transcription utilisée jusqu'alors. Le romancier Amar u Hemza, ouvrier immigré en France, a appris à écrire en kabyle en dehors de l'institution scolaire. C'est également le cas de prosateurs tels Djafer Chibani et Ahmed Berkouk.

Hamane Abdellah a créé un alphabet personnel à base de lettres arabes pour écrire non seulement ses traductions des versets coraniques ou des poèmes de Baudelaire, mais aussi ses nombreux récits et pièces de théâtre.

Toutefois, la compétence linguistique (et *a fortiori* littéraire) ne se réduit pas à la capacité de noter et/ou de transcrire la langue. Elle exige aussi l'acquisition d'un niveau de langue, d'un registre de la koinè littéraire qui, pour cette génération d'écrivains, est passée par l'oralité. Ce passage a, d'ailleurs, plusieurs incidences sur l'écrit.

La compétence littéraire se remarque aussi dans la maîtrise des œuvres de la littérature kabyle orale par la plupart des écrivains. Parfois, l'influence des prédécesseurs, par exemple Si Muhend pour ce qui est de la poésie, est telle que l'on arrive difficilement à discerner l'appartenance de certains neuvains. De nombreux poètes (Si Lhusin, Mezyan u Muh...) ont fait du neuvain presque l'unique structure formelle en poésie kabyle. Cette influence est malheureusement inconsciente. Pour ce qui est de la prose, la compétence littéraire passe aussi par la maîtrise des techniques du conte traditionnel. Si on prend le cas de Bélaïd, on remarque qu'il a avant tout réutilisé le conte comme premier terrain d'essai avec de courtes introductions de description avant d'écrire des récits inspirés directement de sa vie quotidienne (*Afenjal n lqehwa*, *Lexdubegga*...). Toutefois, la littérature française (et universelle traduite en français) a beaucoup contribué à forger cette compétence surtout chez les romanciers des années 80 et 90 du XX^{ème} siècle.

Conscience identitaire et idéologie

Dans le cas du kabyle (et du berbère en général), la conscience identitaire a constitué une « motivation sociale » pour la génération d'écrivains qui ont produit après les indépendances.

Il est indéniable que la conscience identitaire berbère a joué un rôle déterminant chez la plupart des auteurs kabyles de ce siècle. Déjà, les poètes du XVIII^e et XIX^e siècles (de Yusef u Qasi à Si Muhend) ne se reconnaissent que comme kabyles. La Kabylie était indépendante de tout pouvoir extérieur, au moins depuis la fin du XIV^e s. et ce, jusqu'à la conquête définitive (1857) et surtout après l'écrasement de l'insurrection de 1871. La naissance d'une conscience nationale algérienne au XX^e s. n'a pas réduit pour autant la conscience identitaire kabyle, ni même la conscience d'appartenance régionale. Le vocable *tamurt n Leqbayel* ne se réduit pas à une région repérée sur une carte mais renvoie à une langue, une culture qui sont vécues comme différentes de celles des autres (Arabes, Turcs et Français).

L'exclusion des références à la berbéricité dans toutes ses dimensions linguistiques, culturelles et historiques dans le discours nationaliste et dans les textes fondateurs de l'Etat-nation algérien n'a fait que renforcer la conscience identitaire berbère. Cette dernière se caractérise par le sentiment d'appartenance à une même communauté linguistique, certes fragmentée mais ayant des références culturelles et historiques communes. Cette identité ne se veut pas seulement régionale (kabyle) ou nationale (algérienne) mais transnationale, c'est-à-dire nord-africaine car partagée avec les autres communautés berbérophones qui s'en réclament (Chleuhs, Rifains, Touaregs, Nefoussis...).

Si cette conscience identitaire se retrouve affirmée chez les militants politiques (A. Imache, O. Bennaï...), nous la retrouvons aussi chez les écrivains et poètes des années postérieures à l'indépendance et même chez les poètes nationalistes tels Yidir Aït Amrane, l'auteur du chant *Ekker a mmi-s umazigh* (1945). Elle n'est pas de reste chez les écrivains kabyles de langue française les plus classiques : M. Féraoun, M. Mammeri, J. Amrouche... Et apparaît même sous des formes subtiles dans l'œuvre de T. Djaout alors qu'elle est plus clairement assumée dans les écrits de N. Fares. Certes, leurs oeuvres ne sont pas réductibles à cette seule référence idéologique, mais elle demeure, néanmoins, importante et même centrale dans *la Traversée* de M. Mammeri, par exemple. Chez Taos Amrouche qui a publié tous ses romans en français, cette référence se manifeste sous la forme d'un texte autant polémique que politique : *Que fait-on pour la langue berbère ?* publié une première fois dans *Le Monde* en 1956, avant d'être repris dans *Documents nord-africains* en 1957.

La berbéricité comme référence idéologique des auteurs se retrouve inscrite dans de nombreuses œuvres poétiques surtout à partir des années 1970. Mais elle est plus prépondérante dans le roman. Elle y est citée explicitement dans six des huit romans publiés jusqu'ici sans compter qu'elle l'est aussi dans la nouvelle *Lwali n wedrar* de Bélaïd Aït Ali.

D. Abrous (1989) a déjà mis en évidence cette conscience identitaire dans les productions romanesques kabyles. La récurrence de cette conscience chez les

écrivains et poètes kabyles, quelle que soit leur langue d'expression (kabyle ou français), est, par ailleurs, un des critères d'existence d'un *espace littéraire kabyle spécifique* telle que défini par D. Merolla (1996). L'histoire de la constitution de ce dernier et l'analyse des courants qui le traversent restent à faire. Mais il demeure néanmoins comme la seule dénomination permettant de consacrer la littérature écrite par les Kabyles loin des appellations spéculatives ou portant de fortes charges idéologiques que ce soit nationaliste, linguistique... Car après avoir été pris dans un ensemble nommé littérature algérienne de langue et/ou d'expressions : française, berbère... n'a-t-on pas vu Adonis la classer comme *littérature arabe d'expression berbère* ?

Si cet espace littéraire kabyle est en intersection avec l'espace littéraire algérien, il l'est tout aussi avec l'espace littéraire berbérophone¹ encore plus large que les espaces littéraires nationaux du fait que la langue berbère est une langue transnationale. Pourquoi ne pourrait-on pas parler alors de littérature berbère de Kabylie ?

Avant d'entamer ce débat, il va falloir approfondir l'étude sur les conditions matérielles d'éditions et/ou publications de ces œuvres une fois le manuscrit ou tapuscrit achevé. Mais aussi, il y a lieu de se pencher sur les conditions de diffusion de cette littérature, de sa réception par le public (critique universitaire et journalistique) de sa promotion auprès du lectorat (et de sa traduction) et enfin de consécration. C'est tout un programme d'études et de recherche relevant de plusieurs disciplines (sociologie de la littérature, critique littéraire...) qu'il va falloir mettre en place

Références bibliographiques

Abrous, D. (1989), *La production romanesque kabyle : une expérience de passage à l'écrit*, Mémoire de DEA, ILGEOS, Université de Provence.

Amrouche, T. (1957), « Que fait-on pour la langue berbère ? », Alger, *Documents nord africains*.

Bakhtine, M. (1977), *Marxisme et philosophie du langage*, Paris, Minuit.

Boulifa M. S. (1913), *Méthode de langue kabyle (cours de deuxième année)*, Alger, Jourdan.

Chaker, S. (1999), *Berbère aujourd'hui*, 2^o édition, Paris, l'Harmattan (Publié en Algérie sous le titre *Imazighen ass-a*, Alger, Bouchène, 1990).

Chaker, S. (1989), « La néo-littérature kabyle », Paris, *Bulletin d'Etudes Africaines*, Inalco.

¹ Il y a lieu de tenir compte des diverses littératures écrites en berbère que soit en Algérie (dans les variétés mozabite, chaoui et chenoui), au Maroc (dans les variétés chleuh, rifaine et tamazight), en Libye (nefoussa) mais aussi au Niger et au Mali (tamacheq).

Chemakh, S. et Khellil, S. (1989), « Développement de Tamazight à travers le mouvement associatif », Tizi-Ouzou, *Tafsut*, n° 13 : Hommage à M. Mammeri, p. 81-89.

Déjeux, J. (1992), *La littérature maghrébine d'expression française*, Paris, PUF.

Escarpit, R. (1958), *Sociologie de la Littérature*, , Paris, PUF, coll. Que sais-je ?.

Merolla, D. (1995), « Espace littéraire kabyle », Paris, *Etudes et Documents Berbères*, n° 13.

Merolla, D. (1996), *Gender and community in the Kabyle literary space*, Leiden, Research School CNWS.

Terminologie littéraire en amazighe

Mohand Akli Salhi

Département de langue et culture amazighe
Université Mouloud Mammeri. Tizi-Ouzou

This paper reports on results related to the experience of Amazigh terminological creation in the domain of study, and literary teaching.

First, we expose the adopted methodology. Next, we examine the stages Amazigh terminological creation went through. Finally, we present the terminologies proposals. Investigation is focused on the text itself as well as to on its relation to other texts.

L'enseignement de la littérature kabyle en particulier et amazighe en général, est désormais, en Algérie, une réalité institutionnelle aussi bien à l'école qu'à l'université. Les manuels scolaires (du cycle primaire jusqu'au cycle secondaire) proposent des thématiques de cours allant de l'écoute et de la lecture de poèmes et des petits contes au niveau du primaire jusqu'à l'initiation à l'histoire littéraire et à l'analyse séquentielle du texte dramatique en classe terminale en passant par l'enseignement de la structure du récit durant le cycle moyen. A l'université, une expérience de l'enseignement de la littérature en amazighe est engagée, aussi bien à Tizi-Ouzou qu'à Bejaïa, depuis l'ouverture de la licence de langue et culture amazighes en 1997.

L'un des garants de la réussite de cet enseignement est certainement les conditions didactiques dans lesquelles il s'effectue. Ces conditions didactiques sont grandement déterminées, entre autres, par la disponibilité et la maîtrise du corpus à enseigner et par la fiabilité du métalangage (traditionnel et moderne) utilisé dans l'enseignement¹.

L'objet de cet article n'est pas d'étudier les articulations et l'évolution de cet enseignement² ni de rendre compte de l'expérience de l'amazighisation engagée dans le département de langue et culture amazighes de l'université de Tizi-Ouzou³. Notre ambition est plus circonscrite ; il s'agit de rendre compte de notre expérience personnelle⁴ en matière de création terminologique. Il s'agit plus précisément

¹ Pour avoir une idée de la terminologie disponible, voir Salhi (2009a, 2009b).

² Cet aspect fera l'objet d'une étude à venir.

³ Il y a lieu d'évaluer cette expérience en toute objectivité et en dehors de tout parti pris.

⁴ Nous tenons cependant à remercier tous les collègues qui ont assisté à l'exposé que nous avons donné le 19 mai 2008 au département de langue et culture amazighes de Tizi-Ouzou. Nous tenons particulièrement à exprimer nos remerciements à Achour Ramdane et Mohand Ouamer Oussalem pour les nombreuses discussions que j'ai eues avec eux.

d'expliciter la méthodologie adoptée⁵. Pour les besoins de ce papier, nous nous proposons d'aborder le domaine de la transtextualité.

Le choix de ce domaine n'est pas arbitraire. Les concepts couvrant le domaine de la transtextualité sont à l'intersection de plusieurs autres domaines (poétique, théorie de la lecture, critique génétique, stylistique, etc.). De ce fait, leur traduction en amazighe nécessite préalablement leur repérage et leur inscription dans les domaines où ils sont opérationnels. Cela permettra, à notre sens, de mieux identifier leurs contenus par rapport à leurs domaines d'application. Par ailleurs, en plus du fait que les termes de base de ce domaine sont tous de création récente : tous des néonymes créés à partir de la fin des années soixante⁶, ils renvoient à des concepts opératoires dans l'analyse et l'enseignement de textes littéraires amazighes, qu'ils soient de nature traditionnelle (la question de la variation, la problématique des genres et des types littéraires, etc.) ou de nature moderne (les questions liées à la réécriture des textes et des genres traditionnels et des relations intertextuelles, entre autres). A toutes ces justifications, s'ajoute une considération plus pratique : traduire la terminologie scientifique d'un cours en théories de la littérature.

1. Méthodologie

En termes de démarche méthodologique dans la création terminologique, nous avons procédé comme suit :

1. définition et délimitation du champ à couvrir en prenant en considération les relations entretenues entre les concepts (relation verticale et relation horizontale) ;
2. définition des champs adjacents au champ de base ;
3. définition des priorités ;
4. bilan et état de l'existant (termes, formants, racines) en relation avec l'état de la recherche en littérature ;
5. analyse critique des propositions existantes (procédure de création, acceptabilité phonique, usage, etc.) ;
6. propositions terminologiques (nouvelles ou reprises) : (recherche lexicographique, traitement lexicologique, application d'une grille d'évaluation et de vérification préliminaire des concepts proposés (problème de gabarit, de phonie, proximité avec la langue quotidienne, homonymie et synonymie, transparence de la racine et motivation, etc.) ;

⁵ C'est cette méthodologie que nous avons adoptée dans la réalisation de notre *Amawal n tsekla* (Dictionnaire de Littérature).

⁶ Il n'est pas exagéré de penser que la terminologie en transtextualité constitue un cas extrême dans la mesure où elle contient plusieurs termes composés nécessitant des formants (préfixes).

7. définition et mise en contexte, par des exemples expliqués, des signifiants proposés pour les notions couvertes, l'objectif étant d'arriver à la réalisation d'un dictionnaire terminologique de la discipline.

Ces conditions d'ordre méthodologique ne doivent pas être conçues comme des étapes totalement indépendantes les unes des autres. Il faut plutôt les considérer comme des balises permettant l'organisation du travail mais également des impératifs de faisabilité de l'entreprise.

En effet, la définition du champ disciplinaire principal, par exemple, ne peut se faire en passant sous silence les relations qu'il peut entretenir avec d'autres champs disciplinaires voisins. De même, la proposition d'une nouvelle terminologie ne peut se faire qu'à partir de l'existant, une fois analysé et critiqué et après étude des domaines de priorités en relation avec l'évolution de la recherche en littérature amazighe (corpus et études). Cette démarche permet, à notre sens, à la fois de mieux optimiser l'intervention sur la langue tout en l'organisant.

Par ailleurs, pour des raisons pratiques et d'organisation, ces conditions méthodologiques couvrent trois aspects plus au moins distincts.

Les conditions 1, 2 et 3 peuvent fonctionner comme l'aspect théorique dans lequel seront prises en charge la définition et la délimitation du champ disciplinaire (qu'il soit principal ou adjacent), les relations (de filiation, de catégorisation, d'opposition et/ou d'exemplification) entre les notions à couvrir ainsi que l'inscription théorique et méthodologique. Cet aspect peut recevoir l'intitulé suivant : *descriptif théorique et méthodologique*.

Les conditions 4, 5 et 6 constituent les facettes les plus pratiques dans la mesure où il y sera question de la transposition (par la création terminologique) des notions théoriques en langue amazighe. Il y a lieu de mentionner à ce niveau qu'il faut absolument rompre avec cette « tradition » qui consiste à combler d'une manière *fragmentaire* les lacunes terminologiques (en amazighe). Cet aspect peut être nommé : *transposition terminologique*.

Le dernier aspect, *traduction didactique*, concerne la prise en charge notionnelle du concept rendu en amazighe. Il y sera question, précisément, de la définition et de la mise en contexte des propositions terminologiques (où l'explication, l'exemplification et l'expression scientifique du concept seront prises en charge).

Ces conditions d'ordre méthodologique sont traduites en niveaux d'intervention dans ce tableau et se présentent de la manière suivante :

Niveau d'intervention	Nature d'intervention
<i>Descriptif théorique et méthodologique</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Définition et délimitation du champ principal • Définition des champs adjacents • Désignation des différentes relations entre les notions
<i>Transposition terminologique</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Inventaire des termes couvrant le domaine en question • Analyse critique de l'existant • Recherche lexicographique (racine, mot, syntagme) • Analyse, critique et proposition des formants • Proposition de termes
<i>Traduction didactique</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Définition en amazighe des termes proposés • Mise en contexte par des exemples des termes proposés • Etablissement de relations entre les notions proposées

Il y a lieu d'accorder une attention particulière aux différents types de relations entre les concepts. Ces relations sont importantes car elles servent à préciser la notion et à la définir. Il s'agit essentiellement de :

- a - la relation de filiation (de nature verticale) qui prend en charge l'origine et l'historique de la notion ;
- b - la relation de catégorisation, d'opposition ou d'exemplification (de nature horizontale).

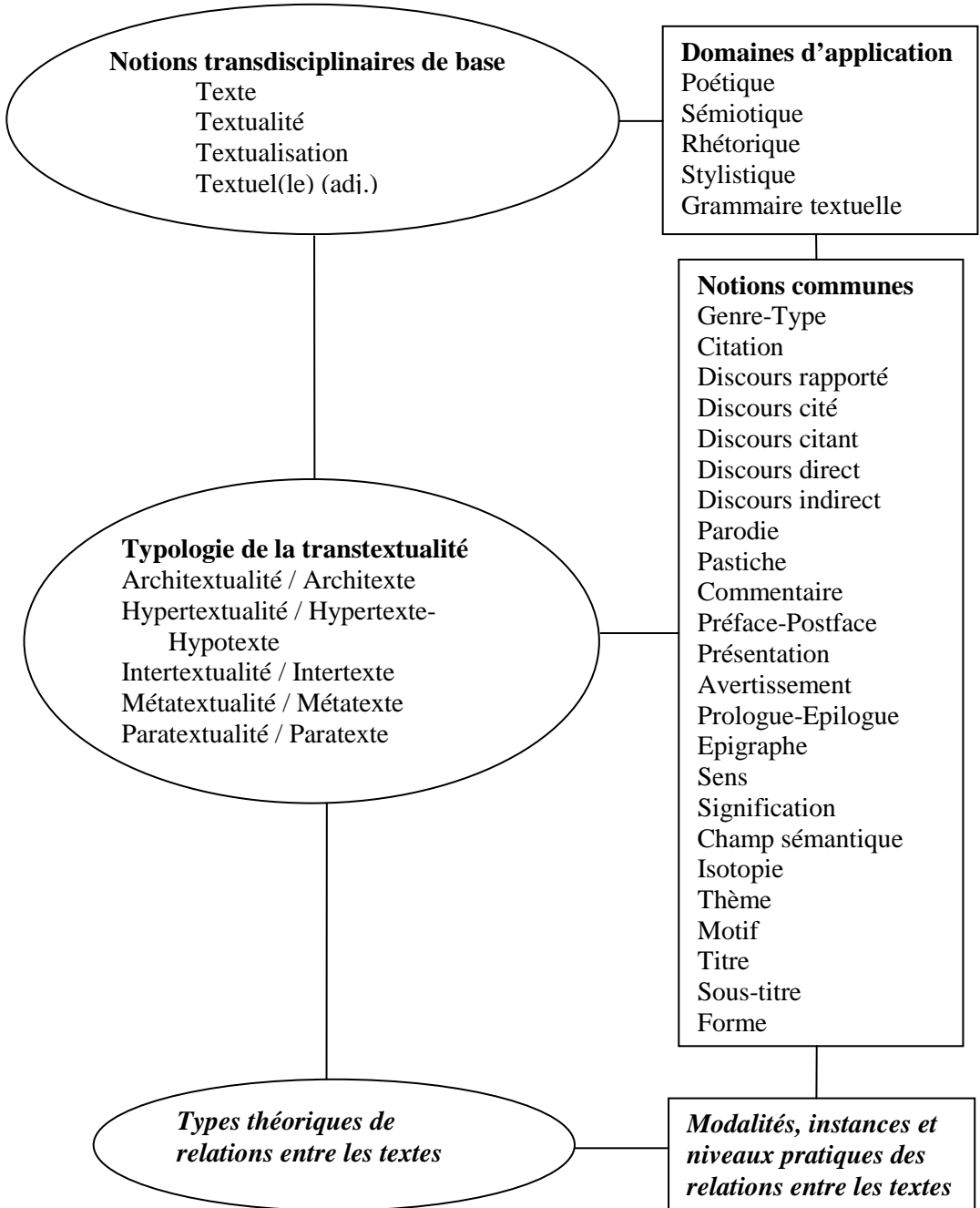
Schématisation de la définition du champ principal et des champs adjacents

Les domaines adjacents dans le cas qui nous préoccupe dans cet article sont :

1. *Poétique et sémiotique* (texte, forme, signification, sens, signifiante, thème, motif, personnage, action, intrigue, narration, narrateur, narrativité, temps, espace, etc.),
2. *Rhétorique et stylistique* (parodie, pastiche, figure de style, sens, signification, citation, style direct, style indirect, reprise, etc.),
3. *Linguistique textuelle* (texte, textualisation, textualité, progression, cohérence, cohésion, anaphore, etc.).

L'ambition du schéma suivant est de permettre de visualiser les relations que peut entretenir la transtextualité comme champ disciplinaire principal avec d'autres champs. C'est l'existence de ces relations qui invite les intervenants dans l'opération de la création terminologique à procéder d'une manière globalisante,

c'est-à-dire à travailler un domaine spécifique tout en l'insérant dans un cadre plus large.



2. La création terminologique proprement dite

La notion centrale dans le domaine qui nous intéresse ici est celle de « texte ». Une recherche lexicographique rapide nous permet de localiser dans les variantes amazighes la racine *DRS* qui véhicule le sens de base pouvant servir pour traduire la notion de « texte » :

Kabyle (Huygue) : *ḡerres*, *tḡerris* = être touffu (p. 132)

Kabyle (Dallet) : *eḡres* : être touffu, épais (*yeḡres umada* = le maquis est serré)

Ḋerres : être serré (?)

Uḡris, *uḡrisen*; *tuḡrist*, *tuḡrisin* = plein, encombré (de choses entremêlées) (p. 182)

Ghadamès (Lanfry) : *eḡrəs* = tresser les cheveux, coiffer (p. 84)

Mozabite (Delheure) : *əḡres* = être tressé, tresser (p. 41)

Ouargla (Delheure) : *əḡrəs* = être touffu, dru ; rendre touffu, dru, serré ; presser, tasser

Tamazight (Taïfi) : *aḡers* (*iḡersan*, *iḡersen*) = taquet utilisé pour fixer l'étau de la charrue = fil parallèle aux montants servant à régler les fils de la chaîne (p. 94)

Tammacheq (Prasse et *al.*) : *əḡres* = sevrer, être sevré

aseḡrəs (*iseḡras*), *əssəḡrəs* (*əssəḡras*) = cordelette de sevrage (en fibres de *tagəyt*, introduite dans 2 trous percés des deux côtés dans la lèvre supérieure d'un chamelon, parfois d'un agneau ou d'un cheveau, en la nouant derrière ses cornes, pour le sevrer en l'empêchant de téter) (p. 143)

Il nous paraît que deux sèmes importants de la racine *DRS* sont susceptibles d'être exploités en terminologie. Ce sont les sèmes d'*épais* [serré, garni, touffu, dru] (Kab. et Oua.) et de *tresser* (Gha., Moz. et Tamq.). De ces deux sèmes, on peut déduire l'idée d'enchevêtrement et d'entremêlement de deux éléments (ou plus). Ce qui nous rapproche de l'idée de *texte* dans son sens étymologique (lat. *textus*, *tessu*) [Texte : Ensemble des termes qui constituent un écrit, une œuvre]. Le mot latin *textilis* (tissé) est ce qui peut être divisé en fibres. Dans ce sens *ḡerres* (ou *ḡres*) contiendrait étymologiquement le sème dominant de regrouper des éléments entremêlés (tressés ou tissés) comme formant quelque chose d'épais. Si cette interprétation est recevable, il serait alors justifié de dériver la notion de texte à partir de la racine *DRS* (*aḡris* est dans ce cas l'ensemble des termes, donc des sens, qui composent une parole prononcée ou écrite). C'est, nous semble-t-il, la voie suivie par Mammeri et son groupe pour proposer le terme *aḡris* comme équivalent au mot « texte » dans l'*Amawal n tmazit tatrart*.

La question des formants

Voici maintenant le pointage des formants susceptibles d'être exploités en terminologie de la transtextualité :

Les formants en français (préfixes)	Equivalents proposés	Usage
Trans-----	<i>ang---</i>	<i>nnig</i>
Inter-----	<i>agr---</i> <i>my---</i> (marque de la réciprocité)	<i>ger // my</i>
Para-----	<i>akn---</i> // <i>azn---</i>	<i>iken // kenni</i>
Méta-----	<i>adfer---</i> [post-----] // <i>anefl---</i> // <i>af</i>	<i>deffir // nfel</i>
Archi-----		// <i>ef</i>
Hyper-----	<i>afel---</i>	
Hypo-----	<i>adu---</i> [sous----- // infra-----]	<i>fell</i>
Poly-----	<i>aget---</i> [multi-----]	<i>ddaw</i>
		<i>gget</i>

Les propositions terminologiques

Ne sont présentés ici que les termes relevant explicitement du domaine de base, la transtexualité. A ce stade de notre recherche, il n'est pas encore question d'opter pour telle ou telle proposition; il s'agit plutôt de présenter les options terminologiques qui, à notre sens, poseraient moins de problème aussi bien au niveau phonotactique qu'au niveau de la motivation lexico-sémantique.

Terme en français	Propositions en amazighe
Texte	<i>Aḍris</i>
Textualisation	<i>Aseḍres</i>
Textualité	<i>taḍersa</i>
Transtextualité	<i>Aseḍres // angedres????</i>
Intertextualité	<i>Amyeḍres // ageḍres // agreḍres????</i>
Allusion	<i>Awehhi</i>
Citation	<i>tabdert</i>
Intertexte	<i>Agreḍris// ageḍris ????</i>
Parodie	<i>???? / arwas s rkuz???</i>
Pastiche	<i>???? / arwas alawi???</i>
Paratextualité	<i>Azneḍres</i>
Epitexte	<i>Azneḍris n tazwara</i>
Epotexte	<i>Azneḍris n taggara</i>
Paratexte	<i>Azneḍris</i>
Architextualité	<i>Awseḍres</i>
Architexte	<i>Awseḍris</i>
Genre	<i>Tawsit</i>
Hypertextualité	<i>Afleḍres</i>
Hypertexte	<i>Afleḍris / aḍris afellay</i>
Hypotexte	<i>Aduḍris / aḍris adday</i>
Métatextualité	<i>Aeḍres // afeḍres // afeḍres????</i>
Commentaire	<i>Awennit</i>
Critique	<i>Azan</i>
Etude	<i>Tazrawt</i>
Histoire littéraire	<i>Amezruy n tsekla</i>
Métatexte	<i>Afeḍris // aeḍris // afeḍris????</i>
Théorie	<i>Tizri</i>
Dialogisme	<i>????</i>
Dialogue	<i>Adiwenni</i>
Polyphonie	<i>Agetac?</i>

Il y a lieu également de signaler, en guise de conclusion, que la proposition terminologique, une fois élue, gagnerait davantage aussi bien en clarté qu'en efficacité si elle est prise en charge dans une perspective de mise en contexte : définition en amazighe avec exemple(s) et mise en relation avec d'autres concepts du même domaine.

Références bibliographiques

- Amawal n tmazit tatrart. Lexique de berbère moderne*, (2008), Alger, CNRPAH.
- Amawal n tusnakt. Tafransist-tamazit. Lexique de mathématiques*, (1984), Tizi-Ouzou, Tafsut.
- Berkaï, A. (2007), « Néologie et néonymie : quels critères d'acceptabilité et quels procédés, pour tamazight, des « nouveau-nés » ? », *Timmuzgha*, n° 15, p. 15-50.
- Berkaï, A. (2009), *Lexique de la linguistique (français-anglais-tamazight)*, Tizi-Ouzou, Achab Editions.
- Boudris, B. (1994), *Tamawalt usegmi. Vocabulaire de l'éducation : français-tamazight*, Rabat, [s.e.].
- Boumalk, A. et K. Naït-Zerrad (Coord.), (2009), *Amawal n tjerrumt. Vocabulaire grammatical amazighe*, Rabat, Publication de l'IRCAM.
- Hamek, B. (2007), « L'enseignement de tamazight : choix et enseignement du lexique », *Timmuzgha*, n° 15, p. 50-72.
- Saad-Buzefran, S. (1996), *Lexique d'informatique (français-anglais-berbère). Amawal n tsenselkimt*, Paris, L'Harmattan.
- Salhi, M. (2009a), « Terminologie et enseignement de la littérature berbère (kabyle) », *Etudes Berbères IV : Essais lexicologiques et lexicographiques et autres articles*, Dymitr Ibrizimow, Rainer Vossen, Harry Stroomer (eds.), *Berber Studies*, Vol. 25, Rüdiger Köppe Verlag, Köln, p. 185-192.
- Salhi, M. (2009b), « Dossier sur la terminologie littéraire en langue amazighe », dossier élaboré suivant les recommandations des deux *journées d'étude sur l'enseignement de la littérature amazighe*, Bouira 9 et 10 juin 2009, 25 p.
- Salhi, M. (2010), *Amawal n tsekla* [Lexique de littérature] (version inédite), polycopié, 108 p.

Littérature amazighe : éléments bibliographiques

A. Elmounadi et H. Jarmouni
IRCAM

Il nous a paru opportun de présenter aux lecteurs de la revue ⵝⵓⵍⵓⵎⵓⵏⵓⵏ une liste d'éléments bibliographiques relative à la littérature amazighe. Et ce, pour une raison simple mais pratique : la bibliographie est l'une des principales artères nourricières de toute recherche littéraire ou scientifique en cours de réalisation.

Chercheur, enseignant, étudiant ou toute personne s'intéressant à la littérature amazighe trouveront, dans ce recueil de titres éclectique, des éléments qui les mettront au fait de la situation de cette littérature durant les vingt dernières années.

Bien que riche et représentative, la présente bibliographie ne prétend pas être exhaustive (les travaux dédiés à la littérature amazighe sont abondants). Ces titres, qui servent essentiellement de jalons ou de repères, sont classés selon la nature ou le type des écrits comme suit : ouvrages, articles, thèses, actes de colloques, textes et créations.

Ouvrages

Amard, P. (1997), *Textes berbères des Aït Ouaouzguite*, Maroc, édités et annotés par Harry Stroomer, Aix-en-Provence, Edisud.

Basset, H. (2001), *Essai sur la littérature des Berbères*, Présentation de A. Boukous, Paris, Ibis Press.

Bentolila, F. (1993), *Proverbes berbères*, (sous la direction de Bentolila, F.), Paris, L'Harmattan-Awal .

Boughiche, L. (1997), *Langues et littératures berbères des origines à nos jours : bibliographie internationale et systématique*, Paris, Ibis Press.

Boughaba, Z. (2003), *Cuentos populares del Rif contados por mujeres cuentacuentos*, Madrid, Miraguano ediciones.

Boukous, A. (1995), *Société, langues et cultures : Enjeux symboliques*, Rabat, Publications de la FLSH.

Bounfour, A. (1990), *Poésie populaire berbère*, Textes recueillis par A. Roux, transcrits, traduits et annotés par A. Bounfour, Paris, CNRS.

Bounfour, A. (1994), *Le nœud de la langue*, langue, littérature et société au Maghreb, Paris, Edisud.

Bounfour, A. (1999), *Introduction à la littérature berbère : la poésie*, Louvain, Peeters.

Bounfour, A. (1996), *Langue et littérature berbères*, Paris, L'Harmattan-INALCO .

- Dell, F. et Elmadlaoui, M. (2002), *Syllabes in Tashlhiyt Berber and in Moroccan Arabic*. In the series Kluwer Internatinal Handbook of Linguistics, volume 2. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers.
- Dell, F. & Elmedlaoui, M. (2008), *Poetic Meter and Musical Form in Tashlhiyt Berber Songs*, Berber Studies, Volume 19m Rudiger Kopp Verlag-Koln .
- Drouin, J. & Roth, A. (éd.) (1993), *A la croisée des études libyco-berbères*, Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- El Ayoubi, M. (2000), *Les merveilles du Rif : contes berbères narrés par Fatima n'Mubehrur*, Utrecht, M. Th Houtsma Stichting.
- Fares, N. (1994), *L'ogresse dans la littérature orale berbère : littérature orale et anthropologie*, Paris, Karthala.
- Galand-Pernet, P. (1998), *Littératures berbères : des voix, des lettres*, Paris, PUF.
- Hamdaoui, M. (2004), *Proverbes et expressions proverbiales amazighs*, (Le Tarifit), Casablanca, Imp. Al Najah Al Jadida .
- Hamri, B., La poésie amazighe de l'Atlas central marocain. Approche plurielle, Publications de l'IRCAM, à paraître.
- IRCAM (éd.) (2006), *Langue et littérature amazighes : cinquante ans de recherche*. Hommage à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand, Rabat, Publications de l'IRCAM, série Hommages, n° 2.
- Jouad, H. (1995), *Le calcul inconscient de l'improvisation : poésie berbère- rythme, nombre et sens*, Paris, Peeters.
- Leguil, A. (2000), *Contes berbères de l'Atlas de Marrakech*, Paris, L'Harmattan.
- Merolla, D. (2006), *De l'art de la narration tamazight (berbère) 200 ans d'études : état des lieux et perspectives*, Paris-Louvain, Peeters.
- Moudian, S. (2004), *Mille et un proverbes rifains*, Rabat, Dar Al-qualam.,
- Peyron, M. (1993), *Isaffen Ghbanin (Rivières profondes) : poésies du Moyen-Atlas marocain*, Casablanca, Wallada.
- Roux, A. (2007), *Textes berbères du Maroc central. (Textes en transcription)*, Tome 1, édités par Harry Stroomer, Berber Studies, volume 18.
- Roux, A. (1990), *Poésie populaire berbère : Maroc du Sud-Ouest Igedmiwn*, Paris, Ed. du CNRS.
- Roux, A. (2001), *Récits, contes et légendes berbères en tachelhit*, Rabat, Editions des Ecrivains .
- Roux, A. (2002), *Poésies berbères de l'époque héroïque : Maroc central, 1908-1932*, Aix-en-Provence, Ed. de l'IREMAM.
- Stroomer, H. (2001), *Textes berbères des Guedmioua et Goundafa, Haut-Atlas, Maroc*, basés sur les documents de F. Corjon, J.-M. Franchi et J. Eugène, Aix-en-Provence, Edisud.

- أفضاض، محمد. والوالي، محمد. (1997)، *ملحمة أدهار أوياران: أنشودة المقاومة الريفية*، مطبعة المناهل، الرباط.
- أفضاض، محمد. (2007)، *شعرية السرد الأمازيغي*، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.
- أمير عمر. (2008)، *المبدعون بالأمازيغية في الدار البيضاء*، الفنان احيا نموذجا، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.
- أمير، عمر. (2003)، *رموز الشعر الأمازيغي وتأثيرها بالإسلام*، ط1، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط.
- بوزيد الكنساني، أحمد. (1996)، *أحواش: الرقص والغناء الجماعي بسوس (عادات وتقاليد)*، منشورات عكاظ، الرباط.
- الحسين، رشيد. (2000)، *الحيوان في الأمثال والحكايات الأمازيغية*، البوكيلي للطباعة والنشر والتوزيع، القنيطرة.

Articles

- Alahyane, M. (2006), « La féminité dans la poésie tachelhite », in *Contribution à l'étude de la culture amazighe*, en hommage au Recteur Mohamed Chafik, Rabat, Publications de l'IRCAM.
- Benhakia, H. (1992), « Tanfust n twafit : entre l'image poétique et l'énigme culturelle », in *حوليات الريف*, مجلة مغربية تاريخية ثقافية.
- Boukhris, F. (1992), « Les izlan : de l'oralité à l'écriture », *Revue de la FLSH*, numéro spéciale *Ecriture et oralité*, Fès, n° 8, p. 177-183.
- Boukhris, F. & El Moujahid, El. (2005), « Les devinettes amazighes : structures, esthétique et fonctions », Paris, *Etudes et Documents Berbères*, n° 23, p. 133-151.
- Bounfour, A. (1995), « Les vers voyageurs dans la poésie chleuh », Paris, *Études et Documents Berbères*, n° 13.
- Brint-Joseph, T. (1993), « Poetry and strategy of power : the case of Rifian Berber women », in *Revising the word and the world : essais in feminist literary criticism*, Chicago, Chicago University Press.
- El Gamoun, A. (1999), « Imagen de los beréberes en la literatura colonial : Victor Ruiz Albéniz y François Berger, 1908-1921 », in منشورات كلية الآداب الرباط.
- Elmoujahid, H (1994) « La dimension interculturelle dans la poésie berbère tachelhit moderne », in *L'interculturel au Maroc*, Casablanca, Afrique Orient.
- El Moujahid, El. (1991), « L'expression de l'identité dans la poésie berbère moderne », *Awal*, n° 8, p. 55-66.
- Elmoujahid, H, (1992), « la poésie berbère tachelhit entre l'oralité et l'écriture : cas de la production de M. Moustououi », in *Ecriture et oralité*, Actes du colloque organisé par FLSH Fès, p. 195-203.

- Elmoujahid, H. (2004), « Poétique de Mohammad Moustouï ou Poésie de l'entre-deux », in *La littérature amazighe, Oralité et écriture*, Actes du colloque international organisé par le CEAELPA les 23, 24 et 25 octobre 2003, Rabat, Publications de l'IRCAM, p. 217-221.
- Galand-Pernet, P. (2006), « Classification et 'genre' oral », *Studi Magrebini*, nouvelle série, volume IV, p. 41-51.
- Fertahi, A. « Etude Thématique de la Poésie Amazighe (Moyen Atlas) », in *Le Substrat Amazigh de la Culture Marocaine*, Actes du colloque national organisé à Fès les 10-11-12 mars 2005.
- Kich, A. (2006), « Certains types inédits de la poésie amazighe », in *Le Substrat Amazigh de la Culture Marocaine*, Actes du colloque national organisé à Fès les 10-11-12 mars 2005.
- Mouhsine, kh. (2004), « Poétique du récit de l'oral à l'écrit », in *La littérature amazighe Oralité et écriture*, Actes du colloque international organisé par le CEAELPA les 23, 24 et 25 octobre 2003, Rabat, Publications de l'IRCAM, p. 249-265.
- Mountassir, A. (1992), « La littérature proverbiale chez les Achtouken (Souss Sud Maroc) », *Dirassat*, Agadir, n° 6, p. 105-131.
- Peyron, M. (2000), « Amazigh poetry of the resistance period : Central Morocco », In : *The Journal of North African studies*, n° 1.
- Peyron, M. (2000), « Les couleurs dans l'oralité des Imazighen du Maroc central », Toulouse, *Horizons maghrébins : le droit à la mémoire*, n° 42.
- Peyron, M. (2006), « Procédés de poésie Amazighe », in *Le Substrat Amazigh de la Culture Marocaine*, Actes du colloque national organisé à Fès les 10-11-12 mars 2005.
- Peyron, M. (1993), « Une version berbère d'un conte des mille et une nuits : Semmi Imerrakši », Rabat, *Langues et Littératures*.
- Saa, A. (2006), « Les Proverbes Amazighs entre l'Universel, le National et le Local », in *Le Substrat Amazigh de la Culture Marocaine*, Actes du colloque national organisé à Fès les 10-11-12 mars 2005.
- Skounti, A. (1993), « Tinezzra, devinettes des Ayt Mer-ghad : Tamazight sud-est marocain », Paris, *Etudes et Documents Berbères*, n° 10.
- Taïfi, M. (2000), « L'Espace de la narration et la narration de l'espace : relation et glose », in *Espace, représentations*, Oujda, Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines.
- Taïfi, M. (2009), « Le Thème du Déplacement dans la Littérature Amazighe » in *Le brassage de la culture amazighe et de la culture arabe en hommage à A.Boukous*, Acte du colloque du 5^{ème} festival de la culture amazighe, Imprimerie Imagerie, Pub-Fès, p. 187-195.

Littérature amazighe : éléments bibliographiques

- أزروال، فؤاد. "الصورة والرمز في الشعر الأمازيغي المكتوب"، *مجلة آفاق* (اتحاد كتاب المغرب)، عدد 72، سنة 2006.
- أزروال، فؤاد. "فرجات العرس بمنطقة الريف"، *أعمال ندوة الفرجة والتنوع الثقافي: مقاربات متعددة الاختصاصات*، منشورات المركز الدولي لدراسات الفرجة، 2008، طنجة.
- أفقيير، محمد. "الأدب الأمازيغي: من الشفاهة إلى التدوين والكتابة"، *مجلة آفاق* (اتحاد كتاب المغرب)، عدد 72، سنة 2006.
- أفضاض، محمد. "السرود الأمازيغي المكتوب: إرغامات البداية"، *مجلة آفاق* (اتحاد كتاب المغرب)، عدد 72، سنة 2006.
- أمريير، عمر. "الشعر الأمازيغي: عادات الإنشاد وبدء التدوين"، *مجلة الثقافة المغربية*، عدد 1 سنة 1991.
- بوخريص، فاطمة. "صورة المجتمع من خلال الأحجية في منطقة الأطلس"، *مجلة آفاق* (اتحاد كتاب المغرب)، عدد 55 سنة 1994.
- بوكوس، أحمد. "قراءة في كتاب Henri Basset ل'Essai sur la littérature des Berbères"، *مجلة المناهل*، عدد 65/64 نونبر 2001.
- جهادي البعمراني، الحسين. "المثل الأمازيغي والتاريخ"، *مجلة فكر وتقد*، عدد 35 سنة 2001.
- خطابي، محمد. "قراءة في أغلفة دواوين الشعر الأمازيغي"، *مجلة آفاق* (اتحاد كتاب المغرب)، عدد 72، سنة 2006.
- زهيم، علي. "خصائص الشعر الأمازيغي"، *مجلة الفرقان*، عدد 40، سنة 1998.
- شريق، عبد الله. "الشعر الأمازيغي في الريف بين الشفاهية والكتابة"، *مجلة آفاق* (اتحاد كتاب المغرب)، عدد 72، سنة 2006.
- شريق، عبد الله. "مدخل لدراسة أشكال الأدب الأمازيغي في الريف"، *إشكاليات وتجليات ثقافية في الريف*، مطابع أمبريال، الرباط، 1994.
- شفيق، محمد. "نبذة من الأمثال الأمازيغية"، *مجلة الأكاديمية*، عدد 8، سنة 1991.
- عصيدة، أحمد. "هاجس التحديث في النص الشعري الأمازيغي المكتوب"، *مجلة آفاق* (اتحاد كتاب المغرب)، عدد 1 سنة 1992.
- فاوزي، محمد. "الشعر الأمازيغي والمقاومة: منطقة أزيلال نموذجا"، *مجلة الذاكرة الوطنية*، عدد 4 سنة 2002.
- المجاهد، الحسين. "لمحة عن الأدب الأمازيغي بالمغرب"، *مجلة آفاق* (اتحاد كتاب المغرب)، عدد 1 سنة 1992.
- مستاوي، محمد. "الشعر الأمازيغي: قضايا واهتمامات"، *مجلة آفاق* (اتحاد كتاب المغرب)، عدد 1 سنة 1992.
- مستاوي، محمد. "الهجرة والاعتراب في الشعر الأمازيغي الحديث"، *مجلة آفاق* (اتحاد كتاب المغرب)، عدد 72، سنة 2006.
- المنادي، أحمد. "اشكال من الفرجة الشعبية في سوس"، *أعمال ندوة الفرجة والتنوع الثقافي: مقاربات متعددة الاختصاصات*، منشورات المركز الدولي لدراسات الفرجة، 2008، طنجة.
- موساوي، بوزيان. "الحكاية الأمازيغية الشعبية المكتوبة: أية مقاربة"، *مجلة آفاق* (اتحاد كتاب المغرب)، عدد 72 سنة 2006.

الوالي، محمد. "قراءة في شعرية ديوان تائيرت لإدريس الملياني"، مجلة آفاق (اتحاد كتاب المغرب)، عدد 72، سنة 2006.

Thèses

Ajjoul, M. (1992), *Le conte berbère marocain (en Tachelhit): analyse sémiopragmatique*, Thèse de doctorat d'État, Toulouse: Université de Toulouse Le Mirail.

Bezzazi, A. (1993), *Etude d'un corpus de contes oraux au Maroc oriental. Lexique, configurations et énonciation. Corpus et traductions*, Thèse de doctorat d'État, Université Mohammed I Oujda, Maroc.

El Ouani, Y. (2000), *La représentation des femmes dans la tradition orale berbère. Le chant rituel du mariage et la chanson traditionnelle (Le parler tachelhit du Sud-Ouest marocain)*, Thèse Ph.D, Université Laval, département de langue et de linguistique, Qubec.

Jarmouni, H. (2009), *Anthologie analytique de la poésie berbère (Tamazighte) du Moyen Atlas*, Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, Fès, Maroc .

Kich, A. (2006), *De la poésie orale berbère (tamazight) : typologie et mutation*, Thèse de doctorat, Université Cadi Ayyad, FLSH, Marrakech.

Nerci, N. (2007), *Le mythe d'Ounamir, production, réception et imaginaire. Une lecture palimpsestueuse*, Thèse de doctorat, Université Michel de Montaigne, Bordeaux 3 .

Sguenfle, M. (2002), *La métaphore dans la littérature berbère, approche pragmasémantique du sens métaphorique dans le discours parémique et poétique en tachelhite*, Université Mohammed V, FLSH, Rabat, Maroc.

Soughati, N. (1995), *Approche sémiolinguistique des chants de mariage berbère du Moyen Atlas*, Paris V, France .

Talmenssour, A. (2007), *Représentations du corps en tachelhit : polysémie nominale, expressions idiomatique, proverbes*, Université d'Orléans, France .

ألويز، رقية. (2003)، الشعر الشعبي في منطقة بني وراين: جمع ودراسة، أطروحة الدكتوراه، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، عين الشق.

إيدار، محمد. (1999)، القصيدة الأمازيغية السوسية: دراسة نصية، دبلوم الدراسات العليا، جامعة القاضي عياض، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش.

بادرة، محمد. (1997)، الحكاية الشعبية الأمازيغية السوسية: النبية والوظيفة، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط.

بن احيا، الحسين. (1997)، مساهمة في دراسة الأدب الأمازيغي: شعر الحاج بلعيد نموذجا، دبلوم الدراسات العليا، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، عين الشق.

بن الشيخ، ثريا. (1999)، الصورة الفنية في الخطاب الشعري الشعبي بين شعر الملحون والنوايس، دبلوم الدراسات العليا، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط.

- جودات، محمد. (2002)، *تناصية الأنساق في الشعر الأمازيغي السوسي*، أطروحة الدكتوراه، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، عين الشق.
- صبري، محمد. (2002)، *صورة الجسد في الطقوس الاحتفالية المغربية: قبائل بني مكيلا الأمازيغية نموذجاً*، أطروحة الدكتوراه، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، عين الشق.
- المنادي، أحمد. (2002)، *الشعر المغربي الأمازيغي الحديث بسوس: مقارنة لظاهرة الديوان الشعري*، أطروحة الدكتوراه، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، عين الشق.

Actes de colloques

La Littérature amazighe, oralité et écriture, spécificités et perspectives, Actes du Colloque international, Rabat, Publications de l'IRCAM, 2004.

Les types poétiques amazighes traditionnels, Actes du Séminaire organisé par le CEAELPA les 30 septembre et 01 octobre 2004, Rabat, Publications de l'IRCAM, 2009.

Le brassage de la culture amazighe et de la culture arabe, en hommage à A.Boukous, Acte du colloque du 5^{ème} festival de la culture amazighe de Fes, M.Ennaji (Dir), Imprimerie Imagerie, Pub-Fes, 2009.

تاسكلا ن تمازيغت: مدخل إلى الأدب الأمازيغي، أعمال ندوة، منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، 1992، الرباط.

الرايس حماد أمنتاك، أعمال ندوة تكريم الشاعر الرايس حماد أمنتاك، منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، 1992، الرباط.

تاريخ الأدب الأمازيغي: مدخل نظري، أعمال مائدة مستديرة، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2006، الرباط.

Textes et créations

Aboulkacem, El. (2002), *imula n tmektit* (roman), Rabat, Ed. Phediprint.

Aboulkacem, El. (2006), *ighd n itran*, Recueil de poèmes amazighs, Lyon, Graphicas .

Aboulkacem, El. (2007), *ⵝⵏⵎⵓⵏ / ⵏⵏⵎⵎⵓ* (*iklan n mgu*), Rabat, Publications de l'IRCAM.

Achkouk, M. (2009), *+ⵍⵏⵔⵉⵏ / ⵏⵏⵔⵔⵉⵏ* *tidrin n wussan* (recueil de poèmes), Rabat, Publications de l'IRCAM.

Ajgoun, L. (2007), *ⵝⵏⵎⵓⵏ / ⵏⵏⵎⵎⵓ* *izuran n tudrt* (recueil de poèmes), Rabat, Publication du Ministère de la culture et de l'IRCAM.

Ajgoun, L. (2007), *tizlfin n ulili +ⵝⵏⵎⵓⵏ / ⵏⵏⵎⵎⵓ* (recueil de poèmes), Agadir, Imp. Al Aqlam.

- Ajgoun, L. (2009), *ijjign n imal* (recueil de poèmes pour enfants), Casablanca, Ed. Sidi Moumen.
- Akkil, B. (2002), *tilmi n waḍû* ⵜⵉⵎⵉ ⵏ ⵡⴰḍⵓ / ⵍⵍⵓⵎⵉⵔ, Rabat, Ed. Bourgreg.
- Akounad, M. (2005), *tawargit d imik* ⵜⴰⵡⴰⵔⵉⵜ ⵏ ⵉⵎⵉⵙ / ⵍⵍⵓⵎⵉⵔ (roman), Rabat, Ed. Bouregreg.
- Akounad, M. (2006), *ⵍⵍⵓⵎⵉⵔ / ⵜⴰⵎⵉⵔ* ⵏ *ijjign n tidi* (roman), Agadir, Ed. Al Aqlam .
- Alilouch, M. (2009), *amksa* ⵏ ⵍⵍⵓⵎⵉⵔ, Le Berger (recueil de poèmes) traduits en français, Casablanca, Ed. La croisée des chemins.
- Amgroud, T. (2008), *ⵏ ⵡⴰⵎⵓⵔ / ⵜⴰⵎⵉⵔ* ⵏ *agad n tidt*, Agadir, Ed. Al Aqlam.
- Amgroud, T. (2009), *ⵏ ⵡⴰⵎⵓⵔ / ⵍⵍⵓⵎⵉⵔ*, Casablanca, Ed. Sidi Moumen
- Arejda, M. (2009), *ⵏ ⵡⴰⵎⵓⵔ / ⵍⵍⵓⵎⵉⵔ* ⵏ *iman*, Casablanca, Ed. Sidi Moumen.
- Arouhal, Kh. (2010), *azawan n uṛmmaḍ* ⵏ ⵡⴰⵎⵓⵔ / ⵍⵍⵓⵎⵉⵔ (recueil de poèmes), Casablanca, Ed. Sidi Moumen,
- Aynid, M. (1996), *rehriq n tiri* (nouvelles), Amsterdam, Publication Izouran. ,
- Ayt Abayd, L. (2004), *ⵏ ⵡⴰⵎⵓⵔ / ⵜⴰⵎⵉⵔ*, Agadir, Ed. Anti Atlas.
- Belgharbi, S. (2006), *ⵏ ⵡⴰⵎⵓⵔ / ⵜⴰⵎⵉⵔ* (aṣwaḍ yebuyebḥen) (tinfas), Berkane, Imp Trifagraph.
- Belgharbi, S. (2008), *Asfiḡet* ⵏ ⵡⴰⵎⵓⵔ / ⵜⴰⵎⵉⵔ (nouvelles), Berkane, Imp Trifagraph.
- Belgharbi, S. (2009), *ⵏ ⵡⴰⵎⵓⵔ / ⵜⴰⵎⵉⵔ* / *ⵏ ⵡⴰⵎⵓⵔ / ⵜⴰⵎⵉⵔ* nunja, *tanecruft n izerfan (ungal)*, Oujda, Imp Al Anwar.
- Blilid, A. (2009), *imakern n tafukt*, Casablanca, Ed. Beaulieu.
- Bouzaggou, M. (2001), *ticri x tama n tsarrawt* (roman), Berkane, Imp Trifagraph.
- Bouzaggou, M. (2004), *jar u jar* (roman), Berkane, Imp Trifagraph.
- Bouzaggou, M. (2006), *ifri n euna* (recueil de poèmes), Berkane, Imp. Trifagraph.
- El Farrad, S. (2007), *tiggest n wur* (recueil de poème), Berkane, Imp Trifagraph.
- Elmannani, A. (2003), *sawl s iyd*, Mohammadia, Ed. Elmottaki Printer.
- Elmannani, A. (2008), *ⵏ ⵡⴰⵎⵓⵔ / ⵜⴰⵎⵉⵔ* uraw n umṭṭa, Kénitra, Ed. Dar Alharf.
- Elmaraki, M. R. (2000), *ewc ayi turjit inu* (recueil de poèmes), Nador, Imp Ouaki.
- Elmaraki, M. R. (2004), *ashinhen izewran* (recueil de poèmes), Berkane, Imp Triphagraph.
- Elmaraki, M. R. (2006), *izrman n tadjst*, *ⵏ ⵡⴰⵎⵓⵔ / ⵜⴰⵎⵉⵔ* (nouvelles), Rabat, Publications de l'IRCAM.
- Gahmou, H. (2010), *ⵏ ⵡⴰⵎⵓⵔ / ⵜⴰⵎⵉⵔ* tamda n izy (recueil de poèmes), Agadir, Ed. Al Aqlam.

- Haddachi, A. (2001), *Tisli n kw yass* (recueil de poèmes), Marrakech, Ed. Walili.
- Haddachi, A. (2002), *memmi s n ifesti d awal* (roman), Marrakech, Ed. Walili.
- Ikan, Kh. (2009), *Iludi* (poèmes), Casablanca, Ed. Sidi Moumen.
- Iken, A. (2004), *ⵓⴰⴽⴽⵉⴼ ⵏ ⵏⵣⵣⵓⵎⵏ* / *askkif n inzâden* (roman), Rabat, Publication de l'IRCAM.
- Laaguir, H. (2007), *ⵜⴰⵏⵏⵉⵙⵜ ⵜⴰⵏⵏⵉⵙⵜ* talalit, Agadir, Ed. Al Aqlam.
- Lasri, B. (2008), *ijawwan n tayri* (roman), Marrakech, Imp Imal.
- Lasri, B. (2009), *æzri n tuzzumt*, (Nouvelles), Rabat, Imprimerie Idgl .
- Najib, R. (2009), *ⵜⴰⵏⵏⵉⵙⵜ ⵜⴰⵏⵏⵉⵙⵜ* tawgrat, tallasin gzzulnin s tutlayt tamazighte, Casalanca, Ed. La croisée des chemins.
- Ouagrag, M. (2004), *tinitin ⵜⴰⵏⵏⵉⵙⵜ* timdyazin, Rabat Publocations de l'IRCAM.
- Ouarfa, L. (2009), *aylyas, asmattar n tyfrin* (recueil de poésie orale), Rabat, Publications de l' IRCAM.
- Oudmin, M. (2005), *urfan*, Rabat, Ed. Imperial.
- Ouhamou, M. (2008), *izmaz n trgin*, Agadir, Imp Al Aqlam.
- Ousous, M. (2009), *ayt iqqjdr d uxsay*, Rabat, Publication AMREC.
- Ousous, M. (2009), *ⵜⴰⵏⵏⵉⵙⵜ ⵜⴰⵏⵏⵉⵙⵜ* tagldit n tiggas (recueil de poèmes), Casablanca, Ed. Sidi Moumen.
- Sabri, A. (2007), *azrf akucam ⵓⴰⴽⴽⵉⴼ ⵏ ⵏⵣⵣⵓⵎⵏ* (roman), Casablanca, Ed. Sidi Moumen.
- Srhane, E. (2009), *isfdawn ⵏ ⵏⵣⵣⵓⵎⵏ* timdyazin, Rabat, Ed. infoprint .
- Taous, O. (1996), *iledjigen n yigenna : isefra*, Rabat, Imprial.
- Zaheur, L. (2008), *ⵏⵣⵣⵓⵎⵏ ⵏ ⵏⵣⵣⵓⵎⵏ* amussu n umalu, nouvelles, Agadir, Imp Al Aqlam.

- أسويق، محمد. (2005)، *أذ- اسرودجي واوال* (ديوان شعر)، مطبعة مؤسسة النخلة للكتاب، وجدة.
- أشبان، محمد. (1998)، *أنزليف* (مجموعة قصصية)، منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، الرباط.
- أفضاض، سعيد. (2005)، *تيفت* (ديوان شعر)، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط. أوبلا، إ. (1997)، *أيناس: تاموديت ن أوسايس* (ديوان شعر)، منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، مطبعة أمبريال، الرباط.
- إيدبلقاسم، حسن. (1991)، *أسقسي* (شعر)، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.
- بلوش، عبد الرحمان. (1996)، *أوال ن وار أوال* (ديوان شعر)، سمونا للطباعة والنشر، الرباط.
- بوحلاسة، محمد. (1997)، *تشومعات* (ديوان شعر)، مطبعة بنعزوز، الناظور.

- بوسنينة، عائشة. (1998)، *عاد آخفي ثرزوذ* (ديوان شعر)، مطبعة بنعزوز، الناظور.
- بوسنينة، عائشة. *تقصيصين ناريف عينو* (مجموعة حكايات)، مطبعة بن عزوز، الناظور.
- الجهادي، الحسين. (1997)، *تيماتارين* (ديوان شعر)، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء.
- حافظي، عبد الله. (1996)، *تايري د ونكيد* (ديوان شعر)، مطبعة صومانا، الرباط.
- الحسين، رشيد. (1997)، *تلا ايتماس*، منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، الرباط.
- زوهري، نجيب. (1999)، *أفروان أسگاس* (ديوان شعر)، مطبعة أعكي، الناظور.
- الزياني، أحمد. (1993)، *أنا ريغ-گ- زرو* (ديوان شعر)، أوتريخت، هولندا.
- الزياني، أحمد. (1998)، *ثريوروت ي مولاي* (ديوان شعر)، مطبعة أميرال، الرباط.
- الزياني، أحمد. (2002)، *ايغمباب يارزون خ- وودوم نسان ذگ وودوم ن- وامان* (ديوان شعر)، مطبعة تريفة، برکان.
- السمغيني، سلام. (1992)، *ماتوشيد عليك رحريق عينو* (ديوان شعر)، دار قرطبة، الدار البيضاء.
- شاشا، محمد. (1997)، *عز طابو عاد تافاغ تفوشت* (رواية)، منشورات مطبعة إيزوران، هولندا.
- شاشا، محمد. (1999)، *شواي زي تيوهليا عاد وار تيوا د* (ديوان شعر)، منشورات إيزوران، أمستردام، الدار البيضاء.
- شاشا، محمد. *عاجضيض عومي گين شالواو* (مجموعة قصصية)، هولندا.
- شوهاد، علي. (2004)، *أغباليو: تادلان ومارك* (ديوان شعر)، مطابع IDGL، الرباط، المغرب.
- صدقي أزيكو، علي. (1995)، *ايزمولن*، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.
- عصيد، أحمد. ولشكر، إبراهيم. (1996)، *أنعيبار* (محاورات شعرية)، سمونا للطباعة والنشر، الرباط.
- كنوف، كريم. (2004)، *جار أسفض ذ وسان* (ديوان شعر)، مطبعة تريفة، برکان.
- كنوف، كريم. (2008)، *راعوين تايري* (ديوان شعر)، مطبعة تريفة، برکان.
- المراقي مایسة، رشيدة. (2001)، *تاسريت ن عوزرو* (رواية)، مطبعة مؤسسة النخلة، وجدة.
- مستاوي، محمد. (1993)، *الرايس الحاج محمد الدمسيري*، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.
- مستاوي، محمد. (1996)، *الرايس الحاج بلعيد: حياته وقصائد مختارة من شعره*، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.
- مستاوي، محمد. (1998)، *تاضانگيوين* (ديوان شعر)، مطبعة فضالة، المحمدية.
- مستاوي، محمد. (1998)، *وأمرير، ع. الرايس سعيد أشتوك شاعر الحب والغزل: منتخبات من أشهر قصائده*، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.
- مستاوي، محمد. (2009)، *مازات تيتيت* (ديوان شعر)، مطابع IDGL، الرباط.
- المنشوري، عبد الله. (2006)، *امطاون ن- تامجا* (ديوان شعر)، منشورات سليكي إخوان، طنجة.
- الموساوي، الحسن. (2002)، *ما تغيراس قانتو* (ديوان شعر)، مطبعة فيديبرانت، الرباط.
- موساوي، بوزيان. (1994)، *رحمرات ثامقرانت* (مجموعة قصصية)، منشورات دار الجذور، أمستردام، هولندا.

Littérature amazighe : éléments bibliographiques

- موساوي، سعيد. (1994)، *بيسفوڤيد أو عقا* (ديوان شعر).
- ناصر، عبد السلام. (2006)، *درست نيسوقاس* (ديوان شعر)، مطابع بورقراق، الرباط، المغرب.
- ناصر، عبد السلام. (2008)، *أسونفو غ أوسافو* (ديوان شعر)، مطبعة ماريو، الدار البيضاء.
- ناصر، عبد السلام. (2009)، *أز أولاون* (ديوان شعر)، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.
- الورياشي، فاضمة. (1998)، *يسرمنذ عايي واور* (ديوان شعر)، مطبعة الرسالة، الرباط.
- وشيخ، محمد. (1995)، *عانوڤورغ غار بادو خ- عوبريد عوسينو* (ديوان شعر)، منشورات إيزوران، أمستردام، هولندا.
- الوليد، ميمون. (1994)، *زي ريدجاغ ن- تمورث غ- روعرا أوجانا* (ديوان شعر)، أوترخت، هولندا.
- الوليد، ميمون. (1996)، *ثيفادجاس* (مجموعة قصصية)، منشورات مؤسسة أبوليوس، أوترخت، هولندا.

Comptes rendus

Paulette GALAND-PERNET, *Littératures berbères : des voix, des lettres*, 1998, Paris, PUF, 280 pages.

Il y a peu d'essais critiques consacrés à l'ensemble des littératures berbères et le livre de Paulette Galand-Pernet a comblé un vide depuis l'ouvrage de référence de H. Basset (1920)¹. P. Galand-Pernet a déjà à son actif de nombreux travaux sur la langue et surtout sur la littérature berbères, on trouvera à la fin de l'ouvrage une bibliographie riche dont son ouvrage précédent *Recueil de poèmes chleuhs I: Chants de trouveurs*² et les références à ses nombreux articles.

Le pluriel de l'intitulé interpelle, il renvoie certes à une diversité géographique et générique mais peut aussi induire que les expressions littéraires berbères ne constituent pas une littérature dans l'absolu (?) La problématique ne manque pas d'intérêt car effectivement, la littérature berbère se décline en littératures dans les différents parlers malgré les parentés de l'héritage et les tendances communes de l'évolution actuelle. L'autre remarque concerne la seconde composante du titre : *Des voix* et *des lettres*, référence claire à littérature orale et littérature écrite constitutives également du pluriel, d'autant que l'auteur prend en compte dans son ouvrage, la modalité énonciative et son importance dans la transmission et la circulation des textes. « J'ai voulu, dit l'auteur dans l'introduction, attirer l'attention sur la nécessité de prendre en considération *les formes d'expression*, qui, autant que le fond caractérisent une société, et sur l'intérêt d'examiner, en deçà de la fonction des textes replacés dans leur contexte sociologique, leur *fonction sur le plan de la communication littéraire*³ ».

L'ouvrage est organisé en 5 chapitres qu'encadrent une introduction et une conclusion. On trouvera à la fin du livre des notes nombreuses – 30 pages en très petits caractères – un véritable trésor de références, commentaires, explications..., ainsi qu'un index des termes berbères.

Je reviendrai à la fin de cette présentation sur le premier chapitre car il pose la problématique de la critique littéraire dans et pour l'approche des littératures berbères. Les autres chapitres examinent les contenus (thèmes), le discours littéraire (la matière littéraire et son organisation) pour tenter de construire une Poétique (dégager des « lois qui régissent » des textes en prose ou poésie) (p. 159). Le livre revient également sur les fonctions de la littérature dans la société sur les plans historique et sociologique et sur le plan pragmatique.

Le chapitre II, intitulé *La matière littéraire et son organisation*, traite de la question des genres et de leur dénomination. C'est surtout la question du métalangage qui est posée : comment dénommer des catégories spécifiques à une culture donnée et dont le système plus ou moins universel des genres et ses composantes ne peut rendre compte ? P. Galand-Pernet illustre cette problématique par un exemple, celui du genre poétique de l'*ahellil*, à la fois poème et chant, et qui s'accompagne en tant que chant, de conditions d'énonciation spécifiques : type de

¹ *Essai sur la littérature des Berbères*, Paris.

² Ed. Klincksieck, Paris, 1972.

³ C'est moi qui souligne.

costume, d'attitude (debout/assis), etc. Certaines de ces conditions constituent en elles-mêmes des traits ou des modes de généricité ; ainsi, la distinction *noble* vs *profane* est corrélée aux positions *debout* vs *assis* (expression du quotidien et du familier) :

- *ahellil* debout = sujet noble ; actant homme ; cérémonial du costume
- *ahellil* assis = sujet familier, circonstances familières ; actants femmes

Pour construire un système générique propre à la littérature berbère, il faut un travail savant sur l'origine des termes et leur aire d'emploi ; cette recherche linguistique doit s'accompagner de recherches au niveau de l'histoire et de l'anthropologie culturelle.

Les types étudiés par l'auteur, celui de l'*ahellil* et de l'*izli*, exemplifient la question complexe et difficile d'une dénomination générique commune à tout le champ des littératures berbères et qui reste à construire comme elle le mentionne : « l'examen de l'*ahellil* et de l'*izli* dans leur manifestations régionales confirme qu'une dénomination berbère commune à une aire étendue ne peut pas servir à désigner un "genre" panberbère ; elle recouvre des types régionaux qui constituent chacun une classe de textes propres à un lieu et un groupe, même si l'on peut dégager des éléments communs aux différents types » (p. 59-60).

Autre exemple, dans l'aire chleuh, *lqist* est un terme générique qui retient la modalité narrative comme trait, subsumant les catégories (fable, légende hagiographique, conte merveilleux) ou encore des variétés thématiques. Remarque importante, la distinction prose/poésie est dans cet ensemble, un trait sous-générique, le trait définitoire majeur reste donc bien la modalité narrative (p. 67).

La difficulté de circonscrire un système des genres est illustrée par un autre type textuel emprunté à M. Mammeri puis à C. Lacoste-Dujardin, « un "genre" kabyle, la *taqsit*... constitué d'un récit en prose où s'insèrent des sixains ou des neuvains... » (p. 67). Ce texte narratif caractérisé par l'emploi alterné de la prose et des vers et par ses usages apparaît bien comme un type à part.

En conclusion à ce chapitre, P. Galand-Pernet note « la difficulté de définir actuellement « un genre » littéraire panberbère, même si l'on peut retenir des traits généraux, comme la distinction entre prose et poésie ou l'importance du narratif ou même si l'on peut apercevoir des structures littéraires très anciennes au travers des formes courtes, par exemple » (p. 74). Ainsi, l'opposition – dans l'aire chleuh – *lqist* vs *amarg* ne semble pas dénuée de fondement ; mais il faudra encore multiplier et développer les descriptions de catégories au niveau local pour déterminer des traits distinctifs plus pertinents permettant de décrire un système des genres. P. Galand-Pernet affirme qu'il y a bien des genres dans les littératures berbères mais « les classes [s'y] définissent régionalement » (p. 77).

Qu'en est-il de l'évolution ? Le contact d'autres littératures – notamment arabe –, l'évolution des sociétés ont contribué à l'émergence d'une littérature écrite caractérisée par l'apparition, dans ce champ, de types génériques nouveaux.

L'auteur en conclut qu'on ne peut arrêter actuellement un véritable système des genres : « Le classement des variétés littéraires berbères reste donc *provisoire* tant qu'on ne connaîtra pas mieux les systèmes locaux où l'extension et la

compréhension des catégories littéraires sont encore insuffisamment indiquées. » (*ibid*). Seule certitude de son point de vue « Mais on peut souligner que le principe de répartition entre épique, lyrique et dramatique, hérité de l'Antiquité et utilisé longtemps... dans les classifications occidentales, *ne peut s'appliquer* aux littératures berbères. Il faut donc utiliser *d'autres critères, intratextuels et extratextuels à la fois...* » (p. 78).

Il reste qu'il conviendrait de distinguer entre catégories génériques et modalités. Certes, le genre dramatique par exemple, n'existait pas avant l'émergence récente d'une littérature écrite, mais ces catégories sont présentes en tant que modalités caractérisant certains textes. Il serait utile de ne pas négliger ces traits dans la description des formes pour une typologie des textes.

Le Chapitre III, *La littérature dans la société*, est centré sur « l'usage fait des textes » et les « fonctions qui sous-tendent ces usages » dans l'objectif de rechercher des « critères extratextuels qui peuvent orienter un classement des œuvres littéraires berbères » (p. 69).

Le premier critère retenu est l'opposition entre *littérature savante* et *littérature populaire*. Cette distinction préside aux conditions de création, d'énonciation et de circulation des œuvres (importance de l'oralité, de la voix...).

Quant aux « Fonctions de la littérature », P. Galand-Pernet les énumère à partir des conditions de production du « texte littéraire berbère traditionnel » (p. 103). Les différents thèmes évoqués à travers les exemplifications mettent en rapport les textes et le contexte social, historique ou anecdotique. Dans cette perspective, le contexte confère aux textes une valeur socio-historique et une valeur de témoignage qui s'ajoutent à leur dimension littéraire.

La diversité thématique renvoie aux conditions de vie : conditions de travail, événements de la vie quotidienne ou événements plus marquants historiquement, rituels, etc. Elle s'accompagne d'une diversité de tonalités où se lisent également les fonctions : lyrique, tragique, comique, critique, satirique, etc.

L'auteur considère que « Cette structuration des fonctions, les superordonnées et les autres, permet de définir le sens du texte dans l'acte de communication littéraire et *intervient dans la définition des genres* » (p. 106).

L'objet du chapitre IV, *Thèmes et structures*, consiste en « une rapide revue, dans la prose ou la poésie berbères, des éléments récurrents porteurs de sens ou d'affect. » (p. 107). L'auteur constate à propos, que nous disposons de peu d'index de motifs ; un travail de recension s'impose donc à partir de l'analyse des textes prenant en compte les contenus et les éléments structurels et formels. A partir d'un exemple, le motif du henné, elle démontre bien qu'il n'a pas toujours la même signification ni la même symbolique, elles varient selon la structure de la diégèse, les conditions et contexte de production qui conditionnent l'horizon d'attente.

Pour débrouiller cette riche complexité, l'auteur retient quatre critères de classement des thèmes : 1) Thèmes archaïques ; 2) Monde sensible, société, Islam ; 3) Structures formelles et thèmes ; 4) Des universaux ?

Existe-t-il des mythes berbères ? P. Galand-Pernet examine la question avec circonspection, elle rappelle certes ce qu'en disait H. Basset : « Chez les berbères,

nul mythe, rien que le rite... [il] n'existe pas entre les légendes explicatives et les autres formes de l'activité mentale populaire [les contes merveilleux notamment] des différences essentielles »⁴ ; mais elle fait remarquer que pourtant, Basset « cite des personnages « mythiques » ou « telle légende cosmologique » (p. 113). Là encore, un travail de recherche, souligne-t-elle, s'impose, « une meilleure analyse des textes révélerait sans doute des traces de mythes plus importantes qu'on ne le croit et rendrait possibles des reconstructions pour les périodes antéislamiques, y compris préhistoriques, comme ces contes marocains de l'ogre borgne ou de sa variante animale » (p. 112).

Les thèmes islamiques nécessitent eux aussi l'élaboration d'un véritable répertoire pour en identifier les sources arabes, les modalités d'emprunt et de transmission ; ainsi en est-il en poésie par exemple du « rôle des textes édifiants » tels le poème du Saby, les légendes de Job, de Moïse...

Dans son étude de ces thèmes, P. Galand-Pernet attire l'attention sur « La coloration pessimiste... frappante dans les poésies berbères [qui] est sans doute à mettre en rapport avec les thèmes religieux du désespoir devant les turpitudes du monde d'ici-bas ». A la différence de la prose, « la poésie, partout sur l'aire berbère, a fait de la désespérance une trame où se sont entrecroisés des motifs variés » (cf. les prologues à dominante religieuse en poésie) (p. 134). Les thèmes de la concupiscence, de l'attachement excessif au monde d'ici-bas faisant oublier les devoirs et l'au-delà sont souvent articulés par l'opposition entre *ddunit* et *lixrt*. Le bestiaire, les contes d'animaux et autres exemples sont traversés par ces mêmes thèmes et illustrent le lien entre perversion et métamorphose. D'autres valeurs contrebalancent cette vision pessimiste dont *ssbr*, l'acceptation et « la soumission aux épreuves envoyées par Dieu... un des remèdes aux malheurs du monde d'ici-bas » (p. 137).

A côté de ces thèmes spécifiques, l'auteur relève la présence de thèmes universaux : la nature, l'eau, la femme, la souffrance, la mort, la satire, l'amour. Toutes les figures de l'amour, par exemple, sont actualisées à travers des métaphores diverses : l'amour impossible, la passion aveuglante, l'amour déchéance, etc.

Le cinquième chapitre, *Poétique*, s'intéresse à la question importante de la construction d'une poétique des textes : « Quelles grandes lignes peut-on dégager des diverses structures des œuvres littéraires traditionnelles, prose et poésie, en berbère, quelles sont *les lois qui régissent leur poétique...* ? (p. 159). Autrement dit, « définir la *littérarité* berbère » en partant cette fois « des traits formels ».

L'absence d'uniformité dans les dénominations génériques dans l'aire berbère, comme il a été relevé dans les chapitres précédents, ne permet pas d'arrêter les

⁴ H. Basset (1920 : 290-295).

traits d'une littérarité constitutive⁵, P. Galand-Pernet va donc partir du statut pragmatique de ces littératures, puis des différents procédés singularisant une langue littéraire.

- Statut pragmatique : il convient de rappeler la conception, socialement ancrée, de la création : la poésie est un don – conception largement partagée dans le pourtour de la Méditerranée et bien au-delà – et le poète, un inspiré « Les génies, l'ange, le monde des morts, le rêve, la prophétie sont des manifestations diverses du rapport de la parole et du poète avec un surnaturel recélant la vérité cachée que le poète interprétera pour ses auditoires. » (p. 169). Cette dimension est à prendre en compte au niveau du statut pragmatique de la littérature, illocutoire et perlocutoire (cf. la fonction des prologues en poésie ou des formules pour ce qui est de la prose). Il est donc important de considérer la réception des textes, le statut de l'auteur « La forme littéraire est indissociable du statut social et économique de l'auteur..., de la nature orale de la diffusion ainsi que de la présence d'un auditoire dans toutes les réalisations traditionnelles » (p. 171). Dans ce sens, P. Galand-Pernet utilise le terme (ou concept ?) de « *convenance* » « dans son sens ancien, dit-elle, l'accord entre E et R⁶, la conformité – Justinard disait « la complicité » – qui fait qu'ils peuvent se comprendre à demi-mot... : ils vivent dans le même système formel de la littérature » (p. 176).
- Langue littéraire ? Y a-t-il une langue littéraire berbère ? s'interroge l'auteur. « On peut constater sur plusieurs points du domaine berbère qu'il existe des systèmes d'expression *spécifiques* de la prose, du conte et de la poésie, c'est-à-dire *des langues littéraires* qui, sous les variantes régionales, présentent *des traits communs* à l'ensemble berbère » (p. 177). Elle passe en revue les aspects phoniques, morphosyntaxiques, stylistiques et rhétoriques qui singularisent la langue littéraire et la distinguent de la langue courante : l'apostrophe, l'altération de l'ordre des termes, les métaphores animales, végétales, la représentation poétique de la femme, etc. (p. 180-182). L'auteur évoque également la *prosodie* et la *musique*, les *éléments démarcatifs*. Beaucoup d'exemples textuels illustrent cette description ; on peut regretter l'absence, le plus souvent, du texte berbère à côté des traductions.

Je reviens à présent au premier chapitre introductif où P. Galand-Pernet pose en quelque sorte, la question de la légitimité de l'attitude critique, sinon du critique dans l'approche de la littérature berbère : « Etant donné la différence des conditions de réception, on peut comprendre que certains berbérophones dénie aux chercheurs de culture occidentale toute faculté critique devant un texte berbère ». L'ostracisme dans le domaine ne garantit pas la valeur scientifique de la démarche critique. Les perspectives critiques partagent aujourd'hui des principes

⁵ C'est moi qui introduit cette notion en référence à Gérard Genette : *Fiction et diction*, Seuil, 1991. Genette distingue deux régimes de littérarité : l'un, *constitutif*, « concerne les textes (écrits ou oraux) tenus pour ainsi dire *a priori* pour littéraires, du fait de leur appartenance générique ou formelle... » ; l'autre, « *conditionnel*, concerne des textes dont le caractère littéraire dépend plus fortement d'une attention d'ordre très *grosso modo* esthétique ».

⁶ E = émetteur ; R = récepteur

plus ou moins universaux qui les valident en tant qu'approches, à la condition bien entendu, de prendre en compte les particularités linguistiques, les contextes historique, social et culturel de chaque littérature. Les instruments dont usent les berbérophones – quels qu'ils soient – pour une critique savante sont généralement acquis dans d'autres langues – et donc à partir d'autres cultures –, ils sont relatifs

- aux genres dans l'absolu et leurs spécificités respectives
- aux approches interprétatives
- aux approches formelles
- à la maîtrise de la rhétorique, de la métrique, etc.

Il ne s'agit pas de nier une possible exploitation idéologique mais d'inviter à une formation scientifique du critique. La seule connaissance de la langue ne suffit pas pour décrire les textes, rendre compte de leurs fonctions et de leur littéarité.

Khadija Mouhsine
Faculté des Lettres - Rabat
Université Mohamed V-Agdal

Varia

Analyse stylistique des locutions nominales en amazighe¹

Malika Chakiri
Laboratoire Dynalang-SEM
Paris-Descartes

« La cogitation d'une similitude délecte l'esprit »
Fouquelin, A. (1990 : 114)

This article is dedicated to the analysis rhetoric of devices. We shall examine therein the metaphoric functioning of the nominal locutions in tamazighte, a dialect in the Moroccan Middle Atlas. This examination will bring to light the semantic construction of the locutions in these stylistic devices.

Dans toutes les langues naturelles, la formation des unités lexicales complexes obéit au principe de l'économie linguistique. En effet, l'évolution, aussi bien économique que sociale, donne naissance à de nouveaux objets, et s'il fallait une nouvelle dénomination pour chaque objet, la mémoire de l'homme serait dans l'incapacité de jouer son rôle. D'où le recours de la langue à des concepts déjà existants. En s'appuyant sur une certaine analogie prototypique, elle opère une abstraction permettant un transfert du domaine matériel aux domaines abstrait, psychique et moral. Cette transposition se fait principalement grâce au processus de métaphorisation ou d'analogisation. En effet, ces unités lexicales complexes que nous appelons ici « locutions » sont, à l'origine, des créations individuelles de figures : « figures de style », « figures de sens », « figures de discours » ou « tropes ». Ces figures se généralisent, lors des échanges verbaux et des interactions sociales, pour devenir, ensuite, des locutions, formant ainsi de nouvelles unités dont le sens global diffère, le plus souvent, de celui de la séquence d'origine (Chakiri, 2007, 2008).

¹ - Les exemples étudiés sont issus du glossaire annexé à notre thèse de doctorat : *Le figement linguistique en berbère. Aspects syntaxique et sémantique*, Université Paris-Descartes, UFR des sciences humaines et sociales-Sorbonne, décembre 2007.

- Pour la traduction des composants de chaque locution, nous nous sommes basée sur notre connaissance de la langue en tant que locutrice native. Chaque locution est suivie de trois traductions : 1. traduction juxtalinéaire ; 2. traduction littérale (excepté pour les cas où elle n'est pas possible) et 3. traduction littéraire.

- Symboles phonétiques : voyelles : *a, i, u* et *ə* pour noter le schwa. Semi-voyelle : *w, y*. Consonnes : *p, b, t, d, k, g, l, m, n, s, z, š, ž, ħ/ʕ* notent les fricatives pharyngales sourde et sonore, *x/ġ* les fricatives vélares sourde et sonore, *h* la spirante, *q* l'occlusive dorso-uvulaire, *r* la vibrante apicale. Le point sous la lettre indique l'emphase, le *w* en exposant note la labiovélarisation, le trait sous la lettre note la spirantisation, le dédoublement de la consonne indique la gémination.

- Abréviations : A : aoriste, FM : formant, N : nom, EA : état d'annexion, litt. : littérale, sa : signifiant, sé : signifié, prép. : préposition.

Cet article est consacré à l'analyse rhétorique des figures. Nous y examinerons le fonctionnement métaphorique des locutions nominales relatives au parler tamazighte des Aït Wirra au Moyen Atlas marocain. Envisager un rapprochement entre les figures de style et les locutions se justifie par le fait que toutes les deux aboutissent à la fixation de configurations dans une langue donnée. Cet examen permettra de mettre en évidence la construction sémantique des locutions dans ces figures de style. Pour ce faire, nous nous sommes basées sur le modèle de Bernard Pottier (1987) qui retient quatre niveaux : référentiel, conceptuel, linguistique et discursif. Le niveau référentiel est la présupposition de l'existence d'un stimulus qui produit des sensations et des perceptions. Au niveau conceptuel, ont lieu la perception et la conceptualisation. C'est-à-dire « la saisie mentale, de la représentation construite à partir du référentiel » (*ibid.*). Au niveau linguistique, ont lieu les opérations d'exploitation d'un système de signes, *i-e* l'utilisation des moyens fournis par une langue naturelle donnée et que l'utilisateur est censé posséder et maîtriser. L'actualisation des potentialités de la langue, qui deviennent du dit, s'effectue au niveau du discours. Ces quatre niveaux peuvent être examinés d'un point de vue onomasiologique (du concept à son expression) ou sémasiologique (de l'expression au concept) et rendent compte des étapes par lesquelles se déroulent des opérations de perception, de conceptualisation, de sémiotisation et d'énonciation.

Notre objectif ici est, d'une part, de dégager les procédés de formation des différentes figures qui sous-tendent les locutions nominales et, d'autre part, d'analyser les différentes étapes du transfert métaphorique permettant leur création.

Métaphorisation, conceptualisation, dénomination

Les figures de discours constituent un domaine d'investigation inépuisable. Elles ont fait couler beaucoup d'encre et octets dans différentes disciplines. Cet intérêt est lié au fait que les figures sont des mécanismes essentiels à l'enrichissement lexical et ce, à plus d'un titre. Elles portent soit sur des unités monolexicales, et le transfert qui en résulte aboutit à des acceptions nouvelles de l'unité, soit sur des unités polylexicales, et dans ce cas, le transfert aboutit, au fil du temps, à une fusion sémantique du groupe, souvent accompagnée d'une désémantisation des éléments, ce qui donne lieu à des séquences figées souvent lexicalisées. La création de ces unités polylexicales se fonde sur « un stéréotype relevant d'une convention socioculturelle tout autant que sur un prototype d'ordre perceptif » (Tamba, 1981 : 220). En effet, les images véhiculées par certaines configurations présentent pour le conceptualisant une certaine similitude avec le nouveau référent, ce qui rend possible la métaphorisation. Dès lors, les figures de style, notamment la métaphore, sont considérées comme des mécanismes fondamentaux dans l'appréhension et l'organisation mentales du monde (Aristote, 1405a). Elles consistent à employer une unité ou une suite d'unités avec une signification qu'elle n'a pas habituellement ; cet emploi nouveau peut être la source d'ambiguïté chez l'interlocuteur parce qu'il n'y a pas forcément de compatibilité entre le signifiant (sa) et le deuxième signifié (sé2). Les exemples suivants illustrent ce phénomène. Ils se rapportent respectivement au français et au tamazighte :

tête de loup (sa)
 « tête + loup » (sé1)
 « brosse » (sé2)

mm ṣṣaya
 celle qui a jupe
 « celle qui porte la jupe » (sé1)
 « citrouille » (sé2)

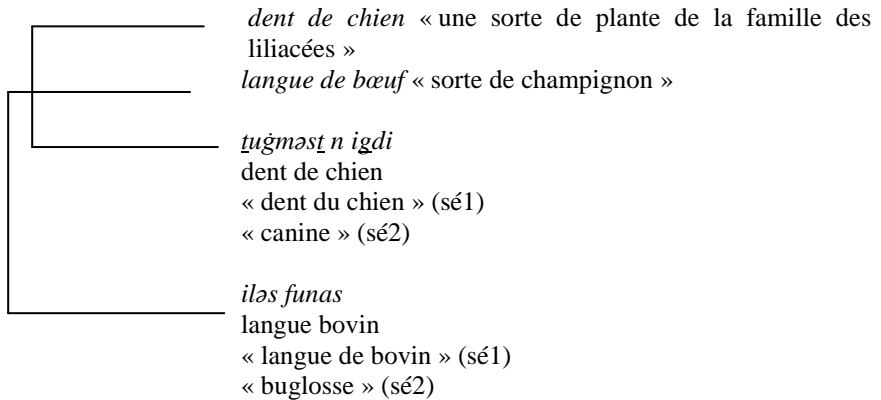
Dans ces exemples, le signifié dénoté (sé1) et le signifié connoté (sé2) présentent pour le conceptualisant une certaine analogie rendant possible la métaphorisation. Celle-ci, en tant qu'opération conceptuelle d'observation des ressemblances et similarités, est à l'origine de ces expressions. Effectivement, après la perception et la conceptualisation d'une analogie entre deux objets, deux expériences ou deux faits, on transfère un signe d'un domaine qui lui est propre à un domaine d'application métaphorique ou figuré. D'où le sé2 (voire sé3). Ce transfert peut être présenté comme suit :

Locution nominale	Domaine-source	Domaine-cible
<i>tête de loup</i>	faune	instrumental
<i>mm ṣṣaya</i> « citrouille »	humain	flore

Il s'agit donc d'un processus où, à partir de la perception des parties saillantes du référent, de nouvelles dénominations voient le jour. En effet, le sujet conceptualisant perçoit un objet A avec l'éclairage d'un objet B, préalablement vécu et présentant, du moins pour le sujet conceptualisant, une similitude quelconque avec l'objet A.

Ce faisant, la dénomination ou la création de nouvelles unités lexicales ne se fonde pas seulement sur des similitudes morphologiques, mais également sur une représentation socioculturelle d'une communauté ayant sa propre organisation du monde référentiel, ses propres conventions et ses propres normes. Cela veut dire que les communautés linguistiques ne partagent pas forcément les mêmes perceptions. En effet, malgré le contact des langues, le découpage du monde référentiel demeure propre à chaque communauté linguistique.

Prenons les exemples suivants qui se rapportent tour à tour au français et au tamazighte :



En les examinant, on constate une différence entre ce que désigne chaque locution dans ces deux langues, même si elles sont constituées des mêmes items lexicaux. Autrement dit, « les êtres et les objets du monde où vit un peuple ne sont pas appelés n'importe comment dans la langue de ce peuple : il y a des habitudes de nommer [...]. Et ces habitudes sont liées dans le lexique. Les habitudes de nommer ne se reconnaissent pas dans les signes arbitraires (hérités ou importés), mais dans les dénominations motivées, formées sur la base des signes arbitraires sous l'effet de pratiques onomasiologiques peu à peu enracinées, qui résistent même aux changements morphologiques » (Cottez, 1987 : 175).

Dans ce qui suit, seront présentées les différentes figures de style, produits de la métaphorisation. Celle-ci s'exprime dans le domaine linguistique par plusieurs tropes dont la métaphore, la métonymie, l'allégorie, la personnification et l'euphémisme.

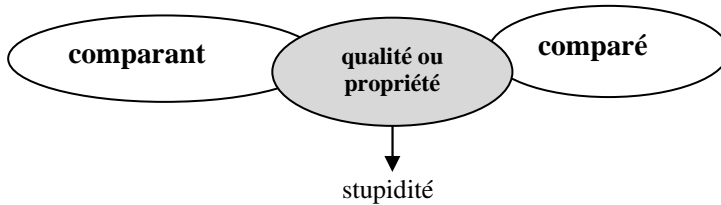
Métaphore

Si la métaphore se base sur une certaine ressemblance ou similitude perçue et conceptualisée pour créer de nouvelles unités lexicales, selon la nature du catégorisé et du catégorisant et selon l'objet sur lequel porte la relation de similitude, deux types fondamentaux de projections de similitude peuvent être soulignés :

- *analogie prototypique*
- *analogie iconique*

Le premier type d'analogie relève des métaphores dites « d'appartenance ou d'inclusion ». L'analogie, dans ce cas, se base sur un prototype qui ne se trouve pas forcément impliqué dans l'expression à travers l'unité lexicale qui le désigne mais qui peut l'être par l'un de ses dérivés. Selon le foyer métaphorique impliqué par cette relation, l'analogie s'effectuera par rapport à une qualité ou à une propriété comme dans l'exemple suivant où le point commun entre l'être humain et l'âne est la stupidité :

ixəf n uɣyul
tête de âne (EA)
« idiot »



Dans d'autres cas, l'analogie s'effectue par rapport à un modèle. Il est ici question d'une instance servant de parangon pour exprimer une idée précise. Cette instance est en relation, dans la plupart des cas, avec l'expérience et les pratiques de la vie quotidienne. Exemple :

tuf tṭalba
elle est mieux que maîtres en sciences religieuses
« ivette » (plante)

Cette dénomination est fondée sur l'efficacité supposée de cette plante dans la cure de certaines maladies.

Le second type d'analogie se limite à une simple similitude s'appuyant sur l'iconicité du référent. C'est le cas de la majorité des locutions nominales de notre corpus :

iləs funas
langue bovin
« buglosse »

ifər n dzzizwa
aile de abeille
« aile de l'abeille »
« mélisse »

aḍar n ufullus
pied de coq
« pied du coq »
« Pourpier »

Métonymie

La métonymie, ou trope par correspondance dans la terminologie de Fontanier, sert à désigner une notion par « un terme autre que celui qu'il faudrait, les deux notions étant liées par une relation de cause à effet [...], par une relation de matière [...] ».

Elle porte, contrairement à la métaphore, sur une relation référentielle. De ce fait, elle permet de catégoriser une chose par une autre avec laquelle elle est liée, sans toucher à l'intégrité conceptuelle de ses constituants. Traditionnellement, on distingue quelques rapports qui peuvent exister entre les unités propres et les unités qui les remplacent par métonymie. Ci-dessous quelques exemples :

Relation contenant/contenu

bu ħbba « fusil » (litt. « celui qui a une balle ou une graine »),

la dénomination, ici, est d'ordre métonymique puisqu'elle s'appuie sur l'un des constituants du référent, à savoir les balles.

Relation matière /objet

mm uġrum

« poêlon pour cuire le pain »

(litt. vendeuse du pain ou celle qui fait le pain ou qui a le pain)

Relation lieu d'origine/produit

tulgđ aman « sorte de plantes »

(litt. celle qui ingurgite de l'eau »

Cette plante tire son nom de son lieu de croissance, à savoir le bord des rivières et des ruisseaux.

Allégorie et personnification

Allégorie ou « parler autrement », « parler par image », est une figure de style toujours confondue avec la personnification car elle suppose une relation analogique ayant pour comparant un être animé. Elle « consiste dans une proposition à double sens, à sens littéral et à sens spirituel tout ensemble, par laquelle on présente une pensée sous l'image d'une autre pensée, propre à la rendre plus sensible et plus frappante que si elle était présentée directement et sans aucune espèce » (Fontanier, *op. cit.* : 114).

Bien que l'allégorie et la personnification puissent, sous un certain angle, être considérées comme des figures extrêmement analogues, elles s'opposent dans la pratique pour devenir deux figures indépendantes. En effet, tandis que la personnification permet un changement de registre en passant d'un domaine de l'animé concret et réel à celui de l'inanimé, l'allégorie, quant à elle, provient d'un déplacement dans l'ordre de l'abstrait. Elle remplace une notion abstraite par une image dont les traits sémantiques qui la composent relèvent de l'animé.

L'allégorie et la personnification sont toujours confondues avec la métaphore filée car elles véhiculent deux lectures ou plus. L'une est dénotée, les autres sont connotées ou figurées. Exemples :

mm wašbar

celle qui a ongles (EA)

« celle qui a de longues griffes » (sé1)

« faucheuse » (sé2)

bu t̄lxuṭam

celui qui a bagues (EA)

« celui qui a des bagues » (sé1)

« bijoutier » (sé2)

« annulaire » (sé3)

m lləg tazlafin

FM. lécher + A grands plats en bois

« celui qui lèche les plats » (sé1)

« index » (sé2)

Azzar n iggḍan

cheveux de chiens

« cheveux des chiens » (sé1)

« capillaire » (sé 2)

Euphémisme

L'euphémisme est une tournure ou une figure servant à masquer des tabous et des inhibitions. On y recourt pour ne pas choquer le récepteur ou pour éviter l'effet indésirable que peut produire un énoncé ordinaire. Il se réalise souvent par la substitution d'une locution à une unité simple. Exemples :

Locution nominale	Correspondant simple
<i>mm uḡrum</i> (litt. celle qui a le pain), « Poêlon en terre cuite »	<i>t̄umlil̄t</i> ²
<i>aman n tasa</i> (litt. eau du foie), « urine »	<i>ibzziḍan</i>
<i>t̄aməmt n waman</i> (litt. dattes d'eau), « laurier rose »	<i>alili</i>
<i>t̄iyini n n̄cmt</i> (dattes de la nourriture), « sel »	<i>t̄isənt</i>

Comme il n'est pas séant de parler des humeurs, des déchets secrétés par le corps, il arrive qu'au lieu d'utiliser le terme spécifique *ibzziḍan*, le locuteur recourt à la locution *aman n tasa* (litt. eau du foie), appropriée à des contextes où l'intimité n'est pas de mise. Il en va de même pour les unités lexicales *t̄umlil̄t*, *t̄isənt* et *alili* qui n'ont pas le droit d'être prononcées le matin car elles sont conçues négativement. Parler de « sel », de « laurier rose » et de « poêlon en terre cuite » par l'intermédiaire des unités simples (*t̄isənt*, *alili* et *t̄umlil̄t*), est de mauvais augure et, de ce fait, constitue un manque de respect envers l'interlocuteur, d'où le recours aux locutions qui leur correspondent. En ce sens, l'euphémisme peut être considéré

² Bien que le vocable *t̄umlil̄t* (litt. la blanche) soit lui-même un euphémisme, c'est-à-dire le substitut des mots interdits *afan*, *tasslit* et *anəxdam* (appellations non attestées synchroniquement dans le parler des Aït Wirra), il a perdu au fil du temps sa valeur euphémique par une sorte d'usure de l'expression euphémique. Cette usure explique le recours à une nouvelle expression pour détourner l'ancienne devenue tabou à son tour.

comme une figure « d'ordre social » car il permet « à l'instance énonciatrice de négocier l'équilibre rituel de la communication » (Bonhomme, 2005 : 251).

Dans le même ordre d'idées, et pour des raisons socio-psychologiques, il n'est pas fait usage de l'unité lexicale *lkunsir* « le cancer » pour désigner cette maladie, il lui est préféré l'une des expressions suivantes : *wattax ur iri rbbi* « litt. celui que Dieu déteste », ou *wattax yaḍān* « litt. l'autre ».

Cela étant, des locutions qui ont été créées comme des unités de substitution, sont loin d'être à l'abri de l'interdiction. En effet, elles peuvent être, dans certains cas, menacées et classées dans le registre des mots interdits. Nous avons relevé, deux exemples, dans notre corpus :

war iğəş (litt. celui qui n'a pas l'os) et *bu yiles* (litt. celui a langue) qui désignent respectivement le sexe de l'homme et de la femme, ne sont plus des vocables favorisés pour désigner ces organes. Ils ont été remplacés par le mot simple *iğšan* (litt. les os) : *nğant iğšan nəş* (litt. il a mal à ses os).

Conclusion

En définitive, cette analyse rhétorique des locutions nominales, nous a permis de mettre en évidence les faits suivants :

(i) L'opération conceptuelle de métaphorisation permet la création de nouvelles unités lexicales comme les locutions. C'est la perception d'une analogie ou d'une saillance qui permet de conceptualiser une expérience par l'intermédiaire d'une autre. D'où la dualité d'un signifié analytique et d'un signifié locutionnel. Le premier correspond à la concaténation des différents signifiés des éléments constituant la locution. Le second est obtenu grâce à une synthèse sémantique qui suspend le sens des constituants de départ pour mettre ainsi en latence le sens littéral de la locution, d'où l'émergence du sens locutionnel.

(ii) Le processus de métaphorisation dans une langue ne dépend pas uniquement de son système linguistique, *i-e* de ce qui est établi dans cette langue comme manière de voir et de dire *hic*, *nunc* et *sic*, mais également des connotations socioculturelles propres à chaque langue ou communauté linguistique.

(iii) S'il est communément admis que les locutions n'ont d'utilité que de combler un manque lexical et qu'elles apparaissent à partir du moment où les dénominations adéquates n'existent pas, nous avons néanmoins montré que la création de ces unités polylexicales remplit très certainement d'autres fonctions dont, principalement, les fonctions d'ordre discursif et notamment les unités qui servent à éviter des tabous et des inhibitions culturellement établis.

Références bibliographiques

- Amossy R. et al. (1997), *Stéréotypes et clichés, langue, discours, société*, Paris, Nathan.
- Aristote (1405), *Rhétorique*, traduit par Paul Ricoeur dans *La métaphore vive* (1975).
- Bonhomme, M. (2005), *Pragmatique des figures du discours*, Paris, Honoré Champion.
- Chakiri, M. (2007), *Le figement en berbère. Aspects syntaxique et sémantique*, Thèse de Doctorat, Université Paris-Descartes, UFR des sciences humaines et sociales-Sorbonne.
- Chakiri, M. (2008), « Un bouquet de locutions nominales », *Langage et société* (à paraître).
- Cottez, H. (1987), « Sur quelques problèmes de la dénomination », *Cahiers de lexicologie*, 50, p. 165-176.
- Destaing, E. (1925), « Interdictions de vocabulaire en berbère », in *Mélanges René Basset*, T. III, Paris, Leroux, p. 177-277.
- Du Marsais et al. (1977), *Traité des tropes*, Paris, éd. Nouveau Commerce.
- El Adak, M. (2006), *Le figement lexical en rifain : étude des locutions relatives au corps humain*, Thèse de Doctorat, Paris, INALCO.
- Fontanier, P. (1968), *Les figures de discours*, Paris, Flammarion.
- Kleiber, G. (1984), « Dénomination et relations dénominatives », *Langages*, 76, p.77-94.
- Le Guern, M. (1987), « Parole, allégorie et métaphore », *Parole-figure-parabole*, Jean Delmore (dir), Lyon, P.U. de Lyon, p. 23-35.
- Lyons, J. (1990), *Sémantique linguistique* (traduction de Duraud et Boulonnais), Paris, Larousse.
- Mounin, G. (1994), *Dictionnaire de la linguistique*, Paris, PUF.
- Pottier, B. (1987), *Théorie et analyse en linguistique*, Paris, Hachette (2ème édition 1992).
- Pottier, B. (1992), *Sémantique générale*, Paris, PUF.
- Tamba, I. (1981), *Le sens figuré*, Paris, PUF.

Résumés de thèses

Rahhou, Rachida (2005), *Dictionnaire berbère-français, parler des Béni-Iznassen (Maroc du nord-est)*, Thèse de Doctorat, Faculté des Lettres, Dhar El Mehraz, Fès, 728 pages.

Mots-clés : amazigh / znasni / lexique / entrée / définition / classement / emploi / contexte.

Dans ce travail, il s'agit d'une description du lexique de la région des Béni-Iznassen, ainsi que des charges culturelles de ce lexique amazighe.

Le parler *znasni* constitue un objet particulièrement intéressant à étudier tant sur le plan des formes que des signifiés. Sa dispersion sur une aire géographique immense, le nombre important des tribus qui en fait un moyen de communication, constitue un formidable moyen d'observation et un paysage lexical varié du Maroc oriental. Sa fragmentation en îlots linguistiques indépendants nous a incitée à accorder une attention particulière à ce parler. La variation lexicale de l'*iznasni* même pourra rendre claire sa spécificité.

L'objectif de cette thèse est non seulement d'établir un corpus varié, mais aussi de fournir le maximum d'informations sur ce parler amazighe, sur l'ampleur culturelle qu'il revêt et qui renferme la spécificité d'une région orientale peu étudiée.

Le but d'un tel *Dictionnaire* est d'augmenter le lexique existant en berbère en l'enrichissant par des termes inédits. Cette étude contribuera aussi à la connaissance du parler amazighe des Béni-Iznassen, de ses structures linguistiques tout à fait caractéristiques et à la sauvegarde d'un certain état de culture en voie de disparition. Le champ linguistique de la région orientale revêt un intérêt culturel important et est doté d'un lexique d'une richesse inépuisable. C'est ainsi que des expressions idiomatiques sont abondantes dans le présent travail. Ont été relevés des proverbes, des expressions euphémiques ainsi que des formules de serment connues chez les Béni-Iznassen. De même, des pratiques culturelles sont expliquées afin de faire connaître certaines traditions de la région. Les différentes variétés lexicales sont mentionnées dans les entrées et clarifiées par leurs contextes d'emploi afin de donner un aperçu sur l'aspect culturel de la langue.

La charge culturelle que recouvre le parler *znasni*, sa richesse et sa diversité lexicale méritent des analyses plus poussées. Le souci majeur dans cette thèse est de développer ultérieurement les définitions, de décrire ce parler dans tous ses aspects. Ce travail demeure, pour l'instant, un répertoire culturel et un outil de travail dans le domaine du lexique.

Kherdouci, Hassina (2007), *La poésie féminine anonyme kabyle : approche anthropo-imaginaire de la question du corps*, Thèse de doctorat, Université Grenoble III, 539 pages.

Mots-clés : approche anthropo-imaginaire / chanson / collectivité / corps / corps en islam / corps féminin / corps médiateur / corpus / croyance / désir / émotion / fantasmes / honneur / imaginaire / imaginaire collectif / imaginaire du corps / imaginaire individuel / imagination / image / individualité / littérature / littérature

orale berbère / magie / musique / mythe / poésie / poésie anonyme kabyle / poésie chantée / poétique / rêve / rêverie / sexualité / société / valeur.

L'approche anthropo-imaginaire du corps dans la poésie féminine berbère entend rappeler la manière de nommer le corps, de le figurer et de le symboliser dans la littérature orale maghrébine kabyle. Une telle approche est originale pour le lecteur, notamment occidental. Et pour cause : elle lui permet de découvrir les conditionnements du corps lié à l'espace souvent fermé en Berbérie. Le corps est abordé dans sa relation avec les valeurs, les croyances et les traditions liées à l'idée de la beauté, à l'érotisme et aux interdits célébrés par le chant et la poésie. Les rites, l'habitus, le tatouage entrent pour beaucoup dans cette codification du corps et du désir. L'imaginaire autour du corps rappelle l'intelligence sensible du corps, telle qu'elle s'exprime dans la culture et la production féminine traditionnelle. La femme, en tant qu'acteur et agent du changement social, récite le corps et parvient à exister à travers lui. Elle le présente par fragments dans ses textes puisés dans la tradition orale. Le corps est envisagé dans le contexte d'une esthétique de la relation. Il existe, il est médiateur entre l'individuel, le collectif, le conscient, l'inconscient, la chanson et la société. Sa problématique est posée dans un territoire poétique infiniment ouvert aux dimensions du temps et de l'espace. En effet, nous avons interrogé le corps dans des aspects qui l'explorent au sein de la poésie chantée féminine anonyme en relation avec ses lieux anatomiques, ses aspects psychosociologiques qui le révèlent en tant que corps fantasmatique et libidinal, un corps hallucinatoire, où images, rêve, rêverie, émotions nous font la démonstration à propos d'un corps qui dépend du refoulé primordial d'un sujet, lequel ne veut pas s'isoler de sa propre chair.

Meksem, Zahir (2007), *Pour une sociodidactique de la langue amazighe : approche sociodidactique*, Thèses de Doctorat (sous la direction de Marielle Rispaïl), Université Stendhal-Grenoble III, UFR Sciences du langage, Laboratoire LIDILEM, 523 pages.

Mots-clés : Langue amazighe / rapport à l'écrit / représentations linguistiques / textes sociaux de référence / textes publicitaires / texte explicatif / sociodidactique / sociolinguistique / genre et type de textes / langue maternelle / langue seconde / langue étrangère / pratique scripturale / séquence didactique / enseignement-apprentissage / didactique de l'écrit.

Ce travail a pour objet d'étude l'enseignement de la langue amazighe en Algérie. Il a consisté à chercher des réponses à un certain nombre de questions qui se posent à cette langue fraîchement introduite à l'école. Il s'agit, entre autres, des questions qui touchent au pôle des contenus et à celui de l'intervention didactique.

Les réponses à ces interrogations d'ordre didactique ne peuvent être saisies que sous un éclairage sociolinguistique. Car il convient au préalable de montrer les spécificités de cette langue afin de les problématiser. Sur ce plan, en effet, tamazight est une langue qui a vécu dans l'oralité depuis des siècles. Elle reste une langue minorée, sans marché linguistique et elle coexiste avec des langues prestigieuses. Par ailleurs, même si son passage à l'écrit a été entamé au XIX^{ème}

siècle, elle se caractérise par une visibilité graphique peu répandue. C'est pour cette raison que nous nous sommes référés à l'approche sociodidactique qui, pour apporter des réponses aux questionnements de l'enseignement des langues, s'appuie sur deux types de données du terrain, à savoir des données sociolinguistiques et didactiques.

Sur le plan sociolinguistique, nous avons recueilli par l'entretien et le questionnaire le discours des locuteurs qui ont servi à analyser leurs représentations envers les langues en présence en Algérie, leurs attitudes et leurs pratiques langagières écrites. Sur le plan didactique, nous avons mené une recherche-action et procédé à une expérimentation en classe. Cette expérimentation a pour objectif de vérifier si, en se basant sur les séquences didactiques pour enseigner-apprendre des genres et types de textes, cela pourrait faciliter aux apprenants l'entrée dans l'écrit dans cette langue. Pour l'élaboration des séquences nous avons opté pour deux genres textuels : l'un porte sur l'explicatif et l'autre sur le texte publicitaire, et nous les avons, nous-même, présentées en classe. Puis, nous avons soumis les productions des élèves à deux évaluations distinctes : pré-test (phase d'écriture) et post-test (phase de réécriture). Ces deux évaluations nous ont servi à nous rendre compte s'il y a progression ou pas des apprenants au terme de chaque séquence didactique.

On retient, en conclusion, les points suivants issus de l'analyse et qui sont des réponses à nos principales interrogations :

- l'analyse des entretiens a montré que l'effet de minorisation du tamazight existe chez les informateurs. Il paraît dans leurs discours par un mélange d'espoir et de pessimisme quant à son avenir. Cependant, ils réclament, pour la langue, une prise en charge effective par l'Etat et une place parmi les autres langues nationales et internationales ;
- il ressort également de l'analyse que les textes sociaux de référence choisis ont intéressé les apprenants et favorisé leur production scolaire et leur créativité. Le lien entre le scolaire et l'extra-scolaire est sans doute une des façons de mener des élèves à l'écrit sans qu'ils y voient seulement une tâche scolaire et rebutante ;
- enfin, le travail en séquence didactique est plus fructueux pour les apprenants. En effet, l'analyse de leurs productions a montré qu'ils ont enregistré des progressions lors des réécritures. Et ces derniers ont apprécié eux-mêmes la démarche en séquences et les chances qu'elle leur a apportées pour s'améliorer.

Au terme de ce travail, nous avons pu tirer la conclusion qu'enseigner une langue minorée qui, de proche en proche, commence à connaître une présence graphique, nécessite de s'inscrire dans l'approche sociodidactique qui recommande de se baser sur des données sociolinguistiques telles les représentations linguistiques des parents et des élèves, les textes sociaux de référence. En outre, il faut noter que la pédagogie du projet qui combine entre le social et le scolaire apparaît très utile pour fonder des démarches didactiques. Ces paramètres semblent garantir un enseignement-apprentissage qui se fonde sur des réalités langagières de l'élève et lui permettent l'entrée dans l'écrit avec aisance.

Rabehi, Allaoua (2009), *Analyse linguistique et stylistique de l'œuvre poétique de Lounis Aït Menguellet : texte kabyle et traduction française*, Thèse de Doctorat en sciences du langage (sous la direction de Joëlle Gardes-Tamine), Université de Provence, 674 pages.

Mots-clés : Kabyle / Aït Menguellet / Chanson / Poésie / Versification / Style / Traduction.

Le présent travail est une étude stylistique de l'œuvre poétique de Lounis Aït Menguellet, poète-chanteur kabyle contemporain, dont l'œuvre s'étale sur une quarantaine d'années (1967-2005). S'inscrivant dans le domaine des sciences du langage (option linguistique), cette analyse stylistique est doublée d'une étude comparative du kabyle et du français au plan stylistique. Elle fait intervenir les disciplines connexes comme la poétique, la sémiotique et la traductologie. L'œuvre, orale, de près de 9000 vers (sur quelque 150 poèmes-chansons), après avoir été transcrite (en caractères latins), traduite et annotée, subit une analyse d'un double point de vue : celui des ressources linguistiques et stylistiques de la langue kabyle – que le poète exploite pour produire une œuvre singulière – et celui de l'innovation qui caractérise l'œuvre par rapport à la poésie kabyle ancienne tant sur le plan de la versification que des figures de style. L'étude est suivie d'une analyse des problèmes posés par la traduction française, qui traverse aussi la partie consacrée aux figures.

Outre la transcription, la traduction en français et l'annotation du corpus, le tout constituant l'essentiel du volume qui réunit les documents annexes, la thèse, pratique plutôt que théorique, est articulée autour de l'analyse des résultats de l'inventaire quasi systématique des faits de style (les parallélismes, les figures de construction, les tropes, les figures de pensée) et des caractéristiques formelles (versification) de l'œuvre, d'une part, et des problèmes posés par la traduction au niveau des faits stylistiques, d'autre part. En outre, deux chapitres sont consacrés à la critique d'une traduction de l'œuvre et à la comparaison de traductions différentes du dernier album.

Textes - ΣΕΩΣΟΙ

ተጠቅላላ ለግዕዝ

ገጽ ገጽ ግልጽ ግልጽ
ግዕዝ ግልጽ

ተጠቅላላ ግልጽ
ግልጽ ግልጽ ግልጽ
ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ
ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ
ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ
ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ
ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ
ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ
ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ
ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ !

ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ
ግል ግል ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ
ግል ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ
ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ

ግል ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ
ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ
ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ
ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ

ግል ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ
ግል ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ
ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ
ግል ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ
ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ ግልጽ

ተ.ጭ.ዐ.ተ. | ር.ኔ.ገ. ለ ተ.አ.ተ.ጭ.ተ.

ኔ.ላ.ዘ. | ሀ.ዐ.ዐ. ስ.ር.ጭ. ፈ.ኔ.ጭ.ተ. ተ.ጭ.ዐ.ተ. | ር.ኔ.ገ. ተ.ፀ.ዐ.ጭ.ተ. ተ.ዘ. ተ.ፈ.ፈ.ጭ. ጭ.ተ. ፈ.ኔ.ጭ.ተ. ተ.አ.ተ.ተ. ስ. ለ.ላ. ኔ.ሀ.ሀ.ተ. ሀ.ይ.ጭ. ፈ.ሀ.ሀ. ሂ.ተ. ሀ.ዐ.ዘ.ኔ. ፀ.ዐ.ዐ. ስ. ኔ.ላ.ኔ.ፀ. | ፈ.ኔ.ጭ.ተ. ተ.አ.ተ.ጭ.ተ., ኔ.ዐ.ጭ. ስ. ላ.ኔ. | ተ.አ.ተ.ጭ.ተ., ተ.አ.ተ. ር.ፀ.ገ.ፀ., ተ.አ.ጭ. ስ. ፀ.ላ. ተ.ዐ.ሃ. ኔ.ሀ. ተ.ገ.ገ. ተ.ፅ.ተ.ር.ዘ.ሃ. :

- ስ.አ.ጭ.ገ. ር.ር. ኔ.ፈ.ኔ. ፈ.ጭ.ላ.ዘ. ስ.ር.ጭ., ጭ. ር.ር. ሂ.ሀ. ፀ.ፀ.ኔ.ዘ. ሀ.ዐ. ለ. ጭ.አ. ! ር.ዐ. ፀ. ዘ.ፈ. ጭ.አ.ኔ. ! ፈ.ጭ.ላ.ጭ. ! ፈ.ጭ.ላ.ጭ. !

ተ.ዐ.ጭ. ጭ.ገ. :

- ስ. ሀ.ተ.ፀ. ! ፈ.ኔ.ፀ. ለ.ላ. ኔ.ፈ.ኔ. ሀ.ይ.ጭ. ጭ. ፀ.ፀ.ኔ.ዘ. ሂ.ሀ. ዘ. ር.ሰ.ኔ. ፀ.ላ. ኔ.ፈ.ኔ. ፈ.ሀ.ሀ. ! ፀ. ር.ሰ.ጭ. ተ.ዘ.ኔ.ላ. ር.ተ.ተ. | ላ.ሀ.ዘ. ለ.ላ. ለ ተ.ኔ.ር.ላ.ላ.ጭ.ገ. ስ. ? ስ.ተ.ሰ. ላ. ኔ.ፈ.ኔ. ሀ.ላ. ተ.ጭ. ለ ኔ.ላ.ኔ.ፀ. ዘ.ር. ጭ.ገ. ጭ.ፀ.ሰ. ጭ.ፈ.ኔ.ጭ. !

- ር.ተ.ተ. ተ.አ.ፀ.ላ., ተ.ዘ.ኔ.ላ. ተ.ር.ይ.ላ. ኔ.ፈ.ኔ. ! ር.ር. ለ.ፀ. ፈ.ሀ.ሀ.ገ. ዘ.ፈ. ጭ.አ.ኔ. ! ሂ.ሀ. ጭ. ኔ.ዘ.ኔ. ር.ፀ. ለ.አ. ስ. ስ. ተ.ር.ላ. !

- ስ.ተ.ሰ., ስ. ሀ.ተ.ፀ., ጭ. ተ.ፀ.ፀ.ኔ.ዘ. ጭ.ፀ.ሰ. ! ለ.ፀ. ላ.ዘ. ኔ.ፈ.ኔ. ኔ.ላ.ኔ.ፀ. ዘ.ር. ላ. ኔ.ፈ.ኔ. ተ.ጭ. ለ ስ.ፀ. ር.ኔ. ተ.አ.ጭ.ጭ., ተ.ዘ.ጭ.ጭ. ! ስ. ር.ር. ስ.ላ.ዘ. ፀ.ኔ. ተ.ፀ.ኔ.ጭ. | ኔ.አ. ሂ.ሀ. ጭ. ተ.ፀ.ፀ.ኔ.ዘ. ! ኔ.ሀ. ለ.ፀ. ፀ.ፀ.ጭ. ኔ.ፈ.ኔ. ስ.አ.ኔ.ላ.ር. ፀ.ጭ.ገ. ጭ.ተ. | ሀ.ይ.ጭ. ! ለ.ፀ. ፈ.ፈ.ጭ. ስ.አ. ለ.ላ. ለ ተ.ኔ.ር.ላ.ላ.ጭ.ገ. ! ር.ር. ላ.ይ. ፈ.ኔ. ፀ.ጭ.ገ. ሀ.ይ.ጭ. ለ ተ.ዘ.ጭ.ተ. ኔ.ጭ.ጭ.ኔ.ኔ.ጭ.ገ. | ዘ.ተ.ጭ. ስ. ር.ር. ላ.ይ.ኔ.አ. ፀ.ጭ.ገ. ጭ.ተ. | ኔ.ር.ጭ.ር. | ኔ.ሃ.ፀ.ፈ.ላ. ለ ሀ.ጭ.ዘ.ኔ. ኔ.ዐ.ላ.ላ.ጭ. ለ.ፀ. ላ. ስ. ር. ተ.ር.ላ. ጭ.ፀ.ኔ.ሀ.ዘ. ዘ.ር.

- ኔ.ር.ገ. ር.ፀ. ተ.ዘ.ኔ.ላ. ስ. ዘ.ዘ.ዘ. ! ሀ.ዐ.ዘ.ፀ.ዘ. ር.ር. ሂ.ሀ. ጭ. ኔ.ዘ.ኔ. ር.ፀ. ለ.አ. ስ. ስ. ተ.ር.ላ. ! ለ.አ., ተ.ዘ.ኔ.ላ. ፈ.ሀ.ሀ.ገ. ተ.ፀ.ጭ.ገ. ስ.ፀ.ገ.ፀ.ፀ. ፈ.ኔ.ኔ. !

- ስ. ዘ.ዘ.ዘ. ! ዘ.ተ.ጭ. ለ ር.ር. ፈ.ሀ.ሀ.ገ. ላ. ስ.ር. ለ ተ.ኔ.ር.ላ.ፈ.ሰ.ኔ. | ለ.ፀ. ስ.ር. ኔ.ፈ.ኔ. !

- ኔ.ሀ.ፀ., ፀ. ር.ፀ. ፀ.ላ. ፈ.ፈ.አ. ፀ. ተ.ኔ.ላ.ላ.ጭ.ገ. ዘ.ር. ?

- ለ.ፀ. ር.ኔ. ለ.ላ. ሃ.ዐ.ር. ተ.ኔ.ሀ.ይ. ር.ዐ. | ተ.ኔ.ዘ.ኔ., ፀ.ላ. ኔ.ፈ.ኔ. ተ.ጭ. ለ.ሰ.ኔ.ፀ. ዘ.ኔ.አ. ስ.ዘ. ዘ.ር., ፈ.ሀ.ሀ.ገ. ላ. ስ.ፀ. ፈ.ፈ.ጭ.አ. ኔ. ተ.ር.ኔ.ላ.ዘ.ተ.ተ. : ላ. ተ.ዐ.ጭ. ላ.ኔ. ላ.ኔ. | ሂ.ሀ. ስ.ተ. ጭ.ሃ.ፀ. ለ ተ.ር.ጭ. ዘ.ኔ.ይ. | ስ. ጭ.ጭ.ፀ. ፀ.ፀ.ዘ. ፈ.ሀ.ሀ.ገ. ላ. ስ. ጭ. ጭ. ተ.ጭ.ጭ.ተ. ፀ. ር.ፀ. ተ.ዘ.ኔ.ላ. ጭ.ገ. ስ.ር.ጭ. ?

- ሀ.ዐ. ! ኔ.ር.ገ. ር.ፀ. ተ.ዘ.ኔ.ላ. ስ. ሀ.ተ.ፀ. ! ላ. | ፈ.ፈ. ስ.ር.ጭ. !

ኔ.ሀ. ተ.ፈ.ፈ.ጭ. ስ.ገ.ኔ.ላ.ፀ. ስ. ኔ.ላ.ዘ. | ሀ.ዐ.ዐ., ዩ.ሐ.ዘ.ተ. ሀ.ጭ.ዘ.ኔ. ኔ.ላ.ኔ.ፀ. | ፀ.ተ. ተ.ገ.ገ. ፈ.ኔ.ጭ.ተ. ተ.ኔ.ዘ.ኔ. ተ.ተ.ጭ. ስ.ተ. ተ.ጭ.ዐ.ተ., ፀ. ተ.ጭ. ላ.ኔ. | ተ.ፅ.ተ.ጭ.ገ.ፀ. ፈ.ሀ.ሀ.ገ. ላ.

ኔሃዕዕ ዕዕ ጸዕ ስዕ ለኔ ጎላኔዕ ሰ ተላተርተ ዕርር ለ ጸ ሰተተኔዕዕ. ኔገገ ናጸዕ ለ ተርጕዕተ ሰ ሰርጕዕ ዕ ጸ ጸጸ ተርጕተ ተኔጎ ስዕ, ኔገገዕ ዕ ተ ጸ ተርጎላተ, ኔጎ ኔተ ዕዕ ሰ ሰ ተላተርተ ኔገገ ዕዕ ዕ ተ ኔዕዕዕ.

ተላተርተ, ሰተተ, ጸ ተጸዕ ለ ተገዕ ለዕኔ ተሰጠ ኔገገዕ. ሰተ ለዕ ኔዕዕገዕ ገዕገዕ ዕ ተርጕዕተ ናኔጎ ተ ለዕገ ዕ ስዕ ሰ ሰ ተላተርተ ስኔዕ ኔዕዕዕ ኔተ ለኔ ለዕገዕኔ ተላተርተ ተርጕዕተ ተጎኔጎ ተጎኔ ሰ ተጎገዕ : "ለዕ ዕ ለተ ! ሰገዕ ኔ ተርጎኔተ, ሰጎ ለ ለ ተርዕኔተ."

ዕላጎ

ኤዕብ ጠላርዕዕ

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 doit fournir 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 doivent être 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 doit pas dépasser 15 pages (Bibliographie et moyens d'illustration compris).
- Le texte sera rédigé en police **Times**, taille 12, interligne **1**, sur des pages de format (17*24). Le texte en tifinaghe doit être saisi en police **Tifinaghe-ircam Unicode**, taille 12, 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 doit être 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 ne doit pas dépasser 10 lignes.

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, 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 colloque** ou **de séminaire** 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).



REVUE ⵝⵓⵍⵓⵛ – Asinag
Bulletin d'abonnement

Périodicité : 2 numéros par an

Bulletin à retourner à :

Institut Royal de la Culture Amazighe

Avenue Allal El fassi, Madinat al Irfane, Hay Riad. B.P. 2055 Rabat

Tél : (00212) 537 27 84 00 – Fax : (00212) 537 68 05 30 abonnement@ircam.ma

Titre	*Maroc Prix /an	*Etranger Prix /an	Quantité	Total
ⵝⵓⵍⵓⵛ – Asinag	100 Dh	30 €		

*Les frais d'expédition sont inclus dans ces tarifs (Maroc et étranger)

Nom, prénom :

Etablissement :

Adresse :

Pays :

Code postal : Ville :

Tél. : Fax :

Je désire souscrire un abonnement à la Revue ⵝⵓⵍⵓⵛ – Asinag de :

- 1 an
 2 ans

Mode de paiement :

Chèque bancaire à l'ordre de

Virement bancaire

Préciser les noms et adresse de l'abonné ainsi que le n° de facture.

Banque.....N° de compte :

Virement Postal

Préciser les noms et adresse de l'abonné ainsi que le n° de facture.

Mandat administratif à l'ordre de

(Merci de joindre la photocopie du mandat)

Date : Signature



مجلة أسيناكغ- ٥٠٤/٥٧

قسمة الاشتراك

تصدر هذه المجلة بمعدل عددين في السنة

ترسل قسمة الاشتراك بالبريد العادي الى العنوان التالي :

المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

شارع علال الفاسي، مدينة العرفان، حي الرياض ص.ب. 2055 الرباط

الفاكس: 00 537 27 84 (00212) الهاتف : 00 537 68 05 (00212)

البريد الإلكتروني : abonnement@ircam.ma

العنوان	*المغرب سنة/ الثمن	*باقي الدول سنة/ الثمن	الكمية	المجموع
أسيناكغ - ٥٠٤/٥٧	100 Dh	30 €		

* بما فيه مصاريف الإرسال (المغرب وباقي الدول)

الاسم و النسب:

المؤسسة :

العنوان :

البلد :

المدينة :: الرمز البريدي.....

الهاتف :: الفاكس.....

أريد الاشتراك في مجلة أسيناكغ- ٥٠٤/٥٧ لمدة: سنة
 سنتين

طريقة الأداء:

شيك بنكي لفائدة

التحويل البنكي
يجب تحديد اسم وعنوان المشترك ورقم الفاتورة.
المؤسسة البنكية..... رقم الحساب.....

التحويل البريدي
يجب تحديد اسم وعنوان المشترك ورقم الفاتورة.

أمر رسمي لفائدة.....
(مع إلحاق نسخة من الأمر الرسمي)

التاريخ : التوقيع :



المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

أمازيغية أسبوع

ملف العدد
الأدب الأمازيغي: النشأة والتصنيف والتطور

تنسيق فاطمة بوخريص

مجلة المعهد - عدد مزدوج 4-5

أسیناگ - ۰۰۴۱۰۸

مجلة دورية
عدد مزدوج 4-5 - 2010

المحتويات

7.....	تقديم
	ملف العدد : الأدب الأمازيغي: النشأة والتصنيف والتطور
	أحمد المنادي
13.....	معالم نقدية في مسار تلقي الإبداع الأمازيغي وقراءته
	أزروال فؤاد
25.....	السردي في الأدب الأمازيغي الجديد
	يشو بنعيسى
33.....	التاريخ الأدبي الأمازيغي: بين الضرورة الملحة والمنهجية المرتقبة
	محمد أوسوس
41.....	بعض الملامح العامة للتجربة الشعرية الشبابية الأمازيغية الحديثة بسوس
	متنوعات
	فاطمة بوخريص
57.....	رقصة أحيدوس : بين المحلية ودينامية التحول
	بوظيلب الحسين
63.....	الهجرة الدولية بالريف الشرقي وانعكاساتها
	رشيد لعبدلوي
79.....	المتصلات في الأمازيغية : المقولة والموقع
99.....	ملخصات الأطروحات الجامعية
103.....	قواعد النشر

نصوص

علي إيكن - ΗΗΞ ΣΚΚΙ

†.†ΘΞΟ† | ΞΛ§Ο.Ο

ليلي أبالي - ΗοϺΗο οΘοΗΞ

†.ΠΓ.†

زهرة أيت بج - †§ΘΟο οϺ† Θολλο

ΟΞΨ οΛ ΘοΠοΗΨ

حسن بنعمارة - λοΘολ ΘΙΗΓοQο

†.ϸΚοΟ† | ΓΞΚο Λ †λ††οϸ†

تقديم

بعد أن رصدت مجلة أسيناك ٥٠X١٥٠٠ أعدادها السابقة، لمفات موضوعاتية تناولت، تباعا، "التنوع اللساني والثقافي"، و"تعليم الأمازيغية"، و"تهيئة الأمازيغية"، ارتأت أن تخصص ملف عددها المزدوج الرابع والخامس لموضوعاتية "الأدب الأمازيغي، النشأة والتصنيف والتطور". ذلك أنه، في السياق الراهن لإدماج الأمازيغية في المنظومة التربوية خاصة على مستويي التعليم الابتدائي، ومسالك الدراسات الأمازيغية والماستر بالجامعة، أصبح للأدب الناطق بالأمازيغية حيز في الكتب المدرسية وفي برامج الدراسات الأمازيغية ومناهجها. كما عرف الإنتاج المكتوب بالأمازيغية نموا وتطورا ملحوظين، بفضل الظروف الملائمة لانتشاره، خاصة عن طريق النشر والتكنولوجيات الحديثة للإعلام والاتصال. ومن ثم، فإن تدريس الأمازيغية بصفة عامة، والأدب الأمازيغي على وجه الخصوص يستلزم مباشرة التفكير في الأبحاث المتعين القيام بها حول سيرورة نشأة الأدب الأمازيغي وتطوره ومقارنته البيداغوجية والديداكتيكية.

ويُسم الأدب الأمازيغي بغنى وتتوّع لا يوازيهما إلا غنى وتتوّع اللغة التي تنقله ويتوسل بها كأداة تعبير. وهو يستمدّ ثراءه وتتوّعه من امتداد فضائه الجغرافي، ومن الثقافة التي ينقلها، وكذلك من تعدّد أجناسه.

وتتجلى التعابير الأدبية الأمازيغية، المطبوعة أساسا بالشفهية، في جملة متنوّعة من الأجناس الشعرية والنثرية، بعضها مستقل بذاته وبعضها الآخر ذو ارتباط وثيق بالتعابير الفنية، من قبيل فنون الرقص، أو بمناسبات أو طقوس قائمة في المجتمع المنتج للثقافة الأمازيغية.

غير أنه مقارنة باللغة الأمازيغية، لم يحظ الأدب بنفس الاهتمام الذي حظيت به؛ ففي الوقت الذي رأى فيه النور عدد مهمّ من كتب النحو والمصنّفات التي سعت إلى رصد ووصف مختلف لهجات ومتغيّرات الأمازيغية، ظلت المؤلفات والدراسات المخصّصة حصريا للأدب الأمازيغي في حكم النادر. ذلك أن المتوقّر في مجالي الشعر والنثر، من نصوص أدبية وشذرات متون، وخاصة منها الحكايات، غالبا ما يردّ كذبول وملحق لتعزيز المدروس من الظواهر اللغوية في المؤلفات المعنية.

أكيد أن الساحة الأدبية الأمازيغية لا تخلو من مدوّنات ومتون، لعل أولها يرجع إلى ما جمعه دولابورت J.-D. Delaporte سنة 1844، الذي نشر أول نص أدبي أمازيغي؛ ولاشك أيضا أن هذه الساحة تضم بعض المؤلفات العامة والمرجعية في ذات المجال، مثل هنري باسيه (1920) H. Basset، و بوليت كلان بيرني (1998) P. Galand-Pernet، وعبد الله بونفور (1999) A. Bounfour، ودانييلا ميرولا (2006) D. Merolla. وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن بعض الأجناس الأدبية دون أخرى، وعلى رأسها الحكاية، قد نالت نصيبا وافرا من اهتمام الباحثين. وغداة استقلال البلدان المغاربية، ومع ظهور وتطور العلوم اللسانية، وخاصة منها اللغوية، أنجزت دراسات انصبّت على أشكال وتعابير أدبية معيّنة؛ كما أنه في ضوء النظريات الحديثة والمقاربات المتداخلة الاختصاصات، بدأت تُطرح تساؤلات نظرية ومنهجية حول الأدب الأمازيغي، من حيث أجناسه، ونشأته وحدوده، وبنيته، وتلقيه...

ورغم ذلك، يُلاحظ أن بعض أجناس الأدب الأمازيغي ظلت مجهولة، أو لم تتل نصيبا وافرا من الوصف؛ وأن العديد من القضايا الأدبية لازالت مطروحة، ومن بينها تعريف الأجناس وتحديد الخطوط الفاصلة بينها، خاصة في هذه المرحلة التي تعرف انبثاق ما يمكن أن يسمى أدبا جديدا.

ولذلك فإن الأمر يستدعي فتح نقاش متعدد التخصصات حول موضوعاتية التعبيرات الأدبية الأمازيغية لما لها من الأهمية القصوى، حيث لا يمكن تصور لغة في خضمّ دينامية تتألف منها وتجددها وتطورها بدون أن يواكبها أدب متنوّع التعبير والأجناس وذو حدود مُحكّمة التحديد.

وفي هذا السياق العام يندرج الملف الموضوعاتي لهذا العدد المزدوج الذي يتألف من أربعة عشر مقالا، أربعة منها بالعربية، وتسعة بالفرنسية، ومقالا واحدا بالإنجليزية، علاوة على عرض كتاب، ولائحة تضم بعض العناصر البيبلوغرافية.

تناول أحمد المنادي في المقال الأول الجوانب الأساسية التي تحكم تلقي الإبداع الأدبي الأمازيغي ونقده. فبنى دراسته على الأحكام النقدية والجمالية التي يصدرها الشاعر نفسه حول إبداعه، أو على تقييم الأخر له (الفترة الكولونيالية)، أو على النقد الجمالي الأمازيغي.

وعالج فؤاد أزروال في المقال الثاني "السرد في الأدب الأمازيغي الجديد" في سياق مطبوع بظهور أجناس أدبية لم تكن معروفة في الأدب الشفهي التقليدي، مثل القصة والرواية وقصص الأطفال وغيرها. وقد ارتبطت هذه الظاهرة بالرغبة في امتلاك أدوات تعبيرية إنسانية للاستدلال على قدرات اللغة والثقافة الأمازيغيتين وإمكاناتهما، وبالنزوع نحو التغيير والتجديد لمواكبة تطور الإبداعات العالمية، وارتبطت أيضا بمرحلة الانتقال من الشفاهة إلى الكتابة وما يستلزمه هذا الانتقال من اشتراطات وتحولات.

وفي دراسة ثالثة حول "التاريخ الأدبي الأمازيغي"، اعتبر بنعيسى يشو أن ممارسة النقد الأدبي لا يمكن أن تقوم على أسس سليمة دون تاريخ أدبي، ويجب على هذه الممارسة أن تنبني على منظور علمي منهجي يتلاءم وخصوصية هذا الأدب، مما سيمكنها من تيسير أعمال البحث حول الأدب الأمازيغي والنقد الأدبي لمختلف الأجناس.

وعالج مقال محمد أوسوس ظاهرة الشعر الأمازيغي الحديث في منطقة سوس من خلال تجربة فئة من الشباب التي بدأت تمارس الكتابة الشعرية حديثا، والتي نشرت دواوينها مع مطلع الألفية الثالثة. وقد عملت الدراسة على مقارنة نصوص هذه التجربة لاستخلاص السمات المشتركة التي تميزها والعناصر المتكررة فيها وبواعث الكتابة لديها ورصد بعض ملامح التحديث والثورة على التقليد.

ويضم الملف الموضوعاتي أيضا تسعة مقالات باللغة الفرنسية. ومقالا واحدا بالإنجليزية. ففي دراسة معمّقة، مصاغة على نحو حوار، تستعيد بوليت غالان بيرني P.Galand-Pernet إشكالية التعبيرات الأدبية الأمازيغية لمقاربتها من حيث تنوعاتها وخصوصياتها الشكلية والجوهرية، وظروف إنتاجها، وما لذلك من صلات بتطور مختلف الأجناس أو "الأجناس الفرعية". فانطلاقا من نسبية مفاهيم من قبيل "الثقافة"، و"الفن" و"الأدب"، وكذا "الجنس الأدبي" ذاته، تبعا للمجتمعات المنتجة لها وتاريخها، تخلص الباحثة إلى أن عدم تجانس المعايير المعتمدة بالنسبة لسائر الأجناس، حيث إن هناك من التداخلات ما يزال يشوب التصنيفات التي يتم وضعها، ولا يمكن رسم حدودها إلا في السياق العام لمجتمع بعينه وانطلاقا من المعايير الخاصة التي يأخذ بها في التصنيف والتقييم والنقدين. ومن ثم، لا يمكن اعتبار الأصناف والأجناس الأدبية إلا من منظور مقامها في أدب ما يزال رهين التساؤل والنقاش بشأن وضع مبدعيه ومؤلفيه وناقليه وإرساليات خطابيه وجمهوره.

ومن خلال مقالته المنتظمة على نحو عناصر تفكير وتأمل، يرسم عبد القادر بزازي بعض خصائص الحكاية "تأجيت"، ويميّز في ذلك بين مستويي التقرير والإيحاء باعتبارهما متكاملين يتراوحان بين "السرد" و"الحكي". كما يأتي بمسوغات للتفصل بين القول التواصلية والقول السردية، محاولا استكشاف "المعالم الخطابية" التي من شأنها ترسيخ "تأجيت" في الذاكرة.

واستقر الشعر بأربعة مقالات، خُصص الأول منها لشعر تاشليحت، وهو لميريام روفزين أولسن M. Rovsing Olsen ، التي اعتمدت نصين، أحدهما لأغان طقوس الزواج والآخر لأحواش، لتبين أن الموسيقى جزء لا ينفصل عن الشعر، وأن الأخذ فقط بكيفية انتظامه يقضي إلى وضع تصنيفات قائمة على عمليات تقنية عوض التوسل بمعايير حصريا لغوية أو أدبية. أما المقال الثاني، (وهو بالإنجليزية) فقد تناول فيه ميكائيل بايرون M. Peyron شعر منطقة الأطلس المتوسط (المغرب)، ووضح أن مختلف الأنماط التقليدية (تاماويت ايزلي وتامديازت... إلخ) عرفت، في الأربعينيات الماضية، تطورا نتيجة عوامل سوسيوثقافية واقتصادية وسياسية. ويرى المؤلف أنه لضمان استدامة الشعر الغنائي الشفوي بمنطقة الأطلس، يتعين العمل على العناية باللغة والحفاظ عليها، ومضاعفة الجهودات لتجويد "المنتوج" الذي يُفترخ بكونه مؤثرا للانتماء الهوياتي". وتناولت حسينة خردوسي في المقال الثالث جوانب من الشعر النسائي القبائلي المجهول الناظم، انطلاقا من تيمة "الجسد"، من خلال دراستها متنا شعريا جمعه من منطقة القبائل الجزائرية، حيث أوردت معلومات مهمة حول شتى التيمات التي تدور في فلك الموضوع الرئيسي "للجسد" وتمثلاته. وعبر مقارنة أنثروبولوجية، بينت الباحثة كيفية توظيف الإبداع الشعري الشفوي أحاسيس الجسد، كتعويض عن المكبوتات اليومية، وذلك باستعمال الرموز والصور والتخييل. وفي المقال الرابع، يبحث كمال بوعمارة إشكالية العروض في الشعر القبائلي التقليدي، انطلاقا من الفرضية التي دافع عنها بلقاسم بن سيدرة و مولود فرعون ومولود معمري. وقام بالكشف عن أنماط "الأشكال" المستعملة في هذا الشعر، مستشهدا لها بمقاطع شعرية. وتوزع هذه الأشكال إلى ثلاث مستويات هرمية: الوزن، و"الشكل الثابت"، و"الشكل الوسيط" أو المقطع (الفرعي).

أما إشكالية الكتابة الأمازيغية فقد عالجتها دراسة لنجاة نرسي، اعتمادا على نسخة عبد العزيز بوراس (1991) لأسطورة حمو أونامير الذائعة الصيت في منطقة الجنوب المغربي. وقد بينت الباحثة أن تجربة إعادة إنتاج هذه الأسطورة وكتابتها بمثابة انتقال من الشفهية إلى الكتابة يضع أسس الكتابة الأدبية الحديثة باللغة الأمازيغية. كما حاولت الدراسة توضيح الطريقة التي اعتمدها الكاتب لتحويل نص شفوي إلى نص مكتوب، من خلال التقنيات القائمة على المستويين اللساني والأسلوبي، مساهما بذلك في بناء الإنتاج الأدبي الجديد المكتوب بالأمازيغية وتكريسه.

وتمحورت مساهمة محمد سگنفل حول المثل في تاشليحت، حيث كشف الباحث عن السمات المميزة لهذا الجنس الأدبي، على مستويي الشكل (البعد والبنية الثنائية والإيقاع) والدلالة ("التجنيس" و"الاستعارية"). وانتهى التحليل إلى وضع ترسيمة لنماذج المثل تتراوح ما بين النموذجي واللامنودجي.

وفي مقال حول الأدب القبائلي الجديد، اقترح سعيد الشماخ، لدراسة ظروف إنتاج الأدب المكتوب، مقارنة تتدرج في إطار التاريخ الأدبي وسوسيلوجيا الآداب. واستلهاما لنظريات باختين (1977)، أكد الباحث على ضرورة توفّر الكاتب على مقومات ثلاث: الكفايات اللغوية، والأدبية، والحوافز الاجتماعية، وهي شروط ينبغي التساؤل حولها في دراسة الأدب الجديد.

وخصص موحند أكلي الصالحي مساهمته لعرض تجربة حول وضع المصطلح الأدبي في دراسات الأدب وتعليمه، حيث رسم خطاظة لما اعتبره من "الحقول المتجاوزة"، وهي الشعرية والسيميوطيقا والبلاغة والأسلوبية واللسانيات. كما خلص إلى تقديم جملة من الاقتراحات المصطلحية مركزا على النص وعلاقته بالنصوص الأخرى.

وفضلا عن المقالات، شمل الملف الموضوعاتي عرضا لخديجة محسن حول كتاب بوليت غالان بيرني P.Galand-Pernet: "الأدب الأمازيغي: أصوات وحرروف"، ثم لأثعة بيبليوغرافية من إنجاز أحمد المنادي وهاشم الجرْموني، ضمت المنشورات التي عرفتها ساحة التعبير الأدبي الأمازيغي في العقدين الأخيرين.

ملف العدد

الأدب الأمازيغي: النشأة والتصنيف والتطور

معالم نقدية في مسار تلقي الإبداع الأمازيغي وقراءته

أحمد المنادي

المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

Cet article présente les aspects fondamentaux qui président à la réception et à la critique de la création amazighe en tant qu'objet d'étude. L'intérêt du critique et du poète réside dans l'évaluation du produit littéraire et de son esthétique, qui constitue une plate forme du discours critique amazighe. Aussi faudrait-il s'intéresser, d'abord, aux jugements critiques et esthétiques des poètes sur leur propre poésie, ensuite, à l'évaluation de l'Autre (ce niveau se réfère à la période coloniale) et, enfin, à l'étude de la critique de l'amazighe à travers les textes constituant le noyau de ce qu'on peut appeler la critique esthétique amazighe.

من المعلوم، في مجال الدراسات الأدبية والنقدية، أنّ مسار النقد يتم تشييده¹ عبر مراحل تلقي النصوص الإبداعية وقراءتها أو تأويلها. وأن تعاقب عمليات التلقي هذه وتراكم أحكامها الفنية هي التي تشكل في نهاية المطاف تاريخ تلقي النصوص وحصيلة المُنجَزِ النقدي خيالها. من هذا المنطلق، سيكون مقالنا مجالا لبسط ثلاثة عناصر نراها أساسية لإلقاء نظرة على مسألة النقد والإبداع الأمازيغيين :

1. الشاعر الناقد: هل بإمكاننا الحديث عن مواقف نقدية من قبل الشاعر المبدع؟
2. تلقي الآخر للإبداع الأمازيغي، أو النقد الكولونيالي.
3. التلقي الجمالي وتأسيس النقد الأدبي الأمازيغي.

1- الشاعر الناقد

يلاحظ المتأمل في تاريخ الإبداع الأمازيغي أنه حافل بالنصوص والتعبير الأدبية التي ضاع الكثير منها بفعل غياب عملية التدوين، التي تمثل إحدى الأدوات الضرورية في التأريخ للإبداع وضمن استمراريته. ولعلّ ما حفظته ذاكرة الأمازيغ وتناقلته أجيالهم المتعاقبة، يمكن اعتباره بمثابة الآثار التي استحسنتها الذائقة العامة وتفاعل معها المثقون فحفظوا بعضها وتداولوه إلى أن جاء عهد التدوين. فلو عدنا إلى تراثنا الشعري الشفوي لن نعدم فيه مجموعة من الإشارات التي تكتسي طابعا نقديا، مادام النقد تقييما للإبداع وللمبدع وإدعاء للرأي تجاهه تعبيراً عن جماليته أو استهجاناً لهجه. فالشاعر الأمازيغي يبادر أحيانا إلى إنتاج لغة وصفية يروم من خلالها الحديث عن الإبداع الجيد أو توصيف العملية الإبداعية بما يفيد قيمتها أو بيان صعوبة نسجها... وهي على قلتها يمكن أن تُدرجها ضمن الآراء النقدية التي تعتمد على الانطباعات الشخصية (النقد الانطباعي). والشعر الأمازيغي الشفوي فيه مادة مهمة تغزي بالبحث في الموضوع، بحيث استعمل الشاعر الأمازيغي في شعره معجما نقديا أو لغة رمزية تعكس مواقفه أو توصيفاته للقول الشعري، من قبيل: تاميمتْ نْ ومارگ ٥٤٠٥، تاميمتْ نْ ووال ٥٤٠٦، وتاطقي نْ ومارگ ٥٤٠٧، وأمشاشكا نْ ووال ٥٤٠٨، وأبجر نْ تگوري ٥٤٠٩، و ٥٤١٠، وأسمحادا

¹ يستند فعل التشييد إلى مرجعية نقدية تتمثل في الإستمولوجيا التشييدية، التي تعد من المقاربات الجديدة في تحليل النص الأدبي.

◦ ΣΧΣΛΟ ◦ Θ%Π◦ΟϚ◦Ϟ ◦ ◦ϞΧ◦%Λ ◦ ◦ΠϚ ◦ Θ◦Π◦Ϟ
Σ Π◦ϚϚ◦%Ο Σ◦◦ ◦Θ◦: ◦Ϟ◦◦◦Ο Π◦Π◦◦Θ%ΛΛ ◦ ϞϞ Σ%ϞϞΣ
Π◦◦◦ Σ◦Π◦◦ Π◦Ϛ◦Π◦◦ ◦Ο Σ◦Θ Σ◦++ϞΣϚϚ◦%Ϟ Σ◦Ϟ◦ϞϞΣ
ϞϞ ◦◦ Σ◦◦ Π◦Π◦◦Π◦ Σ◦◦◦ %Ϟ◦◦◦Λ + Σ◦Λ Σ◦Ϟ◦ϞϞΣ.

نُجْر تَاكُورِي +◦X%◦OΣ

"نَع نُبِيدَ نَاضِمِ نَعْرِ نُرْبِي أَدِ أَسْ نَسَامِحْ
نِطُولِبَا أ نَعْلَان، وَرَ يُوْفِي يَانِ أ نَنَّا كِيَعْ تْ
نَع نُبَجْرُ تَاكُورِي سِيَعْ أَسْ نَا وَيِيَا: خُنْسٌ".⁶

ΣϚ Σ◦ΘΣΛΛ ◦◦EΣϞ ΣϚ◦ Σ ◦Θ◦ΘΣ ◦Λ ◦◦ Σ◦Θ◦ϞΛ
+Σ◦E◦E%Π◦◦ ◦ ΣϚ◦Π◦◦, %◦ Ϛ◦%ϞΣ Ϛ◦◦ ◦ Σ◦◦◦ XΣϚ +
ΣϚ Σ◦Θ◦Π◦◦ +◦X%◦OΣ ◦ ΣϚ ◦◦◦ Π◦ϚϚϚ◦: X◦Ϟ.

سَمْحَادَا أَوَالِ ◦ϞΛ◦Λ◦ ◦Π◦◦Π

"... وَلَا بُو وَاوَالِ نَع نَضْمُنْ يَانِ وَقَصِيدْ
أ نَسْمْحَادَا لِأَخْبَارِ زُونِ ذُ تَرُوجْ
أ وَرَ نُنِينِي تِيَزِينِتِ نَنَّا بَعْدَاد".⁷

%◦◦ Θ%Π◦◦Π◦◦Π ΣϚϚ ◦EϞ Ϛ◦◦ %ϞϚ◦ΣE
◦ Σ◦Ϟ◦Λ◦Λ◦ ◦◦X◦Θ◦◦ Ϟ%◦ Λ ◦Λ◦◦%I
◦ %◦◦ Σ◦++Σ◦Σ +Σ%ϞΣ+ Σ◦◦◦ ΘϚ◦Λ◦Λ.

أَمَارْغِ أَمَاكُوسِ ◦Ϟ◦OΧ ◦Ϟ◦X%◦Θ

"أ يَامَارْغِ أ وَرَ غَيْبِ وَرَ نَزُوجِ وَرَ يُوْضِيْنِ وَرَ نَمُوتِ
نَسْ هَلِيْ كَانُ أَمَاكُوسُ لِأَخِ مَاتَ نَتَّاسِيْنِ".⁸

◦ ◦Ϟ◦OΧ ◦ %ϞϚΣ◦Θ ◦◦ Σ%ϞX ◦◦ Ϛ◦EΣ◦I ◦◦ Σ◦Ϟ◦Σ+
Σ◦Θ ◦Π◦ΠΣ X◦◦◦ ◦Ϟ%X◦◦◦ ◦◦◦Λ ◦◦◦ ++ Σ◦++◦◦Σ◦Σ.

أَزُوزَرِ ◦%◦%◦%◦

"وَا بِيْسِمِي اللّٰه رَا ذُ نَلُوحِ نَاقَا نُو
أ نَتْنَتْ نَسْرُوتْ نَزُوزَرِ تِ سُولِ نَاسِي تِنِ
أْنِيَعْ نَامَنْتِ غِ وَكَنْسِ نَمِ أ سَلْتْ
أ بِيْنِ كِيْسِ نِگِ رَبِّي لِارْزَاقِ نُنُو".⁹

Π◦◦ ΘΣ◦ϞΣ ◦Π◦◦◦ ◦◦Λ ◦Π%Λ +◦%◦%◦◦ %
◦ ++ ◦◦◦+ ◦%◦%◦◦◦ ++ ◦%◦◦ ◦◦◦Σ ++
◦◦ΣϚ +◦Ϟ◦◦+ Ϛ ◦X◦I◦◦ ◦◦◦ ◦◦◦Π◦◦+

⁶ من قصيدة "تاثرات" للشاعر رابيس مولاي موح، أنظر: عمر أميرير 1975 ص 27.
⁷ من قصيدة "مسافك لخير" للشاعر رابيس عمر واهروش، أنظر: عمر أميرير 1975 ص 30.
⁸ من قصيدة للشاعر محمد لبصير، أنظر عمر أميرير 1975 ص 29.
⁹ من قصيدة بسم الله للشاعر رابيس محمد بودراع، وهي من النصوص المدونة في أرشيف (CEAELPA).

◦ εϛε || χξθ ϛχ ϙθθξ ιι.οϙ.οζ ειϑ.

تايوگا ◦ +οϛϛεχ

"أيسمي لاه أ سّرس بْدُوخْ بْدُو نارم
أوولو غْ نضرفانْ أ غْ نكرزْ نكيلان".¹⁰

◦ θξθϛξ ιιι.ϙ ◦ ϙϙϙ θΛ%ϣ ιθΛ% ι.οϛ
◦ ϙϙϙ%ιι% ϣ ξεϙιι.οι ◦ ϣ ικκ.οϙ ξχξιι.ιι.

"ببسم لاه وْرَاحمان أد مديغ وْگوگ
نْرار تيغولا س نكران نْغ نْلا يگيگ
نني مگرغ لخير ار داغ نكرز نْـ وَاياض
نني تن وْر نكرز رجا نوغ دار لواحيدي".¹¹

θξθϛξ ιιι.ϙ %οο.ο.λϙ.οι ◦ Λ ϙΛ ξϣ %χχ%χ
ι.ο.ο +εϣ%ιι ◦ ϙ ξχ.ο.οι ξϣ ξιιι.ο ξχξξχ
ξξ ϙχ.ο.ϣ ιχξ.ο.ο ◦ Λ.ο.ϣ ικκ.οϙ ξ ϙ.οϛϛ.ε
ξξ ιι %ο ικκ.οϙ ϙϙ.ι.ο ιϑ ϣ Λ.ο.ο ιϙ.ο.λξΛ.

رّوا ◦ οοϙ

"ريغ أ بن يعقوب نْـ رّوا تيساليوين
أ داغ نزرگ بوغاز، أ وْر نْبي شينْ نسلمان".¹²

◦ ϙξϣ ◦ θι ϛ.ο.ηξ%θ ξ οοϙ.ο +ξϙ.ο.ηξϙξι
◦ Λ Λ.ο.ϣ ικξ.ο.θ %θ.ϣ.οϙ, ◦ %ο εϛε ϙϙξι ξϙ.ι.ο.οι.

"أ سيدي حسان بْد بـ رّوا نو سنمالات
غمكْ أ نّمالا نْد ن لحايك ف وغانيم".¹³

◦ ϙξΛξ λϙ.ο.ϙι θΛΛ ξ οοϙ.ο ιϑ ϙ.ι.ο.ιι ◦ +
ϣκκ ◦ Λ ξι.ο.ιι ξΛΛ ι ικ.ο.ϛϛ ιϑ %ϣ.ο.ξϙ.

يتبين من خلال النماذج أعلاه، أن الشاعر الأمازيغي أسعفته لغته في التعبير عن مواقفه تجاه الشعر من حيث الجودة والنظم والتأثير، مستثمرا ألفاظا أخذت بعدا رمزيا في سياقاتها التداولية، وصارت بمثابة مصطلحات واصفة للعمل الإبداعي. ويمكننا أن نسجل في هذا المقام ما يأتي:

— إن الصيغ والأحكام الواردة في الشعر الشفوي هي مجرد انطباعات نقدية، لكنها تعكس الحس المنهجي للشاعر ونزوعه النقدي، كما تعبر عن ذوقه الجمالي.¹⁴ وهذه الانطباعات النقدية

¹⁰ الشاعر رّابيس حماد بيزامون، أنظر: عمر أمرير 1975 ص 139.
¹¹ مطلع قصيدة "ما كمّ أ تاسا ياغني" للشاعر محمد نحيجي، من تسجيلات فيليبس، باثي: رقم: 7959، من النصوص المدوّنة في أرشيف (CEAELPA).
¹² من قصيدة بن يعقوب للشاعر الرزّوق، تسجيلات باثي رقم 8319. ب. من النصوص المدوّنة في أرشيف (CEAELPA).
¹³ ورد المقطع في نص إثنولوجي بعنوان "الحالت ن نضّامن ن زيك"، نسخة من خزائن Arsène Roux.

ومفردات اللغة الواصفة التي اعتمدها الشاعر تستند إلى مرجعية أساسية تكمن في الموضوعات الاجتماعية، وتستمد معجمها من الحياة المعيشة للمبدع والمتلقي وبيئتهما (على سبيل المثال، المعجم الذي يحيل على مجال الفلاحة وتقاليدها...).

- لا بد من استحضار المتلقي ودوره في نقد الشعر الشفوي، حيث التواصل الإبداعي بين الشاعر والمتلقي مباشر¹⁵. فالمتلقون في هذا السياق يمارسون نوعا من النقد، فترى أحدهم يتدخل فجأة أثناء نظم الشاعر لإبداعه، خاصة في المحاورات الشعرية، فيعبر عن إعجابه بالقول الشعري مرددا بعض العبارات التي تفيد تأثيره بالموقف، أو يتدخل لاستهجان النظم، كما تجد النساء في بعض المناطق أشد حرصا على تتبع كلام الشاعر أثناء النظم، فيعبرن عن تفاعلهن معه عبر زغاريدهن، وفي ذلك موقف جمالي من الإبداع.

2- تلقي الآخر للإبداع الأمازيغي، أو النقد الكولونيالي.

تعدّ الكتابات الكولونيالية محطة مهمة في تلقي الإبداعات الأمازيغية. فقد كان المستشرقون سابقين إلى التعاطي مع الإنتاج الأدبي الأمازيغي الشفوي وتأويله. والاستشراق، كما هو معلوم، كان له بُعد علمي حضاري صرف، لكن سرعان ما أخذ في ما بعد بُعدا استعماريًا إلى جانب بعده العلمي، حيث أنشئت مدارس (خاصة في فرنسا) لتعليم اللغات الشرقية (والشرق هنا يشمل عمليا المشرق وشمال أفريقيا)، وولّقت بهذه المدارس كراس للدراسات العربية والإسلامية وللهجاء العامية... "ومنذ احتلال الجزائر بدأ التفكير أيضا في الدراسات الأمازيغية لغة وتقاليد ومجتمعًا وحضارة إلى جانب التاريخ والجغرافيا. وما من شك في أن الاهتمام بالدراسات الأمازيغية كان له أيضا بُعد استعماري" (غلاب، 1993: 21). وزاد هذا الاهتمام بالأمازيغية وثقافتها لما كان المغرب بدوره وجهة للاستعمار، خاصة وأن الأبحاث التي أنجزت آنذاك حول المغرب، "كانت دائما، ومنذ البداية، تؤكد على وجود نسبة كبيرة من الناطقين بالبربرية، بين سكانه" (بورك، 1993: 97).

في هذا السياق، ووفق هذه الرؤية، انبرى عدد غير قليل من الأجانب للبحث في الأدب الأمازيغي جمعا وتدوينا ودراسة. وبذلوا جهودا كبيرة، بفضل الوسائل والأدوات العلمية والمادية المتاحة لهم، للخوض في غمار الثقافة الأمازيغية وأدائها، وكانت ثمرة هذا الجهد الذي استمر قرابة قرن من الزمن، جملة من النتائج أهمها:

- ✓ جمع عدد لا بأس به من النصوص الأدبية الشعرية والنثرية التي كانت مهددة بالضياع¹⁶.
- ✓ توثيق المتون المدونة ونشرها في كتب ودوريات ومنابر متخصصة.
- ✓ تقديم معرفة كولونيالية تعكس قراءتهم وتأويلهم للإبداعات التي تلقوها.
- ✓ إنتاج خطاب متخصص يمكن تسميته بالنقد الإثنولوجي، تعامل مع النصوص الأدبية الأمازيغية تعاملًا إثنوغرافيا، مقصده الأساس الوصف الثقافي والاجتماعي، ومن ثم استنتاج خصائص الذهنيات المنتجة لهذا الإبداع.

¹⁴ لعل هذه الإشارات تعيد إلى أذهاننا مسألة الشاعر الناقد، فقد ميّز إيوت بين ثلاثة أنواع من النقد، النقد الخلاق والنقد التاريخي الأخلاقي ثم النقد الحقيقي، واعتبر النقد الحقيقي نقدا أصيلا يصدر من الشاعر الناقد الذي ينتقد الشعر من أجل أن يخلق الشعر (رينيه ويليك: مفاهيم نقدية، ترجمة د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، عدد 110 فبراير 1987، ص 339).

¹⁵ نحيل هنا على أهمية نظريات التلقي والتواصل التفاعلي في مجال الإبداع. وخصوصا في التمييز بين أنماط المتلقين ودرجاتهم في تلقي الأعمال الإبداعية.

¹⁶ يمكن الإحالة هنا على أعمال :

- Delaporte, J. Honorat, (1840).
- Justinard, Leopold, (1925).
- Laoust, Emile, (1928, 1949).
- Roux, Arsène, (1942).
- Galand-Pernet, Paulette, (1972).

إن تلقي بعض هؤلاء الدارسين للإبداع الأمازيغي لم يخل من مزلق، فهو عمل تأويلي لم يحد عن الإطار العام للسياسة الاستعمارية. فالتأويل "خلاصة معرفة وفهم، وثمره التزام بمنهج معلوم فيهما، وبالتالي فهو قراءة ما لموضوع المعرفة ومادة التأمل، فهو مرتبط بأفاق تلك القراءة ومتعلق بشروطها المعرفية، ومشهود إلى حيثياتها التاريخية والحضارية، ومحكوم بنوازعها الأيديولوجية..." (بنسعيد العلوي، 1993: 56).

ولعل من أهم المصادر الأساسية في هذا الباب كتاب لـ *Henri Basset* بعنوان *Essai sur la littérature des Berbères* الذي يُعتبر "مرجعا أوليا في تاريخ الأدب الأمازيغي، حيث قُدمت فيه أول حصيلة تناولت بالوصف والتحليل الإنتاج الأدبي الأمازيغي المعروف لدى الأوروبيين إلى حدود الحرب العالمية الأولى. وقبل صدور هذا المؤلف، نُشرت بعض النماذج من التقليد الشفهي الأمازيغي من شعر ونثر مستنسخة بالحرف اللاتيني، أما الأبحاث ذات الصبغة التحليلية فكانت معدومة..." (بوكوس، 2001: 576).

إن إشارتنا إلى هذا النموذج في تلقي الأدب الأمازيغي وتأويله نابعة من كونه يعكس الصورة الحقيقية لبعض القراءات التي جعلت من هذه الثقافة وهذا الأدب موضوعا لها، لكن العوائق المعرفية والأحكام المسبقة منعتها من اكتشاف حقيقة الإبداع وطاقاته الجمالية، ومن ثم حالت دون تأسيس نقد أدبي يَحْتَكِم إلى مقابيس الفن وقواعده. ولذلك سرعان ما تجد هؤلاء الأجانب بنجرُون وراء هوى الاستعمار فيطلقون أحكامهم جزافا. ومن الأحكام الصادرة عن هذه المعرفة الكولونيالية في حق الأدب الأمازيغي الاعتقاد بـ "أن تجليات الكتابة الأدبية لدى الأمازيغ محاولات أولية محدودة من حيث الشكل والمضمون، وهي تعكس في واقع الأمر مدى تخلف المجتمعات الأمازيغية" (نفسه: 579) أو إيمانهم بأن "الأجناس الثنوية لدى الأمازيغ موسومة بالسذاجة والفطرة وانعدام الخيال المبدع، أما الأجناس الشعرية فيُعَوِّزها الابتكار فكرا وتعبيرا" (نفسه: 580). وعموما فالكتابات الكولونيالية انصبت على "جمع وتدوين ووصف أهم الأجناس الأدبية الأمازيغية، تمشيا مع أهداف وخلفيات نفس الاهتمام الذي طال مختلف الإنتاجات الثقافية في مناطق النفوذ الاستعماري، إذ أن معظم ما تراكم من هذه الدراسات، التي لا تخلو من أهمية وعمق أحيانا، يطغى عليها الطابع الإثنوغرافي والفولكلوري الغرائبي الذي ينتج عن تصورات عرقية أوروبية تتشغل أساسا بما من شأنه إبراز خصوصيات وغرابة العقلية المغاربية من خلال وصف مختلف أشكال التعبير الصادرة عن الأهالي المنتجين للثقافة المحلية" (المجاهد، 1992: 131). إنه من الطبيعي أن يكون تلقي الآخر لهذه التعبيرات الفنية والأدبية، في مرحلة الاستعمار أو مرحلة النهي له، منطلقا من الذخيرة المعرفية والأيديولوجية لهذا المتلقي، والتي لم تُخرج عن الإطار المعرفي العام للاستعمار، لكن التعاطي العلمي مع مسار هذا التلقي والتأويل يقتضي الإقرار بوجود أفضال له على هذه اللغة وهذا الأدب، مثلتها بعض الكتابات التي كانت منصفة في تناول الموضوع، أو التي حرصت على تغليب الطابع العلمي في البحث. وبالرغم من ذلك - وما نتج عن هذه المرحلة من تحفيز لبعض الباحثين والمهتمين المغاربة الناطقين بالأمازيغية لجعل مجالها موضوعا لبحوثهم واهتماماتهم، ستظهر نتائجها الإيجابية في ما بعد الاستعمار - لم تستطع المرحلة أن تُبلور نقدا يمكن "الاطمئنان" إليه لتأسيس خطاب نقدي أمازيغي حقيقي.

أمام هذه التجربة وما راكمته من إنتاج ونقد في تعاطيها مع الأدب الأمازيغي، نجد أنفسنا بحاجة إلى أمرين أساسيين:

- ✓ أولا: العودة إلى هذه المعرفة الكولونيالية ومقاربتها وتأسيس على أسس النقد التاريخاتي في التعامل معها والاستفادة منها (بوكوس، مرجع سابق) ، بالنظر إلى النزعة العفانية التي تعتمد عليها المقاربة التاريخانية في تحليلها للظواهر والفضايا.
- ✓ ثانيا: نقد هذا الخطاب الذي أنشأه الأجانب حول الإبداع الأمازيغي، وإعادة "ترميمه" والبحث فيه حتى تُستخرج منه مجموعة من الفضايا التي من شأنها أن تساعد على صياغة أسئلة

جديدة وإنشاء خطاب جديد تجاه أدب المرحلة الكولونيالية، سواء من خلال المصادر المنشورة أم الوثائق التي لا تزال عبارة عن مخطوطات في الخزائن الأوروبية¹⁷.

3- التلقي الجمالي وتأسيس النقد الأدبي الأمازيغي.

انشغل بعض المنقّفين والمهتمين من الأمازيغ في السنوات السبعين والثمانين من القرن الماضي، بدراسة الأدب الأمازيغي وتعبيره المختلفة، في إطار بحوث جامعية أو مبادرات فردية نابعة من الشعور بالانتماء لثقافة زاهرة بأشكال التعبير والإبداع. من هنا برز نوع من الاشتغال النقدي على الإبداع الأمازيغي، لكنه في عمومه محكوم بهاجس الكمّ (أملته طبيعة المرحلة وضرورة التأسيس المعرفي، أي هاجس التراكم على مستوى النص الإبداعي)، فأتجهت الجهود نحو التنقيب عن النصوص وإخراجها إلى الوجود أو نقلها من بنية الثقافة الشفوية إلى بنية الثقافة المكتوبة (من المسموع إلى المقروء)، والانشغال بالموضوعات والمضامين (عمر أميرير 1975، 1987 ومحمد مستاوي 1979، وعبد الله المعايوي 1984...). إن هذه الأعمال المنجزة تميل إلى ممارسة تأريخ الأدب أكثر منه إلى ممارسة النقد، على اعتبار أن التأريخ الأدبي يهتم بجمع النصوص وتأريخها والتعريف بأعلامها، وهذا حال معظمها في تلك المرحلة، وهو أمر طبيعي كما أشرنا آنفاً، يستقيم وطبيعة الظرف الذي يمرّ منه البحث في الأدب الأمازيغي والاهتمام به. فكان لا بد من اعتماد المقاربة الكمية والتوثيقية ناهيك عن هاجس الجمع والتدوين الذي اقتضته ندرة المكتوب. وتتضح قيمة المنجز في هذه المرحلة إذا علمنا "المجازفة" التي يقع فيها كلّ من بادر إلى الحديث عن شيء اسمه الأدب الأمازيغي، وبالأحرى البحث فيه. وحتى الأعمال التي أفلحت في أن تثرى النور حينئذ - خاصة على المستوى الأكاديمي في الجامعات المغربية - إنما أنجزت تحت عنوان البحث في الثقافة الشعبية.

وإذا جاز أن نتحدّث عن إبدال التأسيس في نقد الإبداع الأمازيغي وتلقيه، فيمكن الحديث هنا عن إسهامات بعينها شكّلت في نظرنا المعالم الأولى في سبيل تشييد خطاب نقدي حول الإبداع الأمازيغي، برزت في خضمّ هذا الاهتمام المطبوع بهاجس الكمّ وبهيمنة المقاربات الموضوعاتية، والقصد هنا إلى قليل من الكتابات من قبيل: المقالات التي نشرها الباحث أحمد عصيد (1981¹⁸، 1992أ، 1992ب، 1992ج) منذ بداية الثمانينات، ومقالات الباحث الحسين المجاهد (1992أ، 1992ب، 1994، 2004) وغير ذلك من البحوث الأكاديمية التي نوقش بعضها في الجامعات الفرنسية والمغربية (حسن جواد 1983 وعبد الله بونفور 1985 وعمر أميرير 1998). وقد تميّزت هذه التجارب باستثمار التراكم المعرفي لدى أصحابها في قراءة النص الأمازيغي، الشفوي والمكتوب، خاصة على مستوى مفاهيم النقد والقراءة، وطوّرت لغة النقد وأسلوبه، مستلهمة الخلفيات المعرفية والأطر النظرية التي تحققت لهؤلاء الدارسين من خلال تكوينهم في مختلف حقول المعرفة، من فلسفة ونقد ولسانيات. وهكذا فتحت التجربة المجال لجهاز مفاهيمي جديد، ومعجم نقدي متخصص، من قبيل ما نجد في مقاربات الشعر: المغامرة الشعرية، وشعرية النص، والتماسك الرؤيوي في الشعر الأمازيغي، والأفق الشعري، وحساسية الشعر الأمازيغي، والحساسية الإبداعية، والرؤية الإبداعية، والعمق الفني وقوانين النظام الداخلي، ووعي الحركة الشعرية الأمازيغية، والتجربة الشعرية الأمازيغية، والطاقت الجمالية، ونظام الصورة الشعرية، وهلمّ جراً. أو كما نجد في دراسة السرد الأمازيغي، من قبيل: شعرية السرد، وتنظيم السرد أو البناء السرد، والخطاب، والوظيفة، وبنيات الفضاء، واستراتيجية السرد والرؤية إلى العالم... (خديجة محسن 2004 ومحمد بادرة 1997 ومحمد أقوضاض 2007). لعل هذه المفردات شكّلت قيمة مضافة لتلقي الأدب الأمازيغي وفتحت أفقا جديداً "يتجاوز" هواجس التجارب السابقة. إن هذه الإسهامات تتمّ عن توجهٍ جديد في تلقي الأدب

¹⁷ يمكن الإشارة على سبيل المثال إلى إحدى الخزائن المهمة في فرنسا بمدينة Aix-en-Provence ويتعلق الأمر بأرشيف الوثائق Centre des archives d'Outre-mer (C.A.O.M) وكذلك خزانة Arsène Roux.

¹⁸ يُعدُّ مقال أحمد عصيد الموسوم "عن قيود الضحك والبكاء" المنشور سنة 1981 أول كتابة حول ديوان محمد مستاوي "نسكراف" و"تاضاد نمطاون".

الأمازيغي، تنطلق من مفاهيم وأوت منهجية تتفاعل من خلالها الذات القارئة/الناقدة مع النصوص قديمها وحديثها، أي أننا أمام عملية تلقّ استندعت في سياق التفاعل جملة من الأسئلة والإشكالات المصاحبة لصيرورة الثقافة والأدب في المجال الأمازيغي، بحيث إن كل قراءة وتلقّ أو تأويل للإبداع الأمازيغي محكوم بسياقه الاجتماعي والثقافي. ومن أهم القضايا الجوهرية التي طرحت في هذا السياق: الأسئلة الخاصة بالمرور من بنية ثقافية شفوية إلى بنية ثقافية جديدة أداتها التواصلية والتفاعلية مختلفة عن الأولى، كمفهوم النص الشعري بين البنينيين، ومصير التقاليد الفنية والجمالية التي رسختها الأدب الشفاهية، وهل بمقدورنا تشييد تاريخ لقراءة الشعر الأمازيغي الشفوي وتلقيه اعتماداً على النصوص المدونة فقط؟ وهل بإمكان تجربة الكتابة أن تؤسس شعريتها بعيداً عن شعرية الإنشاد؟ وقضايا تحديث النص الشعري الأمازيغي...

نحو أفق للتفكير

يكون النقد في أحد أوجهه احتفالاً بالقيم والصفات المميّزة للنص أو النوع الأدبي. والممارسة النقدية هي التي بمقدورها أولاً: الكشف عن المقومات الفنية الخاصة باللغة والإيقاع والصورة وكلّ الأبعاد الجمالية للنص الإبداعي، وثانياً: بيان المقومات الدلالية وطرق صناعة المعنى في الكلام الأدبي، مع ما قد يقتضيه ذلك من إحالات على النسق الثقافي العام لهذا الإبداع بفعل الصلة المفترضة بينه وبين التاريخ الثقافي والاجتماعي والسياسي...

على هذا الأساس نرى ضرورة أن يهتم الدارسون بالإسهام في دراسة الأدب الأمازيغي من خلال:

- البحث في التطور التاريخي للنصوص الإبداعية،
- وصف فني لأشكال التعبير التي تداولها الأمازيغ عبر تاريخهم الطويل،
- تحديد النماذج النصية التي يمكن اعتبارها علامات على النوع الأدبي، حتى نتمكن من بناء تعريفات دقيقة تساعد على نمذجة أجناس الأدب الأمازيغي...
- الوقوف على تقاليد تلقي الأدب، لكونها تساعد على تفكيك مكونات سنن التلقي وأفاقه، ومن ثم رصد العناصر الأولية والصياغات والآراء النقدية التي تؤسس للخطاب النقدي/التلقائي الانطباعي...

وعليه، فثمة حاجة، بخصوص الإبداع الشفوي، إلى دراسة نقدية لمكونات الإبداعات الشفوية لتحريز مناط الجمال في كل نوع، وإبراز الطواهر الفنية التي تميزه، ثم البحث في إمكانيات تصنيف المادة الأدبية إلى اتجاهات أو مدارس إبداعية ومما يستلزم هذا الأمر وجود متون أدبية كثيرة تمّ تدوينها وجمعها من طرف المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية في إطار مؤسسي (تعاقدات المعهد مع الباحثين في المجال)، تحقّق، بجانب المبادرات الفردية كأعمال الطلبة الباحثين وبعض المهتمين، رصيذاً أو قاعدة معطيات أدبية غاية في الأهمية.

أما بخصوص الإبداع المكتوب فثمة حاجة إلى الكشف عن حدود اتصاله وانفصاله عن الشق الشفوي، وإلى مواكبة نقدية من شأنها أن تقيم تجربة الكتابة الجديدة، أي الإبداعات التي سلكت مسلك الكتابة منذ أول عمل إلى اليوم، وتقوم مسارها. فبالرغم من أهمية النصوص المكتوبة¹⁹، نضطر إلى إعادة تأكيد ما ذكره الباحث الحسين المجاهد في تقييمه للتجربة سنة 1992 من أن "ظاهرة التأليف في الأمازيغية... رغم ما أفرزته من تراكم، لم تحظ بعد بما يلزم من تنمّين ونقد إذ ما زالت في مرحلة التجربة ولم يتأسس بعد أي اتجاه نقدي يكشف عن خصوصياتها وما يكتنفها من إشكاليات، كما أن من شأن مثل هذا النقد أن يجيب عن التساؤلات المطروحة بشأن عناصر نموّ التجربة وأفاقها، علماً بأن الأمر يتعلّق بمنعطف حاسم في تاريخ الأدب الأمازيغي" (المجاهد، 1992: 132). والنقد هو الكفيل بأن يميز في هذه النصوص، الشفوية وغيرها، بين ما هو نص عاد وبين ما هو نص فني، وهذا أمر

¹⁹ حصيلة إصدارات الأدب الأمازيغي المكتوب، إلى حدود كتابة هذا المقال: أربعون ديواناً تقريباً، وثلاث عشرة رواية، وست عشرة مجموعة قصصية.

يحتاج إلى الكشف عن الطاقات الجمالية الكامنة في النصوص لأنها المعيار الأساس في عملية التمييز.

إن التحدي المفروض على كل دارس ومهتم بالأدب الأمازيغي هو تحدّي منهجي أولاً، ينطوي على سؤال الكيف، كيف نواجه ما راكمته تجارب الإبداع الأمازيغي عبر مساراته وتعبيره المختلفة، ومعرفي ثانياً، يستلزم سؤال المعرفة الأدبية والنقدية التي من شأنها أن توّطر الاشتغال على هذا الأدب من جهة، وتُشكّل أدواته التحليلية من جهة أخرى. وعلى هذا الأساس، نرى من الضروري أن يكون برنامج عمل المهتمين بهذا الموضوع مرتكزاً على الخطوات الآتية:

- 1- استكمال عملية الجمع والتدوين وفق المناهج المعمول بها في تدوين التراث الشفوي الإنساني.
- 2- اقتراح تحقيب لهذا الأدب وفق ما تسمح به تراكماته، الشفوي منها والمكتوب، مع الاستفادة من الجهود النظرية والتطبيقية لمناهج التحقيب المعتمدة في الآداب العالمية.
- 3- نقد هذا الأدب وقراءته لرسم الأفق الجمالي له، مع ضرورة الانتقال إلى مرحلة نقد الأدب الأمازيغي بالأمازيغية.

ولعل هذا لن يتأتى إلا بوضع خطة عمل ينخرط فيها كل الفاعلين في الموضوع: الباحثون الجامعيون (خاصة منهم الذين أسندت لهم مهام تدريس الأدب الأمازيغي في ماسترات ومسالك الدراسات الأمازيغية)، والمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية (وتحديداً مركز الدراسات الفنية والأدبية)، والإطارات الأدبية التي بدأت تتشكل وتهتمّ بالموضوع (مثل رابطة "تيرّا" بالجنوب).

الببليوغرافيا

أقوضاض، محمد. (2007)، *شعرية السرد الأمازيغي*، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.

أمريز، عمر. (1987)، *الشعر الأمازيغي المنسوب إلى سيدي حمّو الطالب*، مطبعة التيسير، الدار البيضاء، [الطبعة 1].

أمريز، عمر. (1975)، *الشعر المغربي الأمازيغي*، الطبعة 1، دار الكتاب، الدار البيضاء.

أمريز، عمر. (2003)، *رموز الشعر الأمازيغي وتأثرها بالإسلام*، الطبعة 1، دار السلام للطباعة والنشر، الرباط.

بادرة، محمد. (1997)، *الحكاية الشعبية الأمازيغية السوسية: البنية والوظيفة*، دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط.

بنسعيد العلوي، سعيد. (1993)، "صورة المغرب في الاستشراق الفرنسي المعاصر"، *المغرب في الدراسات الاستثنائية*، أعمال الندوة السادسة لأكاديمية المملكة المغربية بمراكش، ص 37-61.

بورك، إدmond. (1993)، "صورة الدولة المغربية في الأدبيات الإثنولوجية الفرنسية"، *أمل*، عدد 3. ص 91-125.

بوكوس، أحمد. (2001)، "قراءة في كتاب *Henri Essai sur la littérature des Berbères* Basset" *مجلة المناهل*، عدد 65/64. ص 575-581.

عصيد، أحمد. (1981)، "عن قيود الضحك والبكاء"، *جريدة العلم* 9 يناير 1981، ص 2-7.

عصيد، أحمد. (1992أ)، "خطاب الحكمة في الشعر الأمازيغي" *تاسكلان تمازيغت مدخل إلى الأدب الأمازيغي*، الملتقى الأول للأدب الأمازيغي بالدار البيضاء 17 و 18 ماي 1991. ص 143-153.

عصيد، أحمد. (1992ب)، "هاجس التحديث في النص الشعري الأمازيغي المكتوب"، *مجلة آفاق* (اتحاد كتاب المغرب)، عدد 1. ص 135-139.

عصيد، أحمد. (1992ج)، "ديوان الشعر الأمازيغي الجديد بين سلطة المسموع وأزمة المكتوب"، *الرائس حماد أممتاك*، أعمال ندوة تكريم الشاعر الراحل حماد أممتاك، منشورات الجمعية المغربية للبحث و التبادل الثقافي، ص 51-70.

غلاب، عبد الكريم. (1993)، "تمهيد لأعمال ندوة المغرب في الدراسات الاستثنائية"، *المغرب في الدراسات الاستثنائية*، أعمال الندوة السادسة لأكاديمية المملكة المغربية بمراكش، ص 17-36.

المجاهد، الحسين. (1992)، "لمحة عن الأدب الأمازيغي في المغرب" *مجلة آفاق* عدد 1. ص 125-134.

مستاوي، محمد. (1979)، *أمثال أمازيغية معرّية تان ويلي زرينين*، الدار البيضاء.

المعاوي، عبد الله. (1984)، *الشعر الغنائي السوسي: القصيدة*، دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط.

Basset, H, (1920), *Essai sur la littérature des Berbères*, ancienne maison Bastide, Alger, Jourdan.

Bonfour, A. (1991), *Introduction à la littérature berbère, T1 la poésie*, Paris, Peeters.

Delaporte, J. H, (1840), *Grammaire de la langue berbère*, Paris.

El Moujahid, H. (1992), « la poésie berbère tachelhit entre l'oralité et l'écriture : cas de la production de M. Moustouai », *Ecriture et oralité*, Actes du colloque organisé par FLSH Fès. p.195-203.

El Moujahid, H. (1994), « La dimension interculturelle dans la poésie berbère tachelhit moderne », *L'interculturel au Maroc*, Afrique Orient, Casablanca, p. 109-126.

El Moujahid, H. (2004), « Poétique de Mohammad Moustouai ou Poésie de l'entre-deux », *La littérature amazighe : Oralité et écriture*, Actes du colloque international organisé par CEAELPA-IRCAM, à Rabat les 23, 24 et 25 octobre 2003, p. 217-221.

Galand-Pernet, P. (1972), *Recueil de poèmes chleuhs*, Paris.

Galand-Pernet, P. (1998), *Littérature berbère, des voix des lettres*, Paris, PUF.

Jouad, H. (1983), *Les éléments de la versification en berbère marocain tamazight et tachelhit*. Doctorat de troisième cycle, Paris3, Université de la Sorbonne nouvelle.

Jouad, H. (1995), *Le calcul inconscient de l'improvisation*, Paris, Peeters.

Justinard, L. (1925), Poèmes chleuhs recueillis du Sous, revue du *monde musulman*, 60.

Laoust, E. (1928), *Chants berbères contre l'occupation française*, France.

Mouhsine, Kh. (2004), « Poétique du récit de l'oral à l'écrit », *La littérature amazighe : Oralité et écriture*, Actes du colloque international organisé par CEAELPA-IRCAM, à Rabat les 23, 24 et 25 octobre 2003, p. 249-265.

Roux, A. (1942), *Récits contes et légendes berbères en tachelhit*.

السرد في الأدب الأمازيغي الجديد

أزروال فؤاد

المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

La notion de « Nouvelle littérature amazighe » est apparue avec la naissance de nouveaux genres littéraires résultant du passage de l'amazighe de l'oral à l'écrit. En effet, au début des années quatre-vingt-dix du siècle dernier, des productions relevant de la nouvelle et du roman ont vu le jour. Elles ont été suivies par d'autres genres répondant aux besoins de l'intégration de la langue amazighe dans le système éducatif. Ce qui a suscité des débats se rapportant aussi bien à la forme qu'au contenu et à l'esthétique de cette nouvelle littérature.

شهد الأدب الأمازيغي في أواسط السبعينيات من القرن الماضي حركة نشيطة حاولت التجديد والتحديث، وخلق نقلة متميزة في نسق الإبداع الفني والأدبي للتعبير عن التغيرات والتطورات المستمرة التي كانت تمس الإنسان الأمازيغي بالمغرب في ثقافته ومجتمعه، وفي علاقاته مع الآخر ومع المحيط من حوله. غير أن هذه الحركة لم تكن عميقة وسريعة، لأنها ارتبطت أساسا بإشكالية الانتقال من الشفاهة إلى الكتابة، وظلت لصيقة بالأشكال التقليدية وبما تتضمنه من عناصر وخصائص، فكان همها الأول هو تدوين الحكايات والأمثال والقصص الشعبية والأشعار بأغراضها وإيقاعاتها وأشكالها. وجاءت في شكل مبادرات فردية ومحاولات شخصية لمثقفين من مختلف المشارب الثقافية والمهنية، ولم تنتظم في إطار تيار متجانس يصدر أصحابه عن وحدة في التصور والرؤيا والتطلعات رغم انتمائهم إلى سياق تاريخي وثقافي واحد (المجاهد، 1991: 16)، ولأنها لم تكن مدعومة بقاعدة ثقافية قوية يمكن أن تسهم في تطويرها وأن تفتح لها المنافذ نحو المجازفة في الابتعاد عن الموروث الأدبي التقليدي بمسافة أوسع.

ومع ذلك سيطهر في هذه المرحلة العديد من الدواوين الشعرية، أغلبها من إبداع مثقفين مناضلين حملوا على عاتقهم هم تحديث الثقافة الأمازيغية من خلال ترسيخ تقاليد شعرية جديدة تتجلى في التدوين والكتابة، وقليلها من إنتاج شعراء احتكوا بالتجارب الشعرية الأجنبية وتعرفوا على الطاقة والقدرة اللتين تمنحهما الكتابة في الإنتاج الأدبي واستهلاكه معا. وإذا كانت أغلب أشعار هذه الدواوين قد تقيدت بالخصائص الفنية والجمالية التقليدية وحافظت عليها، فقد جددت في المواضيع والأغراض، وعالجت مضامين غير مسبوقه في المتن الشفهي، وتناولت أخرى معروفة لكن برؤى وأساليب مختلفة وفي إطار قضايا وإشكالات أدبية حديثة.

وإبتداء من أواخر الثمانينيات، ظهر وعي جديد بالإمكانات الثقافية والأدبية والفنية الأمازيغية في إطار التحديث والتطوير والانسجام مع الروح العصرية، وخضع الشعر الأمازيغي الجديد "لتحول منطقي سريع، فانتقل من الطابع التقليدي إلى الأسلوب الحديث مستفيدا من تجارب جديدة أخرى" (أفضاض، 2007: 121)، وستظهر الأعمال الأدبية الأولى التي ستؤسس لظهور فن "السرد الأمازيغي"¹ الذي سيشمل نمطين تعبيريين أساسيين لم يوجدوا من قبل، هما القصة القصيرة والرواية.

¹ - نقصد بمصطلح "السرد" في هذا المقال ذلك الفن الأدبي المرتبط بالكتابة بمختلف أجناسه وأنواعه من رواية وقصة وأقصوصة، دون ذلك المرتبط بالأدب الشفوي كالحكي الذي يتعلق بالحكاية الشعبية والنكتة.

ولم يكن انطلاق هذين الجنسين الأدبيين الجديدين سهلا وعفويا، بل جاء تتويجا لسلسلة من الجهود المتواصلة التي عرفها الأدب الأمازيغي الجديد ابتداء من أواسط السبعينيات من القرن الماضي، ونتيجة ظهور نمط فكري متوثب مرتبط بتشكيل وعي ثقافي وأدبي جديد ينطلق إلى تحديث الثقافة والأدب الأمازيغيين من خلال تجريب واسترفاد أدوات جديدة في ميدان التعبير الإبداعي.

سياق النشأة

تثير مسألة الكتابة السردية في المجال الثقافي الأمازيغي أسئلة مركزية ترتبط أساسا بكيونونة هذا الجنس من الكتابة الإبداعية وهويته، وبحقيقة وجوده كفن حقق من التراكم والتطور ما يكفي ليجعل منه ظاهرة أدبية قابلة للدرس والمقاربة.

وإذا نظرنا إلى المعطى التاريخي باعتباره عنصرا محوريا في الكشف عن جوهر الظاهرة الأدبية وعمقها، فإن السرد الأمازيغي جنس أدبي واد على الثقافة الأمازيغية، عرف ظهوره الأول من خلال كتابات الشباب، في التسعينيات من الألفية المنصرمة، الذين حاولوا ضخ دماء جديدة في شرايين الأدب الأمازيغي، ونشر قيم فنية وأدبية مغايرة، وتسخير الأدب من أجل خدمة الثقافة الأمازيغية ومدتها بطاقة الاستمرار والتجدد في إطار السياق السوسيوثقافي المحلي والكوني.

وقد عرفت هذه المرحلة تحولات جذرية في مسارات التفكير الإنساني أثرت على جميع أنماط التفكير الكونية والمحلية، وفتحت الأبواب أمام العديد من الثقافات المهمشة والمحاصرة للتعبير عن ذاتها وإبراز خصوصياتها مما ساهم في إغناء الثقافة العالمية، وسهل التواصل بين الحضارات المختلفة، "كما أن هذا الغنى الثقافي [...] أعيد من خلاله اكتشاف الإنسان في العصر الحديث، وشكل منطوق الإقرار العلمي والثقافي بقيم التعدد والاختلاف الثقافي، وخلخلة المركزية ومعنى الأجناس والثقافات الراقية، وإعادة قراءة مفاهيم المقدس والهوية والتراث التي كرسها النصوص والكتب، خاصة داخل بعض المجتمعات التي تحكمها نظرة كلبانية ووحودية، حيث صارت تدرك مدى أهمية تعدد مقوماتها اللغوية والثقافية وفعاليتها الرمزية في سياق إمكانات الوجود الاجتماعي والثقافي، ومتطلبات التغيير والتطور" (الحاخي، 2009: 14)، والتي تعمق من خلالها "دور الكاتب والفنان في إعادة إبداع الفعاليات الرمزية وعقد الحوار مع الثقافات الكونية انطلاقا من موقع الوعي التاريخي والنقدي والمساءلة الفكرية والإنسية التي يتطلبها تعميق وتحديث قدرات وتعبير الإنسان الوجدانية، وتطويرها لتستجيب لحاياتها الثقافية والاجتماعية الراهنة" (نفسه: 15).

وهكذا سعى العديد من الأدباء والمبدعين الأمازيغيين إلى التخلص من هيمنة الشعر الذي كان يشكل عمود الأدب الأمازيغي ومركزه، فجربوا أجناسا جديدة تمزج بين التخيل والسرد والمعطيات التاريخية أو الواقعية الخاصة والعامة بغرض امتلاك أدوات أو أشكال تعبيرية جديدة، فأبدعوا في مجالتي القصة القصيرة والرواية. ومع تعدد المحاولات واستمرارها وتقدمها في الزمن أخذ هذان الشكلان السرديان يحتلان موقعا متميزا في الأدب الأمازيغي الجديد، ويتفرعان لتظهر بوادر السرد الأدبي الموجه للطفل في السنوات الأولى من العقد الراهن ويحقق تراكما ملحوظا، وبوادر فن القصة القصيرة جدا في أواخره.

وقد ساهمت الجرائد والمجلات المهتمة بالثقافة الأمازيغية — على ندرتها — بدور رصين في فتح باب الإبداع في شكلي القصة القصيرة والقصة القصيرة جدا، وحتى الرواية أحيانا. وساهم المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية في توسيع دائرة الابتكار في قصص الأطفال، فسهلت، أي هاتين المساهمتين، على المبدعين الدخول بجرأة وثقة في مجازفة أدبية لتطوير مفهوم الكتابة الأدبية وخلق وعي فني وأدبي شق طريقه نحو ترسيخ فن السرد الأمازيغي في إطار عملية الاستجابة للتطور المتفاعل مع روح المرحلة وظروفها ومتطلباتها، وبعد أن توفرت له العناصر الأساسية التي تؤثر في توسع الجنس الأدبي وتطوره من وجود جمهور متزايد ومتميز في نوعيته وتواتر في الطباعة وتعاقب سريع للأجيال ووجود مبدعين قادرين على تمديد الجنس جزئيا (يجباوي، 1994: 100).

ولابد من الإشارة إلى معطين أساسيين ساهما بدورهما أيضا في ظهور السرد الأمازيغي ونموه، وهما :

1- ظهر هذا السرد في إطار "الخطاب الأمازيغي الحديث" الذي اشتغل بوتيرة سريعة ورسنية على مشروعية الثقافة الأمازيغية في ظل النظام الثقافي والاجتماعي العالمي الجديد، والذي طرح "أسئلة جديدة حول الذات والمجتمع والثقافة والتاريخ والآخر كأنظمة مادية ورمزية متفاعلة بدورها في إنتاج الذات الإبداعية" (الخطاري والعمرى 2008: 93) ، والذي تميز كذلك، باندفاع واضح نحو التحديث، فخلق حافظا فعالا للسعي إلى التجاوز من خلال " ممارسات أخرى من الإبداع كالمسرح والأدب التخيلي السردية(القصّة، والرواية) والسينما والتشكيل، للتخلص من سلطة النماذج الرسوبية" (نفسه: 93).

وإلى جانب هذه الغاية التي تمثلها الرغبة الأكيدة والقوية في الخروج من عباءة التقليدي وهيمنة الفن الشعري في إطار تجريب السرد الأمازيغي، تحضر رغبة أخرى أذكاهها الخطاب الأمازيغي الحديث، تتمثل في اقتحام مجال شكل امتياز أديبا وثقافيا للكتاب والأدباء المغاربة الذين ينتجون باللغة العربية الفصحى²، وشكل منفذا أساسيا نحو عصنة الأدب الأمازيغي وتحديثه.

2 - ارتبطت نشأة السرد الأمازيغي بمرحلة الانتقال التي عرفها الأدب الأمازيغي، وما يزال، من طور الشفوية إلى طور الكتابة، والتي حتمت على المبدعين إعادة النظر في الخصائص الأدبية الفنية انطلاقا من الوعي "بان الكتابة تتوجه إلى متلق مختلف، ومثقف أكثر دراية وإطلاعا وأكثر تطلعا إلى الجدة والإتقان، وأنها تمنح القارئ فرصة العودة إلى العمل للمساءلة والبحث والتقييم.

وانطلاقا من هذا الوعي الجديد الذي فرضته التغيرات والتبدلات السياقية للإنتاج الأدبي الأمازيغي، سيبدأ المبدع في التفكير الواعي والمهموم بأدواته وتقنياته [...] بما تحمله الكتابة من اشتراطات وما تخلقه من اعتبارات وظروف، وبما تستلزمه من وعي ومسؤولية بسياقات الكتابة الأدبية وخصائصها(أزوال، 2005: 8)، فكان اللجوء إلى استرفاد الأشكال السردية المرتبطة أساسا بالكتابة من الثقافات الوطنية والإنسانية، ومنها القصّة و الرواية.

وانطلاقا من بداية القرن الحالي، بدأ الأدب الأمازيغي الجديد يشهد تطورا واضحا في الإنتاج السردية الذي تجاوز البدايات الأولى و اندمج في حركية الإبداع داخل الثقافة الأمازيغية المعاصرة، وبدأ يعرف محاولات هامة يقوم بها القصاصون والروائيون من أجل خلق لغاتهم وأساليبهم الخاصة والمنزاحة عما هو سائد ومعروف في الأنساق التعبيرية التقليدية، وإن لم يحقق بعد التراكم الكافي الذي يتيح له الانتقال من مرحلة التأسيس إلى مرحلة التأصيل.

قضايا فنية ومعنوية

ارتبط ظهور السرد الأمازيغي بالنقاش حول طبيعة هذا الفن في علاقته بمفهوم الأدب الأمازيغي المعاصر، وحول قضايا معنوية وفنية ملتصقة بإشكالية الأصالة والحدثة وكل ما يتعلق بها من قيم وأسئلة ترتبط بالتراث والهوية والتجديد والذات والآخر...

وإن أول ما يجب الإقرار به هو أن السرد الأمازيغي نشأ في إطار العصامية، فجل القصاصين والروائيين أتوا إلى الإبداع من خلال الاحتكاك أو التمرس على القراءة السردية التي وفرتها لهم الأقسام التعليمية والفضاءات الجامعية التي عرفوا من خلالها أن السرد فن أدبي مرتبط بالكتابة وإن كان قريبا من مشابه له في التراث الشعبي الأمازيغي، أي الحكاية، وأنه مؤشر على تشكل تفكير أدبي جديد ينتمي إلى حركة سوسيوثقافية واعدة وحديثة تتوخى إضفاء أبعاد عصرية على الإبداع والمجال الثقافي الذي يتحرك فيه.

² - أما بالنسبة للروائيين والقصاصين المغاربة الذين أبدعوا باللغات الأجنبية، لاسيما الفرنسية، فقد ارتبطوا بالثقافات الأجنبية التي أبدعوا في نطاقها، وأثير نقاش حاد وطويل حول مدى انتمائهم إلى فضاء الثقافة المغربية الوطنية، وتم التعامل معهم بكثير من الحذر والريبة خلال عقود السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي.

وخلفت هذه العصامية التباسا وتداخلا بين الشكلين الجديدين، فهناك "روايات في شكل قصص طويلة، أو روايات قصيرة، تجمع في تقنياتها بين النمطين السرديين" (أفضاض، مرجع سابق: 121)، فتتمثل في كليهما طرائق بناء الشخصيات وتطور الأحداث وعرضها وأشكال وصف الفضاءات والأمكنة وتوظيف الأزمنة، وهذا ما نجده، على سبيل التمثيل، في كل من روايتي azrf akucan لعبد الله صبري³ و ticri x tama n tsarrawt لمحمد بوزكو⁴ اللتين تتميزان بالتركيز الشديد في عرض الأحداث والشخصيات وفي محدوديتهما في الامتداد الزمني والمكاني.

وتلجأ أغلب الأعمال القصصية والروائية إلى استلهام التاريخ والعودة إلى التراث في مواضيعها، محاولة، من خلال ذلك، التعبير عن الهموم الذاتية أو الجماعية الأنية، فتحفظ بأسماء الأمكنة الجغرافية من مدن البلاد وقراه كالناظور وأنوال وبنو سعيد وبنو أنصار وأكادير والدار البيضاء وأكلام أزيزا... وبعض حواضر المهجر كأمستردام وبرسلونة، والشخصيات التاريخية المشهورة كالشاعرة تاوكرات في عمل نجيب سيفاو وعبد الكريم الخطابي في أغلب أعمال الكتاب الريفيين، وبأحداث مضبوطة زمنيا مثل حادث عمر الرداد الذي وظفه محمد بوزكو في روايته "جار أو جار"، لتجعل منها رموزا دالة على ما يمور به الواقع الراهن، لذلك غالبا ما يتداخل فيها الذاتي بالموضوعي، واليومي بالتاريخي، والخيالي بالواقعي، والخاص بالعام، وتتفاعل فيها "كثير من المؤثرات والعوامل، وتتأزر في صلبها عناصر ومواد متباينة، تتكامل جميعها في النهاية لتحديد ملامح محددة" (المولودي 2006: 72)، ليتولد عن كل ذلك نسج سردى يشمل العديد من مقومات التشويق ولذة القراءة.

وفي هذا المجال، وإن كانت القصة أو الرواية في استحضارها للتاريخي أو التراثي تصدر عن تصور طوباوي وطهراني في تقديم الماضي، متخذة من الثقافة الأمازيغية الأصيلة أساسها في قياس التطور والتغير، ومستثمرة "جوانب الجاذبية في تراثها العام الذي يعج بالعجائبي والغرائبي والواقعي والخيالي... وبتنوع أنماط الحكى والأداء... والتشخيص الفني" (ازروال مرجع سابق: 8)، فإن العديد منها (أي القصص والروايات) يظل قريبا من تقنيات الحكى الشعبي في التقديم والوصف وتسلسل الوقائع وتطورها، فيغلب عليها طابع التسلسل التصاعدي للنبات السردية والتطور الخطي المستقيم للشخصيات، والواقعية البسيطة في تناولها للمضامين وسردها. ويعد هذا الأمر طبيعيا ولا ينقص من قيمة الأعمال السردية التي تتميز به نظرا للاعتبارات التالية:

1. حادثة هذا الجنس الأدبي جعلته يستند إلى واقعية بسيطة، يخضع لسلطة الواقعية، (أفضاض، مرجع سابق: 124) حتى يظل قريبا من إمكانيات المبدع وانتظارات المتلقي الذي لم يتمرس بعد بالقراءة السردية.

2. السرد، في أصله، ممارسة "تتوسط المسافة الكامنة بين الذات والعالم الخارجي، (...) وبذلك تصبح الممارسة السردية ألفة الذات مع الأشياء والظواهر عبر عملية خلق معان ودلالات لتلك الظواهر" (الطائي. 2009: 50-51)، وتكون عملية الخلق هذه في مرحلة النشأة قريبة، من حيث المسافة، ومباشرة من حيث الدلالة .

3. هيمنة موضوعتي الرفض والهوية بتصور نضالي على مجمل المتن السردى جعلت أغلب الأعمال تهمل الجوانب الفنية وتتشغل بالمعنى و"الرسالة"، وتحاول، من ثم، أن توظف التاريخ والتراث والوقائع الحقيقية من أجل التعبير حتى وهي تسعى إلى ذلك عبر سياقات معينة تصفي عليها معان ودلالات متنوعة.

³ كتبت هذه الرواية بحرفي التيفيناغ واللاتيني، ونصها السردى لا يتجاوز ستين صفحة من الحجم الصغير المكتوبة بخط عريض والمحصورة الأسطر، كما أن عناصرها السردية محدودة ومركزة مما يجعلها أقرب من قصة مطولة منها لرواية.

⁴ صدرت هذه الرواية في 130 صفحة من الحجم الصغير والمحدودة الأسطر، ويتشابه نسقها السردى ونسق السرد فى القصة من حيث التكثيف أو التركيز على صعيد كل من اللغة والشخصيات ونمو الأحداث وتطورها.

وفي ما يتعلق بالجوانب الفنية في هذا السرد، فإن أول ما يلفت الانتباه هو البناء اللغوي لنصومه، إذ يغلب عليها الطابع التقريري المباشر، حيث لا تتمتع برمزية كبيرة لأنها تبتعد عن الجزئيات الوصفية ودقائقها، لتتحور حول مظاهر الأشياء ومعالمها الخارجية، ولا تستعمل الزخم الكافي من الصور والاستعارات للرفي بمستوى الأسلوب وإعطائه طاقة دلالية للتنوع والتعدد عند القراءة والتأويل.

كما أن هذه الأعمال تظل حائرة بين اللغة المحلية اليومية و"اللغة الجديدة"⁵، فتأتي اللغة في بعضها مرتبطة أشد الارتباط بالتعبير المحلي في تشكيلاتها المجازية وفي بناءاتها المأثورة باستثمارها للتعبيرات المسكوكة البليغة والساحرة، والشاعرية أحياناً، (أقضاض، مرجع سابق: 144) وتوظيفها للقاموس التراثي المحلي بكثافة وزخم. ويأتي بعضها الآخر مغرقاً بالانشغال باللغة الجديدة الحديثة، إلى حد يجعلها العنصر المركزي بدل الحدث والشخصيات، فتطغى مفردات المعجم الحديث وتتوسع التراكيب والأساليب الجديدة التي يصعب على القارئ فك شفراتها وتعقب معانيها.

أما من حيث بنية النصوص، فإن العديد منها يخضع لإكراهات البناء الأصلي في فني القصة والرواية، ويتقيد باليات السرد وقوانينه التقليدية، ويكشف عن هيمنة برنامج سردي جاهز. فهي تتشابه في بناءاتها من حيث التصاعد الزمني وترتيبه، ومن حيث وصف الأمكنة وتقديم الشخصيات والأحداث بطريقة تقليدية بسيطة، فقلما نعثر عن تشظي هذه العناصر داخل البرنامج السردي عبر تسريبها بأجزاء وأفساط متفاوتة في مواقعها ومساحاتها، وعبر تفكيكها وإعادة تركيبها وفق منطق جديد ورؤية مخالفة.

ورغم ذلك، هناك أعمال سردية متميزة، نذكر منها على سبيل التمثيل لا الحصر: Jar u jar لمحمد بوزكو، و imula n tmektit لأبي القاسم الخطير، و tamssumant للحبيب فؤاد، و Tawargit d imik لمحمد أكوناض، و Tawgrat لرشيد نجيب.⁶ استطاعت أن تبرز بسماتها الخاصة التي حددها الباحث محمد أقضاض في :

- الانفلات من إسار الواقعية البسيطة في بنياتها.
- الاشتغال على التناصتات السردية.
- استثمار الواقعي لجعله مادة حكائية في سياق إبداعي متميز يعطيها نكهة خاصة.
- استبطان الشخصيات عبر اللغة.
- تفكيك الشخصيات في الأزمنة والأمكنة.
- الاشتغال على اللغة والميتاناصات، في بعض وجوه التجريد وفي بعض سمات المونولوج الداخلي.
- التركيز على التجربة الإنسانية والاجتماعية في لغة مكثفة وشاعرية.

⁵ - أقصد بمصطلح (اللغة الجديدة) تلك اللغة التي يحاول من خلالها المبدعون والفاعلون في مجال الثقافة الأمازيغية توحيدها على مستوى القاموس والبنية الصرفية، خاصة في الكتابة، من أجل تسهيل عملية التواصل فيما بينهم وضمان فضاء أوسع للقراءة والانتشار، وتتضمن الالتزام باستخدام الألفاظ والمصطلحات المستحدثة والجديدة وبالانضباط لقواعد كتابية محددة مهما اختلف ملفوظها. وهي تقترب مما يمكن تسميته (بلغة فصحي) أو (لغة عالمية).

⁶ تتضمن هذه الأعمال الإبداعية السردية، التي أوردناها على سبيل التمثيل لا الحصر، بطرق متفاوتة ودرجات مختلفة بعض السمات والمقومات المذكورة أعلاه، ونادراً ما نجد هذه السمات والمقومات مجتمعة أو تكاد تكون كذلك في عمل من الأعمال في حد ذاته.

العلاقة مع التراث الشفهي: القطيعة والتواصل

قد يبدو أن كلا من الرواية والقصة القصيرة، باعتبارهما جنسين أدبيين وافرين من الثقافات والآداب الأجنبية، لا يمتان بأي صلة للتقاليد الأدبية الأمازيغية العريقة. إلا أنه — كما يرى الباحث محمد أكلي صالح — وإن كان هذا صحيحاً على مستوى الخطاطة الأجناسية والجمالية، فالرواية والقصة القصيرة يؤشران على قطيعة مع الأجناس والنصوص التقليدية على مستويين، يكمن أولهما في الاعتماد على الكتابة، ويتجلي ثانيهما في غياب مشابه أو نظير لهذين الجنسين في التقاليد الأدبية الشفهية. فالكتاب والمؤلفون الأمازيغيون الذين يبدعون في إطار هذين الجنسين الأدبيين ينهلون باستمرار من المتن الأدبي التقليدي لتطعيم إنتاجاتهم بعناصر الأدب التقليدي الشفهي، فتترد هذه الإنتاجات زاخرة بالأمثال والحكايات الشعبية والأشعار التقليدية وقائمة على عمق تاريخي أصيل، جاعلين بذلك الشفهي في خدمة المکتوب (Salhi 2004 : 133).

وهذا ما يجعل الحكاية الشعبية والقصة القصيرة "بتعايشان، ولكن في خطين متوازيين يتماوجان، فهما خطان يتباعدان، يتقاربان، يتماسان، يتقاطعان" (أفضاض، مرجع سابق: 138)، ويجعل من التراث الشعبي الأمازيغي — كأحد أوجه الهوية الأصيلة — يحل في السرد الروائي وينتشر فيه، ويجعل العلاقة بين الذات والسرد علاقة تواصلية متفاعلة، وليست علاقة تنافرية طاردة (الطائي، مرجع سابق: 52)، علاقة يمد من خلالها الموروث الشعبي لغة السرد وبناء عناصر التميز التي تحدد انتماءه إلى الثقافة الأمازيغية وتؤكد انخراطه فيها.

ولعل أكثر الأشكال السردية الأمازيغية التصاقاً بالتراث الشعبي، وخاصة الحكاية، هي قصص الأطفال، إذ أن أغلب المبدعين في هذا المجال عادوا إلى الحكايات الشعبية وجعلوا منها قصصاً تربوية موجهة للصغار، مكتوبة بلغة جديدة ويسيرة ومعرضة في صيغ مختلفة ومتنوعة وبطرائق فنية تستثير الفضول وتخزي بالقراءة (ازروال، مرجع سابق: 8). فجل هذه القصص، والتي نشرها المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، عادت إلى إحياء الإبداعات الشعبية القديمة التي تعتبرها تجليات أساسية للوجه الثقافي الأمازيغي المشرق والمنير، فأنتقي ما يتماشى منها مع روح العصر في المضمون والشكل معاً، ثم صيغت عناصر هذا التراث في قوالب فنية وافدة أو ضمنت كنصوص خلفية داخل إنتاجات خاصة (ازروال، مرجع سابق: 8).

إن الطابع الغالب على هذا النوع من السرد، على مستوى المضمون، هو الرجوع إلى حكايات الحيوانات المشوقة، وعوالم القرية الشاعرية، وقيمها التقليدية، أما على مستوى الشكل، فيتميز هذا الإنتاج بالاحتفاظ ببنية النصوص الأصلية والالتزام بخطاطتها السردية العامة. علاوة على الاستعاضة عن مكوناتها التي "تلقي مقومها التعبيري والدلالي من خلال فعل التلفظ والتخيل والبناء والطقس المحيط بها" (الحاحي 2006: 99) باستخدام الرسومات والصور وتوزيع شكل الطباعة واستخدام الألوان وطرائق توزيع النص داخل المؤلف أو الكتاب.

ويمكن القول إن التواصل بين الحكاية الشعبية الأمازيغية وأشكال السرد الجديد اعتمد من أجل تدبير عملية الانتقال من الشفاهة إلى الكتابة بأكبر قسط ممكن من المرونة واليسر لأن التراث الشفهي يوفر مادة غزيرة من شأنها أن تيسر مجهودات المبدعين الشباب وتوسع آفاق اشتغالهم الإبداعي، كما يوفر لهم عاطفة قوية ودافئة يرقد بداخلها الوعي العميق بأبعاد الممارسة السردية داخل الإطار العام الراهن للثقافة الأمازيغية.

7- صدرت جل هذه الأعمال السردية الموجهة إلى الطفل عن المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، وتكاد تتعدم الإصدارات في هذا النطاق خارج المعهد. وإن وجدت فالطابع الغالب عليها هو البساطة المفرطة في الحكى والكتابة والتقديم، كما في المجموعة الحكائية الوحيدة التي صدرت بالرّيف للشاعرة عائشة بوسنينة تحت اسم "تقسيسن ناريف إينو".

خاتمة

رغم أن الممارسة السردية في الأدب الأمازيغي الجديد، لازالت في طور النشأة، استطاعت أن توفر مادة يمكن قراءتها ودراستها ووصفها، مادة تتطور باطراد ملحوظ في انسجام مع باقي عناصر المشهد الأدبي الأمازيغي العام الذي يعيش حالة من النشاط والحركة بفعل تنامي الوعي بقيمة الإنتاج الثقافي وجدواها في تحريك بنيات المجتمع وتنشيطها.

إن الأشكال السردية المختلفة، من قصة ورواية، بمختلف أنواعها وتوجهاتها، تغني الأدب الأمازيغي المعاصر بأنماط تعبيرية تضيف عليه أبعادا جديدة مرتبطة بمفهومى الحداثة والتغيير، وتعد بخلق محفل جديد للتلقي يكون فيه المتلقي/القارئ لهذا الأدب أكثر انفتاحا وأكثر استعدادا للانخراط في المشاريع الثقافية الساعية إلى تغيير أنماط التفكير السائدة أو إلى تطويرها وتحديثها.

البibliو غرافيا

أزروال، فؤاد. (2005)، " الأدب الأمازيغي و منافذ الحداثة"، جريدة الصحراء المغربية، المغرب، عدد 5833، 8 يناير 2005 ص 8 .

أفضاض، محمد. (2007)، *شعرية السرد الأمازيغي*، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة الدراسات والأبحاث، رقم 5، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.

الخطاري، بلقاسم والعمرى، عبد الرزاق. (2008)، *الأدب الأمازيغي بالريف، من الشفاهة إلى الكتابة و مآزق الترجمة*، مكتبة أبجد للطباعة ونشر، وجدة.

الحاحي، رشيد. (2006)، *النار والأثر، بصدد الرمزي والمتخيل في الثقافة الأمازيغية*، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة الدراسات والأبحاث، رقم 12، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.

الحاحي، رشيد. (2009)، *الأمازيغية و السلطة، نقد استراتيجية الهيمنة، أسئلة الهوية واللغة والثقافة والهامش والتنمية*، سلسلة دفاتر وجهة نظر، عدد15، مطبعة النجاح الجديدة.

الطائي، معنى. (2009)، "الذات والممارسة السردية"، *مجلة علامات*، المغرب، عدد 31. ص 50-54.

المجاهد، الحسين. (1992)، " الأدب الأمازيغي بالمغرب"، *تاسكلا تمازيغيت*، مدخل إلى الأدب الأمازيغي، أعمال الملتقى الأول للأدب الأمازيغي بالدار البيضاء - 17 و 18 ماي 1991، الرباط، منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، مطبعة المعارف الجديدة. ص 9-21.

المولودي، سعيد. (2006)، "مقدمة في نظرية تاريخ الأدب الأمازيغي"، *تاريخ الأدب الأمازيغي*، مدخل نظري، أعمال مائدة مستديرة : 20-21 يوليوز 2004، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة موائد مستديرة، رقم 1، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ص 71-81.

يحيوي، رشيد. (1994)، *مقدمات في نظرية الأنواع الأدبية*، مطابع إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، [الطبعة 2].

- Aboulkacem, E. (2004), *Imula n tmektit*, Rabat.
- Akunad, M. (2002), *Tawargit d imik*, Rabat, Imprimerie Bourgreg.
- Bouzaggu, M. (2004), *Jar u jar*, Berkane, Imprimerie Trifagraph.
- Fouad, L. (2009), *tamssumant*, Rabat, Institut Royal de la Culture amazighe.
- Najib, R. (2009), *Tawgrat*, Casablanca, la Croisée des Chemins.
- Salhi, M. A. (2004), « la nouvelle Littérature Kabyle et ses rapports a oralité traditionnelle », *La Littérature amazighe : Oralité et Ecriture, Spécificités et perspectives*, Actes du Colloque international, Institut Royal de la Culture Amazighe, Série : Colloque et séminaires n°4, Raba, p. 103-121.

التاريخ الأدبي الأمازيغي: بين الضرورة والمنهج

يشو بنعيسى
المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

L'objectif de l'article est de clarifier trois points essentiels pour toute réflexion sur l'histoire de la littérature amazighe. Le premier point aborde l'idée selon laquelle la recherche en matière de la littérature amazighe ne peut être bénéfique si elle n'est pas fondée sur un travail préliminaire de l'histoire littéraire. Le deuxième montre qu'une critique littéraire basée sur des méthodes scientifiques et sur une typologie des genres littéraires est également tributaire d'un travail préalable sur l'histoire littéraire. Le troisième point met en relief la nécessité d'asseoir l'histoire littéraire amazighe sur des fondements scientifiques propres.

يهدف هذا المقال إلى استيضاح ثلاث نقط أساسية، تبدو الحاجة ماسة إليها كلما تم التفكير في التاريخ الأدبي الأمازيغي. وتمثل هذه النقط جدوى وفحوى ممارسة التاريخ الأدبي في كل الثقافات الإنسانية.

تناقش النقطة الأولى فكرة مفادها أن التاريخ الأدبي عمل ضروري ينبغي أن يُيسر ويمهد الطريق أمام الباحثين في الأدب الأمازيغي، فيساهم، باعتباره عملية تجميع وتصنيف وترتيب، في تأسيس وتشكيل نظرية أجناسية أدبية هامة.

وتؤكد النقطة الثانية على أن مسألة دراسة الأجناس الأدبية وفق منهجية علمية تستند إلى النظريات النقدية الأدبية ومناهجها الحديثة، لا يمكنها أن تتم دون وجود متن أدبي معروف في نشأته ومضبوط على مستوى سيرورته وتحقيقه الزمني، ودون التعرف على أهم الكتابات التي يمكن أن تشكل، ضمن تلك السيرورة التاريخية، انزياحا جماليا معينا وفق منظور قرائي ما.

في حين تعالج النقطة الأخيرة، في هذا المقال، ضرورة التأسيس للتاريخ الأدبي الأمازيغي وفق منظور علمي منهجي، يتجاوز بشكل أو بآخر المحددات الأساسية التي قام عليها التاريخ الأدبي المغربي عموما والمستعارة من الطرائق المعتمدة في التاريخ للأدب العربي.

ويشكل هذا المقال تنمية تأملية للأعمال التي أعطى انطلاقها مركز الدراسات الفنية والتعبير الأدبية والإنتاج السمعي البصري بالمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، خلال المائدة المستديرة التي نظمها في يوليوز 2004.

وقبل تناول المحاور المشار إليها آنفا، لا بد من التعرف على أهم دواعي التأسيس لممارسة التاريخ الأدبي الأمازيغي المغربي، في سياق النهضة التي تعرفها الأمازيغية خلال السنوات الأخيرة.

1. نُشرت أعمال هذه المائدة المستديرة، ضمن منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، في كتاب يحمل عنوان: "تاريخ الأدب الأمازيغي مدخل نظري"

1. دواعي التأسيس لممارسة التاريخ الأدبي الأمازيغي

يلاحظ الباحث في مجال التاريخ الأدبي المغربي أن المداخل المعتمدة لإعداده لم تأخذ بعين الاعتبار المكون الثقافي الأمازيغي؛ إذ لم يحظ هذا الأخير، في تقديرنا، باهتمام مماثل لما عرفه مكون الأدب المكتوب باللغة العربية واللغات الأجنبية الأخرى خاصة الفرنسية. ومن المسوغات العلمية والموضوعية لإعادة النظر في الكيفية التي كُتبت بها هذا التاريخ الأدبي، في هذه الأونة بالذات من مسار الثقافة المغربية، ما يلي:

- تعدد الأدب الأمازيغي وغناه وتنوعه، وشساعة فضاءه.
- تزايد الاهتمام باللغة والثقافة الأمازيغيتين وبالمرورث الأدبي سواء من خلال ما خلفه الباحثون الكولونياليون الأوائل، أو ما قام به الباحثون المعاصرون المغاربة عموماً، ولاسيما الأمازيغ منهم؛
- الوضع الاعتباري الجديد الذي أصبحت تتمتع به اللغة والثقافة الأمازيغيتان، أعطى هامشاً للبحث والنشر والنشر للمرورث الثقافي الأمازيغي؛
- تهيئة اللغة الأمازيغية من ناحيتي الوضع والتمن؛
- اعتبار الأدب الأمازيغي بشقيه الشفهي والمكتوب مكوناً أساسياً للأدب المغربي، وبالتالي فالناريخ لهذا الأدب لا يستقيم بإغفال رافد مهم من روافده الأساسية؛
- إعادة الاعتبار للأدب الأمازيغي وجعله يتبوأ المكانة اللائقة به داخل المدرسة المغربية من خلال الكتاب المدرسي الذي يعتبر أهم أدوات التنشئة الاجتماعية والأدبية والفكرية والثقافية للناشئة؛
- تطور مفهوم تاريخ الأدب نفسه ومحاولة تحديد مجالات اشتغاله وعلاقته بالحقول المعرفية الأخرى المتاحة له، من خلال الأعمال النظرية العلمية والأكاديمية لثلة من الباحثين محلياً ودولياً؛
- ظهور نظريات² تهتم بالأدب على مستويات التلقي والقراءة والتأويل، أعادت الاعتبار للمتلقى عموماً وللقارئ على نحو خاص.

إذا كانت هذه هي المسوغات العلمية والموضوعية التي سمحت بالتفكير في تعميق النظر والتأمل في التاريخ للأدب المغربي عموماً، والاعتناء بجانبه الأمازيغي خصوصاً، فإن واقع الأدب المغربي يؤكد، بما لا يدع مجالاً للشك، بأن الأدب الأمازيغي يشكل الوجه الثاني للعملة الواحدة التي يمثلها الأدب المغربي. ومع ذلك، فإن التاريخ الأدبي الأمازيغي تعوقه عدة صعوبات، لا يمكن المضي به إلى الأمام دون تجاوزها أو على الأقل، معرفة طبيعتها .

يلعب المتلقي عموماً والقارئ خصوصاً، باختلاف أنواعه، دوراً أساسياً في إخراج النص الأدبي إلى الوجود. ومن ثم، يجب الاهتمام بالنظريات التي تمنح القارئ وفعل القراءة مكانة متميزة في نظرية الأدب عموماً وفي مجال التاريخ الأدبي على نحو خاص.

2. ما هي الصعوبات التي تعترض التأسيس لممارسة التاريخ الأدبي الأمازيغي؟

يواجه التاريخ الأدبي الأمازيغي عدة مشاكل؛ من بينها، أنه لم ينطلق بعد، ثم إن المتن الذي يشتغل عليه يتسم بخصوصيات تفرض على الباحث منهجاً ملائماً في التناول والدرس؛ إنه متن غير

². من هذه النظريات خصوصاً: نظرية التلقي، ونظرية التجاوب، ونظرية فعل القراءة: ومن منظريها روبرت ياوس وولف غونغ إيزر...

مؤق بيبليوغرافيا، وشفهي في بعض "التتويجات"³ اللغوية، هذا بالإضافة إلى تباينه من حيث ما جُمع من قبل الباحثين الغربيين في فترة ما قبل الحماية وإبانها، وبين ما جمع في العصر الحديث من قبل الدارسين المغاربة.

تفيد الخلاصات المشار إليها أعلاه أن التأسيس للتاريخ الأدبي الأمازيغي ينبغي أن يستند إلى مداخل معرفية ليست بالضرورة كذلك التي تأسس عليها التاريخ الأدبي العربي في المشرق. وقد بينت بعض الأعمال أن تعامل المغاربة، والمحدثين منهم خصوصا، مع ثقافتهم العالمية استهدف البحث في الهوية الثقافية "فحاولوا تنظيم فروعها في ذاكرتهم وتبيان وظائفها التوحيدية والتخصيصية. وقد تبعوا المشاركة مهاجيا حينما وخالفوهم طورا آخر". (مفتاح، 1996: 72).

وعليه، "فإن إعادة النظر في تحقيب ثقافة المغرب بناء على ظروف عالمية وجهوية وداخلية شيء يفرض نفسه على الباحث الواعي بما يروج حواليه". (نفسه: 67)، فكيف يمكن إعادة النظر في مفهوم التاريخ الأدبي المغربي على نحو يسمح بأخذ مختلف مكوناته بعين الاعتبار؟ ثم ألا ينبغي أن يتم ذلك وفق "متطلبات معرفية وعلمية (...)"، حتى لا يكون اعتباطيا وعبثيا وإنما يكون نتيجة لقراءات وتأويلات لمتون، ونتيجة تأمل مسار تاريخ المغرب السياسي والثقافي والاجتماعي، وخاصة للتأمل في ذلك المسار". (نفسه: 67)

بالإضافة إلى المشاكل التي يواجهها الأدب الأمازيغي المشار إليها سلفا، فإن تاريخ الأدب عموما تعترضه عدة صعوبات ترتبط أساسا بمفهومه وبماهيته وعلاقته بموضوعه الذي غالبا ما "لا يكاد يستقر على ذات محددة بعينها، [لأنه] موضوع مركب، وغالبا ما يتحدد بغيره أو بغير ذاته، لأنه لا يملك ذاته وحده". (بوحسن، 2003: 61)، من ثم، فإن إشكالية التاريخ الأدبي لها تجليات متعددة إن على مستوى المفهوم أو الممارسة.

3. ما هي تجليات الإشكالية الأساسية للتاريخ الأدبي عموما؟

1.3. الإشكالية المفاهيمية

يطرح التاريخ الأدبي عموما، في اعتقادنا، إشكالية مزدوجة؛ منها ما يتصل بالمفهوم ومنها ما يرتبط بالممارسة. من ثم تتبع مشروعية السؤالين التاليين:

لماذا ينبغي تناول إشكالية التاريخ الأدبي في جانبها المفهومي والممارستي؟ وهل يمكن الحديث فعلا عن وجود إشكالية في التاريخ الأدبي على هذا المستوى؟

قد يقتضي الجواب عن هذين السؤالين، في البداية، الوقوف عند نواة هذه الإشكالية المشار إليها سابقا، ومحاولة ملامستها في إحدى تجلياتها، التي تتحدد، في رأينا، وحسب ما جاء به "كليمان موزان Clément Moison، في مدى إمكانية الحديث عن الخاصية العلمية للتاريخ الأدبي، إلى جانب باقي التواريخ الأخرى (7 : 1987، Moison). ومن ثم، فإن البحث في مدى علمية التاريخ الأدبي، يفرض خيارين متعارضين لكل منهما مبرره الخاص في نفي أو إثبات صفة العلمية عن التاريخ الأدبي. وقبل التطرق إلى هذين الخيارين، نتساءل: لماذا نتناول هذا التجلي الإشكالي بعينه وليس غيره؟

نعتمد أن الدعامة الأساسية التي تشد بنيان التوجهات المعرفية ذات الحس العلمي، تتمثل أساسا في مدى قدرة هذه المعرفة على نهج سبيل الاستدلال والإقناع اللذين لا يمكن إحرازهما إلا في إطار نسق مفاهيمي علمي.

³. نقصد بالتتويجات هنا المفهوم الفرنسي "les variétés" الذي وظفه فيشمان في مجال السوسيولسانيات (Joshua A. Fishman 1971)

إن البحث في الشروط التي بإمكانها أن تحقق "علمية" أي توجه معرفي كيفما كان نوعه، يجعلنا نلمس حقيقة وجود مشكل في التاريخ الأدبي على هذا المستوى التحديد المفهومي والممارساتي؛ ومما يعمق من أزمة التاريخ الأدبي على هذا المستوى هو "أن القيمة العلمية لتاريخ الأدب لا تكمن في موضوعية النتائج التي يتوصل إليها، ولكنها في المظهر الإجرائي لاكتساب التجربة [وجعلها] منيسرة للآخرين، أي في المناهج المستعملة في البحث في تاريخ الأدب، وفي التصريح بالنظريات المستعملة (...). أو ما يدعو "شميدت" بالطابع التجريبي للبحث عن الموضوعات التي يمكن أن تكون أهلاً للتاريخ" (بوحسن، 2003: 75).

وإذا كان من شروط تحقيق "علمية" نشاط فكري معين، تحديد موضوعه، فإن المشكل الحقيقي للتاريخ الأدبي يتمثل في هذا المستوى؛ حيث إن تحديد الموضوع ينبغي أن يراعي خاصيتي "الثجانس" و"التجريد"، باعتبارهما العلامتين الأساسيتين اللتين ترسخان شعور الاشتغال داخل الحقل العلمي، وبالرغم من غياب إجماع حول موضوع التاريخ الأدبي برسم حدوده الأنطولوجية، فإن خاصية "الثجانس"، لا يمكن أن نحسم في تحقيقها، هي الأخرى، إذا لم نحدد مسبقاً ما نقصده بمفهوم "العلمية" التي نتوخى تحقيقها في مجال التاريخ الأدبي.

2.3. إشكالية العلمية في التاريخ الأدبي

عندما نتساءل عما إذا كان من الممكن أن يصبح التاريخ الأدبي معرفة "علمية"، تفسح المجال لخطاب حقيقي يكون شكلاً من "أشكال المعرفة التواصلية التي تركز على الظاهرة التي تعتبر أدبية تبعاً للمعيار الضمني أو الصريح للأدبية" (بوحسن، 2003: 78)، يجب أن نحدد سلفاً بأن كلمة "علم" لم تعد تعني اليوم ما كان يعنيه بها جان جاك أمفير Jean Jacques Empere في 1871؛ حينما تناول الجانب اللغوي في الأدب الفرنسي، وخاصة النصوص التي كتبت في القرون الوسطى، حيث كانت لغة تلك النصوص لغة بربرية langage Barbare حسب تعبيره. بل نقصد بالعلمية ضرورة "تحول الدراسات الأدبية إلى الدراسات التجريبية في إطار الدراسات الاجتماعية والثقافية... وبهذا يكون النسق الأدبي جزءاً من النسق الاجتماعي العام" (بوحسن، 2003: 78).

إن المفهوم الذي يمكن أن نقدمه لكلمة "علم" إذن، لا يتجاوز مدى قدرة المعرفة العلمية على تقديم نفسها في شكل فرضية أساسية، أو متوالية من الفرضيات الخاصة التي تستمد منها النتائج على نحو استقرائي.

وفي هذه الحالة يمكن أن نصف كل توجه، ينحو هذا المنحى، بـ "الكشفي/ التجريبي" وذلك تحقيقاً لفهم مرّن للعلم. ويتضمن هذا التوجه مقولات ومقومات معرفية وفكرية تجعله قريباً من العلم المخبري التجريبي، إذ يركز، هو الآخر، على الفرضيات، ودراستها قبل أن يخلص إلى النتائج التي لا تتحكم فيها الصدفة أو العفوية.

تأسست بعض النظريات الحديثة على هذا النحو، فتضمنت جملة من المقولات المركزة التي تشبه إلى حد كبير القواعد العلمية والصيغ الرياضية، التي تفرض على الرياضي وضعها قبل بدء عملية التحليل والاستدلال، حيث يعمل الباحث، الذي يستفيد من تلك النظريات، على الأخذ بمقولاتها وبجهازها المفاهيمي النظري المؤسس لها بشكل دقيق، وقد لا يتطلب منه الأمر، في بعض الأحيان، سوى ترجمة فعلية لهذه المقولات أثناء الاشتغال على ظاهرة معينة.

ولنا في هذا النوع من النظريات التي تنطوي على الحس العلمي ما يؤكد ما ذهبنا إليه؛ إذ نجد مثلاً أن "هانس روبيرت يابوس Jauss"، حين صاغ نظرية "جمالية التلقي"، استعار مفهوم "النسق" كما وظفه "فرديناند دي سوسير" في الحقل اللساني، يقول يابوس: "يعمل الإنتاج والتلقي الأدبيان بالطريقة ذاتها التي يعمل بها الكلام واللسان، ومن ثم أمكن صوغ التاريخ الأدبي كنسق مؤلف من سلسلة من المتواليات التزامنية [...] التي تتبادل التأثير باستمرار داخل تاريخ بنيوي للأدب ولوظائفه." (Jauss, 1978: 116)

يتضح من خلال هذه الفقرة أن "ياوس Jauss" ينطلق من فرضية مسعفة في إنشاء نظريته حول التاريخ الأدبي. ومن سمات هذه النظرية خضوعها لمنطق "كشفي/تجريبي مبني على أفق الانتظار"، لا يبتعد كثيراً عن المنطق العلمي، وذلك لكون نظرية التلقي، كما قدمها ياوس، في عمومها ليست مجرد مقارنة جمالية لنصوص معينة، إلى جانب المقاربات الأخرى، مثل الشكلانية والبنوية والماركسية فحسب، ولكنها جزء من نسق فكري عام بدأ يؤسس نفسه منذ الستينيات، معتمداً على علوم التحكم الذاتي والإعلاميات والبيولوجيا الحديثة والفلسفات الاجتماعية الداعية إلى حرية الأفراد في ظل أنظمة ديموقراطية. ويؤطر هذا كله بابستيمولوجيا، تدعي الإبتيمولوجيا أو علم المعرفة التشبيدية التي تحاول أن تحمي الإبتيمولوجيا الوضعية بصفة نهائية، وهي ذات مسلمات معينة يجدها المهتم في كتب الفلسفة وفي بعض الدراسات التي تتناول بناء نماذج الأنساق المعتمدة" (مفتاح، 1994: 44)

وعليه، يمكن القول إن العلم، في مفهومه التجريبي المخبري، لم يعد يشمل كل مكونات "الحقل" العلمي، إذ تبقى البنات المعرفية الأخرى التي يتضمنها عبارة عن تجارب اجتماعية تقابل تلك التي تجري داخل المختبر، وقد يذهب بنا القول إلى أن التجريبتين المخبرية والاجتماعية متضامتان من حيث أصلهما المعرفي "التجريبي"، رغم ما يبدو بينهما من تنافر حاد شبيه بما يجمع بين الطبيب والمشعوذ (Stingers, 1993: 32). كما أن الشرطين السابقين، اللذين أوردناهما بخصوص الحديث عن علمية المعرفة بشكل عام، والمتمثلين في تحديد الموضوع أولاً ثم المنهج الذي يخول فهم وإدراك هذا الموضوع ثانياً، وأساساً خاصية "التجانس"، التي لم تعد — وحسب هذا الفهم المرن للعلم — متحجرة، أصبحتا يسيران في مفهوم العلم في مرونته.

وتأتي عملية البحث في طبيعة خاصية "التجانس"، لتعمق مأزق الباحث في مجال التاريخ الأدبي، وذلك حينما يدرك بأن موضوع هذا الأخير، المتمثل في "الأدب"، غير متجانس، إذ يجمع بين الأدب والمجتمع. لكن رغم ذلك، ينتظم موضوع هذا النتاج المعرفي داخل نظام تراتبي علائقي وتوليقي لمختلف مكوناته المتغيرة باستمرار، بفضل انفتاح نسقه وقدرته على صيانة هذا النظام. هنا إذن تتجلى مرونة خاصية "التجانس"، حيث يمكن أن يفهم منها الخيط الناظم للمكونات المختلفة للظاهرة الأدبية، إلى درجة تتفاعل فيها هذه المكونات لتؤسس لوجود نص متميز يتموقع بين ما هو واقعي وما هو خيالي إبداعية.

لقد أشرنا سابقاً إلى أنه، لفهم النسق الحقيقي للتاريخ الأدبي، يجب الانطلاق من الحقل النظري بمجموع مكوناته، مع المرور بالحقل التجريبي وما يتألف منه، وذلك حتى تتمكن من خلق النموذج الذي يمكننا من إدراك فعلي لموضوع التاريخ الأدبي، ويمدنا بالإجراءات المفاهيمية المساعدة على البحث فيه، وذلك لكون النموذج بمثابة المحرك الأساسي للعلوم العقلية التي تنطلق من النظرية نحو الواقع.

وفي اعتقادنا، إن هذه العملية هي ذاتها ما يقوم به التاريخ الأدبي حينما يفتح على الفكر والواقع في نفس الوقت، حيث يعمل على تنظيم الحياة وتبادل العلاقات من أجل فهم حقيقي للنسق الذي يشتغل في إطاره التاريخ الأدبي (يشو، 1999: 22). وانطلاقاً مما أسلفنا حول ضرورة ضبط الحقل النظري عبر الحقل التجريبي، سيكون لزاماً علينا أن نعود إلى تحليل وتفكيك مكونات كل حقل على حدة، "النظري والتجريبي"، رغم تباينهما الشديد من حيث الطبيعة، إذ يبدو الأول أكثر تجريداً، في حين أن الثاني أقوى واقعية. فما هي أهم مكونات هذين الحقلين؟ وما الغاية المتوخاة من القيام بهذه العملية؟

إن الرغبة في إنشاء نموذج يمكن من النظر في التاريخ الأدبي الأمازيغي على نحو مدرك لموضوع هذا النشاط الفكري، وبنوع من الممارسة الواعية للحدود المعرفية التي تفصله عن بعض الحقول المعرفية المجاورة، هي ما يبرر بحثنا في المفاهيم والأفكار الاجتماعية والإنسانية، التي يتكون منها الحقل النظري للتاريخ الأدبي، وذلك على خلاف الممارسات السابقة في هذا الشأن، التي غالباً ما تحجم عن هذا النوع من العمل لأسباب أو لأخرى. غير أن هذه العملية لن تتم إلا إذا قمنا بفحص مكونات الحقل التجريبي التي هي عبارة عن وقائع أدبية واجتماعية.

3.3. من التاريخ الأدبي "التقليدي" إلى التاريخ الأدبي "النسقي"

يتشكل النسق العام للتاريخ الأدبي من نسقين: نسق مغلق؛ أي نسق التاريخ الأدبي التقليدي، ونسق التاريخ الأدبي المدرك كانساق. هنا إذن سيبدو التاريخ الأدبي المتمحور حول الأدب أو الظاهرة الأدبية كموضوع غير متجانس وغير منظم، كما أن هذا الفهم للتاريخ الأدبي "المدرك كانساق" سيساعد على تحليل وتقييم موضوعه الأدب أو الظاهرة الأدبية، في وظيفيته Fonctionnalité وديناميته ومقصدية وتحولاته، وهذا هو الجانب المهم في هذا النوع من التحليل.

بعد أن حددنا الغاية التي نرعى إليها، من خلال البحث في أهم مكونات الحقلين النظري والتجريبي، لا بأس أن نعود إلى هذه المكونات، ونحاول الاقتراب منها داخل سياقاتها المعرفية التي توطرها.

يتكون الحقل النظري من مفاهيم⁴ ونظريات ومسلمات تساعد كلها على بناء النموذج، الذي سنتمكن من خلاله من تفسير إشكالية التاريخ الأدبي الأمازيغي بين الضرورة الملحة والمنهجية المرتقبة. لكن هذا النوع من العمل لا يتحقق إلا عبر الحقل التجريبي. لذلك ارتأينا التركيز على مفهوم "النسق" كمفهوم مركزي تخدمه مجموعة من المفاهيم الفرعية، مع الأخذ بمبادئ نظرية التلقي ومسلماتها وفرضياتها كترسانة إجرائية تمكننا من خلق النموذج، والحرص على توفير حقل تجريبي نستثمر فيه هذه التصورات.

قد يطرح السؤال الآتي: لماذا اللجوء إلى مفهوم "النسق" بالضبط؟ أو بالأحرى لماذا التركيز على هذا المفهوم؟ ثم ما هي الفائدة من هذا التناول؟

إن السبورة التي يعتمدها التاريخ الأدبي في مفهومه "التقليدي"، والتي تتأسس على أن كل حركة أدبية تستدعي أخرى، كما هو الشأن بالنسبة للكلاسيكية والرومانسية... إلخ، كانت ترتكز على السبورة التاريخية المتضمنة لمفهوم "ثقل المعارف" الذي يبنى على مبادئ الاستفادة والتجاوز.

إن المراد بمبدأ الاستفادة والتجاوز هنا هو التأسيس لمبدأ تربيوي يعتبر أن قيام حركة أدبية رهين بمدى قدرتها على تجاوز هفوات الحركة السابقة بعد عملية "تعليمية تعلمية" من جهة، وبما تحمله هذه الحركة "الخلف" من مبادئ تربيوية جديدة تتصل بالجوانب الروحية، الدينية، الوطنية، السياسية، الحضارية... إلخ من جهة أخرى. إن القسم الكبير من الممارسات التاريخية الأدبية قد تعاملت مع تاريخ الأدب من منظور المنهج الذري أو التحليل الجزئي، وهو منظور كلاسيكي ومدرسي أدى إلى نتائج هامة، ولكنها لم ترق إلى خلق تصور نظري خاص يميز مفهوم تاريخ الأدب ككيان أو كفعالية معرفية خلقت لنفسها عالمها الخاص الذي يميز معرفتها وفعالها وتأثيرها بأشكال مختلفة عن التاريخ وعن الأدب معا، ولكنها تستمد وجودها منهما معا (بوحسن، 1996: 39).

4.3. بين البنيوية والنسقية

تعود فترة ظهور المقاربة النسقية إلى الأربعينيات من القرن العشرين، إذ توافق ظهورها، خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، مع أحداث الحرب العالمية الثانية. إلا أن المقاربة النسقية كموقف نظري تعود إلى ما قبل الفترة التاريخية المذكورة، إذ نجد جذورها، من حيث هي نظرة شمولية

⁴ إن تناول هذه المفاهيم المكونة للحقل النظري، يفرض علينا الاقتراب منها في سياقاتها المعرفية والزمنية التي توطرها؛ إذ لا يمكننا أن نتحدث عن مفهوم "النسق" دون أن نستحضر "البنيوية" وأثرها في خلق وإنشاء هذا المفهوم، سيما حين اجتاحت في ستينيات القرن 20 جل الحقول المعرفية، فتأثرت بها أغلب المقاربات النقدية، إذ أصبحت في معظمها بنيوية التوجه، بل لقد صارت البنيوية "موضة" العصر، لتصبح بعد ذلك متجاوزة بفعل وعي منظريها بمحدوديتها وتحت تأثير السبورة التاريخية الكفيلة بجعلها كذلك.

لظواهر تنبني على مفهوم "النسق"، في العديد من الاتجاهات الفلسفية والمواقف العلمية⁵. إلا أن المقاربة النسقية لم تتأسس كمنهج قائم بذاته في البحث، وكطريقة متميزة في فهم الظواهر، إلا بفعل التأثير الحاسم الذي مارسه الأحداث المرافقة للحرب العالمية الثانية، وما صاحبها من صراعات وتحولات على صعيد المعرفة العلمية وتطبيقاتها التكنولوجية في الولايات المتحدة الأمريكية (Bertalanffy, 1993 :1)، وبفضل تضافر ونكاتف جهود علماء ينتمون إلى حقول وتخصصات علمية مختلفة: البيولوجيا ونظرية المعلومات والسيبرنتيكا، وهو ما نتج عنه ظهور موقف نظري عام يتأسس على ضرورة إقامة رؤية موحدة في معالجة المشاكل من منظور شمولي وعلمي "Interdisciplinaire".

ولتحديد الوضع الاعتباري لمفهوم "النسق" في علاقته بالنبوية، نرى أن اللجوء إلى المنهج المقارن سيكون مفيدا في محاولة ملامسة الفرق بين كل من النبوية والنسقية، وذلك من خلال طرح السؤالين التاليين: ما معنى أن نكون بنويين وما معنى أن نكون نسقيين؟

أن نكون بنويين في دراستنا لميدان من الميادين، معناه أن نحدد مكونات هذا الميدان في علاقة بعضها ببعض الآخر، متجاهلين بشكل إرادي ماهية هذه المكونات في تفردها (Oswald et Todorov, 1972).

يستشف من هذا التعريف أن النبوي لا يسمح له بعزل العناصر المشكلة للظاهرة التي هو بصدد دراستها، وإنما عليه أن يتناولها مجتمعة.

أما أن نكون نسقيين في تناولنا لظاهرة معينة، فمعناه أن نفرض مسبقا بأن مكونات هذه الظاهرة -النسق تعكس مكونات ظاهرة أخرى - نسق آخر، وبالتالي فإن تحديد هذه المكونات لا يتم إلا بمقارنتها مع المكونات التي تتألف منها الظاهرة الأخرى-النسق الآخر، وهو ما يمنح لمفهوم "النظام" دورا تكوينيا مهما.

بناء على ما سبق، يمكن القول بأن النبوية في معناها اللغوي تشير إلى الكيفية التي يبني بها شيء ما؛ أي طريقة ترتيب العناصر وهي مفهوم مرتبط بالنسق، لأن البنية ترتكز حسب "بياجي" على خاصيات الكلية والتحولات والضبط الذاتي" (Moison, 1987:165) ولذلك يلتقي مفهوم البنية مع مفهوم النسق، بتبادل التأثير والتأثر مع محيطه، رغم كون البنية ذات مظهر مغلق؛ أي أنها لا ترتبط بتبادلات مع المحيط، بقدر ما تتبادل التأثير في ذاتيتها؛ أي بين العناصر المكونة لها.

إذا تأملنا الجوابين السابقين نخلص إلى أن الخيط الرابط بين التعريفين يتجلى في مفهوم إجرائي فرعي، ذي أصول بنوية نسقية هو مفهوم "النظام"، الذي يوحي في عمقه بالترابط والانسجام المعقلنين، وتخدم هذا المفهوم بدوره جملة من المفاهيم الفرعية مثل: الجامع الأنطولوجي، والجامع الصوري، والجامع الشبهي، والانتظام، والاتصال، والانفصال... (مفتاح، 1996 ب: 96)

إن نوعية العلاقات والتفاعلات والسيرورات والتحولات داخل النسق، تتحدد بالغاية Finalité التي يسعى هذا النسق إلى تحقيقها، كما أنها تتحدد بالوظائف Fonctions التي تقوم بها من أجل تحقيق تلك الغاية.

خلاصة:

إن الاعتماد على النظرية العامة للانساق في تناول مفهوم التاريخ الأدبي، سواء في جانبه المفهومي أو أثناء الممارسة، يبدو أكثر ملاءمة لدراسة التاريخ الأدبي الأمازيغي باعتباره يتضمن عدة انساق: الأدب (الشفهي والمكتوب)، والنصوص المختلفة، والمجتمع ومؤسسته وما تتبادله من تأثير يجبرها على التغيير بفعل الحركية والسكون (Moison, 1987:165)

⁵ أشار: (Bertalanffy, 1993 : 9) إلى أن بواذر مفهوم النسق ظهرت عند العديد من الفلاسفة والمفكرين قبل القرن 20 بكثير أمثال: ابن خلدون، وهيكلم، وماركس وغيرهم.

إن التحليل النسقي لمفهوم التاريخ الأدبي، يسمح بصرف الاهتمام نحو بعض العناصر الهامة التي يتألف منها الحقلان النظري والتجريبي، وكذا نحو القدرة على الاهتمام بها مجتمعة أو منعزلة في ذات الوقت داخل كل حقل على حدة.

إن التركيز على "النظرية العامة للأنساق" في تناولها لمفهوم التاريخ الأدبي، ينبثق من فناعة أساسية ترى أن التاريخ الأدبي عامة والأمازيغي على نحو خاص هو مزيج من عدة أنساق، لا يستقيم البحث فيه دون استحضارها كلها في حركيتها وسكونها.

البيبلوغرافيا

أفضاض، محمد. (تنسيق)، (2006)، تاريخ الأدب الأمازيغي مدخل نظري، سلسلة موائد مستديرة رقم: 1. منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط.

بوحسن، أحمد. (1996)، "مفهوم التحقيب وتاريخ الأدب"، *إشكال التحقيب*، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 56، ص 29-40.

بوحسن، أحمد. (2003)، *العرب وتاريخ الأدب: نموذج كتاب الأغاني*، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء.

مفتاح، محمد. (1994)، *التلقي والتأويل: مقاربة نسقية*، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

مفتاح، محمد. (1996)، "مقترح تحقيب جديد للثقافة المغربية"، *إشكال التحقيب*، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 56، ص 67-76.

مفتاح، محمد. (1996)، *التشابه والاختلاف: نحو منهجية شمولية*، المركز الثقافي العربي.

يشو، بنعيسى. (1999)، *قراءة في كتابات التاريخ الأدبي الحديث بالمغرب*، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في الأدب، بكلية الآداب، الرباط.

Bertalanffy, L. V. (1993), *La théorie générale des Systèmes*, Paris, Dunod.

Empère, J. J. (1871), *Histoire de la formation de la langue française, pour servir de complément à l'histoire littéraire française*, 3^{ème} édition, Paris, Libères éditeurs.

Jauss. H. R. (1978), *Pour une esthétique de la réception*, traduit de l'Allemand par Claud Maillard Edit, Paris, Gallimard.

Moison, C. (1987), *Qu'est-ce que l'histoire littéraire*, Paris, P.U.F.

Oswald, D et Todorov, T. (1972), *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil.

Stingers, I. (1993). *L'invention des sciences modernes*, Paris, La Découverte.

بعض الملامح العامة للتجربة الشعرية الشبابية الأمازيغية الحديثة بسوس

محمد أوسوس
وزارة التربية الوطنية، أكادير

L'étude examine la poésie amazighe moderne du Souss en partant de l'expérience de jeunes poètes contemporains ayant publié au début de ce millénaire. L'accent a été mis sur les particularités de ces jeunes créateurs par rapport à leurs prédécesseurs et sur les motivations qui les poussent à l'écriture.

تعرف الساحة الأدبية الأمازيغية بسوس مؤخرا دينامية ملحوظة تجلت في تنامي الوعي بأهمية الفعل الإبداعي الكتابي في الإقلاع بالأمازيغية، وتحقيق التراكم في مجال النشر والمطبوعات لتجاوز وصمة الشفوية المرتبطة بهذه الثقافة، فظهرت، في الأونة الأخيرة، نخبة من الشباب ترى في الكتابة أداة أساسية في تحديث اللغة والأدب الأمازيغيين، وعرف حفل المكتوب الشعري حركة غير مسبوقه بظهور عدة أسماء شابة وسمت المشهد الشعري الأمازيغي الحديث بأكادير وسوس عموما، مبنثرة بالتجديد، وملوحة بتجربة يراد لها أن تتخرط في سياق التحديث الذي يرتبط في الشعر الأمازيغي بالانتقال من الشفوي إلى المكتوب، باعتبار فعل الكتابة في الأمازيغية يتجاوز كونه مجرد فعل تدوين أو حفظ الموروث إلى كونه فعلا إنشائيا تنويريا لبنينات الثقافة الأمازيغية ذاتها (عصيد، 1992 : 135).

ويعد محمد المستاوي مدشن طور الكتابة وإصدار الديوان الفردي في الأدب الأمازيغي بسوس في العصر الحديث بمجموعته "إيسكراف"¹ سنة 1976، لتعقبه في السنوات الموالية نخبة من الشعراء الذين اقتحموا بدورهم مغامرة إصدار الدواوين والمجموعات الشعرية كفعل ثقافي جديد لم يكن معهودا في مجال الثقافة الأمازيغية التي لم يكن يتجاوز فيها التداول الشعري مجال أساسيس أو الأشرطة المسموعة، وضمن هذه النخبة يمكن للدارس أن يميز بين جيلين، أولهما جيل الرواد ونذكر منهم إلى جانب مستاوي كل من أوبلا والجهادي وأخياط ورشيد الحسين، وبلوش، وغيرهم²، وهم، وإن تفاوتت تجاربهم ورؤاهم، يمكن وصف كثيرا من انتاجاتهم بالكلاسيكية، باستثناء تجربتي حسن أيد بلقاسم³ وعلي صدقي أزيكو⁴، لأنها تشكل في معظمها استمرارا لشعر أساسيس الشفوي ببنياته وصوره وقوالبه التقليدية على مستوى الإيقاع واللغة والشكل، حيث لا يشعر القارئ بمسافة كبيرة بين أصحاب هذه الدواوين والشاعر التقليدي (أمايرير أو أنظام). كما أن عناوين هذه الدواوين ذاتها لا تفتح أفقا كبيرا للتأويل والإيحاء، فهي واضحة الدلالة والمقصد، وسهلة الفهم والإدراك حتى أن بعضها موسوم

¹ لقد سبق أحمد أمزال بإصداره لديوان "أمانار" سنة 1968، لكن هذا الديوان مجرد تدوين لنصوص الروايس، رغم أنه يعتبر عملا مؤسسا بالنظر إلى دوره الريادي في فك العقد، وتحرير بعض الإيرادات، واقتحام حفل الكتابة/التدوين خارج الدائرة الفقهية التقليدية.

² المستاوي (إيسكراف 1976- تاضا د إيطاون 1979- أساسيس 1988- تاضانكيوين 1998- مازا نثيت 2009) وأخياط (تابرات 1989) وبلوش (أوال ن- وار أوال 1996)- رشيد الحسين (تلا ايتماس 1997)- الجهادي (تيماتارين 1997)- أوبلا (ايناس، تاموديت ن- أوسايس 1997)- ناصيف (ترست ن ايسوقاس- أسونفو غ أوسافو- أزي أولون 2009).

³ في تاسليت أونزار (1986)، أسقيسي (1991).

⁴ في تيميتار (1988) وإيزمولن (1995).

صراحة بعنوان مستمد من فضاء أساسيس الذي هو مجال الإبداع الشعري الشفوي الارتجالي، مثل ديوان "أسايس" (1988) للمستواي⁵، و"أيناس"، و"تاموديت ن أوسايس" (1997) لابراهيم أوبلا.

إن ما يحرك الكثير من هؤلاء الشعراء، وعلى الرغم من وعيهم بأهمية الكتابة لحفظ الأدب الأمازيغي وتطويره، هو التأكيد على إمكانية كتابة الأمازيغية، وليس تجاوز التقاليد الشفوية المتركمة، إذ تشكل كتابتها، في حد ذاتها، تحدينا لها، ولذا فإن أعمالهم يمكن أن تعد في كثير من نصوصها تدوينا (بما هو نقل للشفوي وتسجيل كرافي له) أكثر مما هي كتابة (كمنط إنتاج أدبي لا يعتمد العفوية والارتجالية والتلقي المباشر، بل يستدعي التوقف والتأمل والقراءة)، فأغلبية هذه النصوص تتحرك ضمن أفق تقليد القديم ومحاكاته واستيحاء موضوعاته أحيانا، وتوظيف العقل ليحد من جموح الخيال، وهي أمور تؤدي إلى نص واضح محدد الدلالة⁶، ولذا لا يشعر القارئ بانتقال جذري أو قطيعة بين ما كتب في بعض هذه الدواوين، وما ألفته الأذن لدى الروايس وإينظامن في أساسيس، كما أنه لا اختلاف مشهود بوضوح إلا على مستوى المضامين كطرح بعض القضايا الإنسانية والثقافية، وفي مقدمتها القضية الأمازيغية التي بات الوعي المرتبط بها يندرج في إطار خطاب حقوقي مبلور، ونسق فكري حدائي، وعلى مستوى اللغة حيث ينتفي الدخيل إلا نادرا.

لقد استنتجت إيد بلقاسم وأزيكو من هذه التجربة التي اعتبرتها كلاسيكية بالنظر إلى بعض خصوصيات التجريبتين: فايد بلقاسم في "تاسليت أونزار" هو مناضل ثوري حقوقي أكثر مما هو شاعر، ولذا جاءت مجموعته خالية من النفس الشعري، ومن الاستنبيكية التصويرية.

أما تجربة أزيكو في ديواني "تيميتار" و"إيزمولن" فقد اتسمت بالفراة والجدة، ويمكن في تقديري أن توسم بالحدائة المركبة لأنها، وبحكم تعدد مرجعيات الشاعر ومشاربها، امتداد وقطيعة في الآن ذاته، هي امتداد من حيث الحفاظ على الإيقاعات الشعرية وبعض الأشكال والتشبيهات غير الصادمة للمنتقي التقليدي، وقطيعة تصنفه رائدا للحدائة في الشعر الأمازيغي بسوس بالنظر إلى نبرته الاحتجاجية وقدرته على تثير المضامين والصور الجاهزة، واخللة المألوف، لذلك وصفه بونفور بشاعر الانتقال والعبور (64 : Bounfour, 1999) والشباب، وقد ترك بصماته بوضوح على هذه التجربة المتتوالدة بالدراسة في هذا المقال.

⁵ نجد في ديوان أسايس نصا يتم فيه التوجه صراحة إلى مثلث يستمع في أساسيس، لا إلى قارئ للمكتوب، وهو نص: أمود نك (ص:28)، ففيه نقرا:

سامحاح إيغ نساوول أيان- د أوفيج إيگاور

نسلّم ف أوسايس نسلّم أولاف إيگي نس

وقد علق الشاعر نفسه على النص بقوله إنه "أبيات مرتجلة هي عبارة عن تحية للجمهور الحاضر في أسايس وعلى الجالسين فوق السطوح المجاورة المحيطة به".

⁶ يكفي للاستدلال على ذلك استعراض عناوين القصائد في ديوان إيسكراف (أمكسان إيضغام، أمكسان غاساد، تيغرسني ن شيخ، تيمزگيد ن إيضغام، تيمزگيد ن غاساد، يان أور إينزالان، لحيج، ارگاز د گار أرگاز....) للوقوف على نظرة ثيومركزية للعالم، واجترار لقيم اجتماعية تقليدية ورؤى كوسمولوجية كآني بها ترى في الماضي نمودجا أخلاقيا مفقودا وترى في الحاضر انحطاطا وترديا وسقوطا، مما جعل المستواي يتحول في هذا الديوان من شاعر إلى مصلح اجتماعي وبرؤية سلفية.

بيد أنه من الإجحاف اختزال إنتاجه في ديوان إيسكراف، فققيم تجربته ينبغي أن يتم بناء على مقارنة إنتاجه الشعري في مجمله، وهو إنتاج، وإن كان في غالبية كلاسيكيا كما أشرنا بوضوح واضحة وتشبيهات وكنايات مستمدة من البيئة القروية تغطي عليها الرمزية الحيوانية، لا يخلو من ومضات تحديثية مع ذلك خصوصا في ديواني تاضا د- إيمطاون وتاضانگيوين (1998)، وأخص بالذكر قصيدة أرتان تابري حيث ينكفي المستواي إلى الذات المكتوبة بلطى الحب أكثر مما ينشغل بقضايا الواقع والمجتمع والبشرية في غالبية النصوص.

⁷ تتميز تجربة إيدبلقاسم بمعجمها المستمد من ثقافة حقوق الإنسان مزغة، وتكسيورها للأوزان التقليدية، وهي رائدة من زاوية أنها دشنت ثورة على التقليد في قرض الشعر، وإن فشلت في تجاوز القديم بسبب ارتهاها للأيديولوجي، وغلبة النزعة الخطابية على الصورة، لذلك ارتكست شعرية إيد بلقاسم في مغامرة في قارات التحديث إلى اختناق في نفق التقليد، من التثوير شكلا ومضمونا إلى الارتداد شكلا في مجموعة (أسقسني) ذات الطابع التعليمي التي حاول نسجها على غرار منظومتي أوزال، ليبشر بقيم وبمضامين كونية حديثة (نشر حقوق الإنسان، الحث على الحرية وثقافة السؤال والفكر النقدي).

إن هذا الجيل من الرواد أيا كان تقييمنا لمنتوجه الأدبي على المستوى الجمالي، يعود الفضل إليه في تمهيد الطريق أمام جيل ثاب من الشعراء الشباب من أصحاب الدواوين، أسسوا لتجربة ذات خصوصيات مميزة دشنت فقط منذ سنة 2002 من قبل ابراهيم أكيل بديوان «ⵍⵎⵉⵎⵉ ⵏ ⵉⵎⵉⵎⵉ ⵏ ⵉⵎⵉⵎⵉ»، ليتوالى ظهور شعراء آخرين من قبيل عبدالله المناني بديواني «ⵍⵎⵉⵎⵉ ⵏ ⵉⵎⵉⵎⵉ ⵏ ⵉⵎⵉⵎⵉ» و«ⵍⵎⵉⵎⵉ ⵏ ⵉⵎⵉⵎⵉ ⵏ ⵉⵎⵉⵎⵉ» ولحسن أيت عبايد بإصداره «ⵍⵎⵉⵎⵉ ⵏ ⵉⵎⵉⵎⵉ ⵏ ⵉⵎⵉⵎⵉ»، ومحمد واكرار بديوان «ⵍⵎⵉⵎⵉ ⵏ ⵉⵎⵉⵎⵉ ⵏ ⵉⵎⵉⵎⵉ» ومحمد أوضمين بديوان «ⵍⵎⵉⵎⵉ ⵏ ⵉⵎⵉⵎⵉ ⵏ ⵉⵎⵉⵎⵉ» وحسن لعكير بديوان «ⵍⵎⵉⵎⵉ ⵏ ⵉⵎⵉⵎⵉ ⵏ ⵉⵎⵉⵎⵉ»، وأفولاي بديوان «ⵍⵎⵉⵎⵉ ⵏ ⵉⵎⵉⵎⵉ ⵏ ⵉⵎⵉⵎⵉ» والطيب أمكروود بديواني «ⵍⵎⵉⵎⵉ ⵏ ⵉⵎⵉⵎⵉ ⵏ ⵉⵎⵉⵎⵉ» وأخيرا عبد العزيز بليلى بديوان «ⵍⵎⵉⵎⵉ ⵏ ⵉⵎⵉⵎⵉ ⵏ ⵉⵎⵉⵎⵉ».

ويتميز كل هؤلاء الشعراء بانتمائهم لنفس الفئة العمرية (الأربعينيات)، و خروجهم كلهم من رحم الحركة الثقافية الأمازيغية بخطابها الحقوقي ونضالاتها ومرجعياتها الفكرية المستندة إلى منتجات وحصيلة الحداثة في مجال العلوم الإنسانية، وليس من عالم أساس بنقله الشفوية الارتجالية، وطوقه في الإبداع، وشروطه في التلقي، إنهم ينحدرون من وسط حضري أو شبه حضري يتميز غالبا بإيقاعاته السريعة في نمط الحياة، وليس من فضاء القرية بصورة ورموزه ولغته الموسومة بالمشورات المرتبطة بنمط حياة الناس التقليدية وأنشطتهم الفلاحية واهتماماتهم اليومية، يغترفون من مرجعيات ولغات توسم بالعالمية ومشارب ثقافية متعددة عبر المدرسة ووسائل الإعلام، وليس من المناهل التقليدية كالأم والجدة أو الأسلاف. ويمكن لدارس هذه التجربة الشبابية أن يقف على جملة ملاحظات ومواصفات عامة يمكن إجمالها في مايلي:

اختيار عناوين تطمح إلى التجديد

تكاد هذه الدواوين تصدر كلها عن مفهوم مشترك للشعر الأمازيغي يمكن تلمس بعض ملامحه المتقاربة من مجرد القراءة الأولية للعناوين المختارة لهذه المجموعات، فهي باتت تتسم أكثر بالإيحائية والتجريدية والتركيبية، بحيث لم تعد تحنفي كثيرا بالمضامين والقيم التقليدية، بل تحاول مفاجأة المتلقي منذ الوهلة الأولى بالتجديد واستشراف إمكانات جديدة لتتوير اللغة وتفكيك وهدم ما ترسخ من أبنية التقليد، وابتداع التعبيرات المخلخلة للمألوف متطلعة إلى أفق الحداثة الشعرية كما رسمته ثقافات أخرى عبر المقروء باللغات الأجنبية، وليس عبر الاستماع في أساس أو أسطرة الكاسيط. إنها تجارب نشي عناوينها بالطموح الذي يحدوها إلى الانخراط في الحداثة بما هي انفصال وتجاوز وهدم للقيم السابقة، وإن كان هذا الطموح متأرجحا تبعا لمستويات ورؤى هذه التجارب. ويمكن تصنيف العناوين وفق إحياءاتها إلى مجموعات كالتالي:

- الولادة أو إرهاباتها: "تاليت" (ميلاد)، و"أكاد ن تيدت" (مبيض الحقيقة)، و"تينيبتين" (وحم).
- اليأس والعدمية والاحتراق: "إيكلان ن مكو" (ألوان العدم)، "إيماكرن ن تافوكت" (سارقو الشمس)، "أورفان" (حصى الفرن)
- العبيثة: "تيلمي ن واضو" (غزل الريح)
- الغضب والاحتجاج: "أنكي" (السيل)، و"أوكزيرن" (انحرافات الأتلام)
- الحزن والمعاناة: "تاكلديت ن تيجاس" (مملكة الجراح)، و"أوراو ن أومطا" (حفنة دموع).
- الحرية والاعتناق: "إيلا ن إيمان" (طائر الروح).

اختيار الحرف اللاتيني وتيفيناغ في الكتابة

تتميز هذه الدواوين باختبار هؤلاء الشباب الكتابة بالحرف اللاتيني، ثم حرف تيفيناغ لاحقا بعد تراكم نسبي للدواوين بالحرف العربي، ويعد هذا الاختيار في حد ذاته ثورة مزدوجة على الكتابات ذات الطابع الفقهي بالأمازيغية، والتي تدولت بسوس طيلة القرون الماضية، وعلى تقليد نشأ بسوس، من خلال كتابات المستاوي وإصدارات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، وتمثل في وضع طريقة للكتابة بالحرف العربي سميت "أراتن"، وصدرت بها أعمال الرعيل الأول من الشعراء.

كما أن تبني هذين الحرفين هو تعبير أيضا عن رغبة دفيئة للانعتاق من ربقة الإيديولوجية السائدة، والقائمة على الاحتفاء بكل ما هو عربي مقابل تبخيس ما يوصم بالشعبي والعامي أو الفلكلور، لكنه ينم أيضا عن توق إلى الحفاظ على الخصوصية، ونزوع إلى الاندراج ضمن الأفق الكوني.

الافتتاح على التنوعات الأخرى للأمازيغية

تتسم هذه المجموعات على مستوى التراكم والمعجم بالانفتاح على التنوعات الأخرى للأمازيغية بالمغرب والجزائر، إذ نقرأ مثلا "أم أكضيبض" عوضا عن "زوند"، في ديوان "تيلمي ن واصو"، أو "جاج ن تيط" عوض "أكسن ن تيط"، و"قيم غوري" عوض "كاور داري" في ديوان "أكاد ن تيدت" (وهو عنوان قصيدة منه، ص: 06)، ناهيك عن كم ضخم من الألفاظ التي أخذت عن التنوعات الأخرى في هذه الدواوين من قبيل "تابورت" و"تامورت" في ديوان "إيمارن ن تافوكت" على سبيل المثال، وهو مؤشر على الوعي اللغوي لدى هؤلاء الشعراء، واكتساب ثقافة لغوية أمازيغية يراد بها كسر الحدود الجهوية والقبلية واللهجية، والثورة على التقوقع داخل التنوع المحلي فقط، فالشاعر يعلن الانتماء إلى شمال إفريقيا، وليس إلى منطقته أو بلده أو قبيلته، ويحاول تجسيد هذا الانتماء على المستوى اللغوي بالافتراض من التنوعات الأخرى للمساهمة في الجهد المتعلق بتقليص الفوارق وبناء لغة موحدة، تظل مطمحا يدغدغ خيال كل هؤلاء، وتشكل هذه الأم الحلم، وهذا الوطن المشترك الذي يسكنه الشاعر، ويساكن فيه كل أبناء تامازغا.

طغيان مركزية الذات وغربتها

تتمركز نصوص هذه التجربة حول الذات و"فانتازماتها" وخيالاتها وتصوراتها ومعاناتها الفردية، أكثر مما هي مهووسة بمعالجة قضايا المجتمع باعتبار الانشغال بالمضامين كما عبرت عنه قصائد المدرسة الكلاسيكية بصدور عن مفهوم تقليدي للشعر، لذلك فإن ضمير المتكلم في هذه التجربة الفنية يظل مهيمنا، وإن كانت الذات أحيانا تتخذ طابعا جماعيا حينما يتعلق الأمر بتيمات الهوية والأرض واللغة. والواقع أن مركزية الذات أو الذاتية تعتبر إحدى سمات وخصائص الحداثة في الشعر.

ويلاحظ القارئ أن كل هذه الدواوين تصدر عن ذوات قلقة متوترة تشعر بالغربة والاعتراب (أزواك)، لذلك نجد هذه التيمة قاسما مشتركا بين كل هذه الدواوين تقريبا، إنها ذوات ممزقة بين قوة الانتماء إلى الأرض والتاريخ، وهشاشة الحضور في الفضاء الثقافي المغربي، بين حميمية الأم (اللغة والوطن والأرض) وبطبريكية الأب الإيديولوجي السلطوي (الأيديولوجيا العربية الإسلامية)، ولذلك تحضر تيمة الأم أو المرأة عموما لا كجسد فقط، بل كأرض وتاريخ ولغة وهوية (خصوصا في "أنكي" و"أورفان" و"تالاليت" و"إيمارن ن تافوكت" و"أكاد ن تيدت").

ويتم التعبير عن تمزق الذات باستعارات كونية من قبيل المرأة المشروخة (قصيدة "تيسيت" في "تينيتين"، ص: 08) أو الذات أو الشخصية المبعثرة (قصيدة "توگنا يلوزان"، ص: 57) في ديوان "ساؤل س إيغد"، أو الصورة المتصدعة (قصيدة "تيولافين ستغنين" في نفس الديوان، ص: 45) وقصيدة "گر بي ديدك" (ص: 21) في "أكاد ن تيدت"، أو بالحديث الصريح عن الشعور بالاعتراب "أزواك"، وهي اللفظة التي تتكرر في أكثر من ديوان من هذه الدواوين.

التميز على مستوى هندسة القصائد

تتفاوت هندسة القصائد وتوظيفها لحيزية الفضاء في هذه الدواوين. فإذا كانت القصيدة الكلاسيكية تقوم على التساوي والتناسق أو النظام في توزيع أسطر النص في بنية ثابتة تتحكم في أحجامها الاختيارات الموسيقية والضوابط الإيقاعية (تالاليت) التي تجعل الأداء سليما وخاليا من السقوط، لكون الشعر التقليدي أصلا مسموعا أو مرتبطا بالإنشاد لا مكتوبا، فإن الكتابة تدخل بعدا جديدا في الاعتبار هو الفضاء، وكيفية الاشتغال عليه في القصيدة، وتقطيع النص، وتوظيف البياضات، بحيث لا يجمد

النص كإطار مغلق رتيب، بل تقوم بنيته على عنصر التحول والمفاجأة والتعدد والاضطراب، وهي كلها من سمات الحدائث القائمة على التوتر الدائم والصرورة والتحول الذي يتنافى مع القولية والأشكال الجاهزة، ويهيمن على هذه الدواوين الشكل البسيط الذي تتتابع فيه الأسطر الشعرية في غير انتظام وتتوزع على مقاطع وفق توزيع قائم على القطع والتجزئ وتبر الأسطر في البداية أو الوسط أو النهاية حيث لا تتوقع أين يكون ذلك، مع اعتماد نوع من التكرار الفني المقصود. نقرأ مثلا في "تينيئين" (تيملياي، ص.42):

Σ Η8ИΚΣ ΙΣ+

∠οΛ ΣΟС.ССΣΙ

И +СИΣИИ∠∠

⊙ +СИΣИИ∠∠

Σ +СИΣИИ∠∠

كما نقرأ في قصيدة "أنيج" (آكاد ن تيدت، ص.10) المقطع التالي حيث وُظفت النقط وعنصر المفاجأة في تقطيع السطر كجزء من استراتيجية الشاعر في بناء المعنى:

ΟοΛ Λ8∠ΙΙΚΟΙ

....

Σ※8Οο!

ΣИХ[∠]Σ[∠]ИИ∠∠

ΣИИ※※∠∠ ∠οС8Λ

l...

∠ΣE

كما توظف الدواوين بنية مقطعية، وأقصد بها توزيع بعض القصائد في شكل مجموعات جزئية هي عبارة عن مقاطع ذات عناوين فرعية خصوصا في "ساول س ايغد" (افوس نك أبابا، ص: 10، تيركين صمبئين، ص: 22) بالدرجة الأولى، واورفان (أورفان، ص.18، اسقسي، ص.40)، تالاليت (تامنتاكت ن أودرغال، ص: 56)، وبدرجة أقل ديوان أنجي (مامنك، ص.33).

غياب نسبي للعنصر الإيقاعي

ليس هناك في غالبية هذه الدواوين أي محدد تقني إيقاعي أو انضباط موسيقي، وربما اعتبر هؤلاء الشعراء أن كسر قيود الإيقاع التقليدي (تالاليت وإيسافن ن- أومارگ) وتجاوز الأوزان هو جزء من مشروعها في التجديد، خصوصا أن رغبتها في الانخراط في مغامرة التحديث والثورة على النموذج المتوارث جعلها تتطلع إلى نماذج غربية أو عربية أخرى فتحت أمامها أفق التحرر من الضوابط التقليدية على المستوى الإيقاعي، خصوصا وأن كل هؤلاء الشعراء لم يتمرغوا في غبار محاورات أساس وسجلاته الشعرية، ولم تتشذ الدرية عبر مدرسته الارتجالية الفورية قريحتهم، لكن يمكن أن يدرج الكثير منها، في اعتقادي، ضمن ما يمكن أن نعتبره قصيدة نثرية أمازيغية⁸.

⁸ حتى لا نسقط في فخ التعميم وجب استثناء تجربة الطيب أمكروود المنفردة بقدرتها على استثمار عدد من الإيقاعات والبنى والأوزان الشعرية سواء بسوس أو الأطلس أو حتى الأوزان التي يقرض على منوالها سيدي أومحمد بالقبائل

كسر الطابوهات كتعبير احتجاجي

تروم هذه التجربة أيضا كسر الطابوهات اللغوية والأخلاقية أحيانا بشكل صادم للحس المشترك والجمهور التقليدي المحافظ، باعتبار ذلك إحدى التعبيرات عن الصوت الاحتجاجي الذي اختارته هذه التجربة، وهو ما يتضح بشدة لدى وكرار ولعكير وايت عبايد وأمكرو، فنقرأ لدى وكرار مثلا في قصيدة (اكادير تيسليت أوزمز اد، ص: 20): $\Lambda \xi \Phi \rho \circ + \circ \Gamma \chi \chi \circ + \circ \# \Gamma \Gamma \# \circ \Lambda$ ، أو نقرأ عبارة $\Pi \Pi \Sigma \Psi$ $\Gamma \Gamma \circ \chi \chi \circ \circ \Pi + \circ \Pi \# \circ \Gamma \circ \Sigma \Gamma$ ذات الإيحاء الجنسي في قصيدة (ازمازل، ص: 14) من ديوان "انگي".

وفي ديوان تالاليت مثلا نقرأ عن الشاعر يتحدث عن معشوقته موظفا عبارة ذات إيحاء جنسي أيضا (قصيدة يارغود بي، ص: 22):

$\circ \Theta \Theta \circ \Lambda$
 $\# \circ \Sigma \rho \Sigma \Sigma \Theta \Theta \Sigma \chi \Pi \# \Lambda \Pi \Pi$
 $\# \Pi \circ \Sigma \rho \Gamma \circ \# \text{E} \Gamma \Sigma \Psi \Gamma \Lambda \circ \Gamma$
 $\circ \circ \Lambda \rho \Sigma \Lambda + \circ \Pi \Gamma \circ + \circ \Gamma \Sigma \circ \Sigma +$
 $\circ \Theta \rho \rho \circ$
 $\Sigma \Psi \Sigma \rho \Sigma \# \circ + \circ \Pi \Pi$
 $+ \Sigma \circ \Psi \Sigma \Gamma + \circ \Gamma \circ \# \Gamma \Gamma \Gamma \Gamma \circ$
 $\circ \circ \Lambda \rho \rho \circ \# \Psi \circ \circ \# \Gamma \circ \# \Gamma \circ \Gamma$

وقد كان الراحل أزيكو الرائد في كسر الطابوهات بعلمنته المرسل الشعري في نصوصه، واختراق حقل الغام المقدس الديني، من خلال مقاطع فيها تحد للقدر (تبراً ن ربي) في ديوان "إيزمولن" (قصيدة تيكصا، ص: 30)، ولعل هذا النص قد ترك أثره في التجارب اللاحقة كما نجد ديوان "تالاليت" من خلال نصوص مثل (أسافار إيرزاكن، ص: 05)، و(أر سي إيتاز، ص: 34)، وفي هذا الأخير نقرأ خطاباً إلى أكوش (الإله):

$\rho + \Sigma \circ \rho \circ \rho \circ \# \Gamma \circ \Sigma \rho \Sigma + \circ \Theta \circ \rho \circ \Theta \circ +$
 $\circ \Theta \rho \circ \Pi \circ \Pi \Sigma \Psi + \circ \Gamma \Pi \circ + \circ \Gamma \Sigma \circ \Sigma +$
 $\Sigma \Sigma \Theta \circ \Pi \Sigma \circ \Gamma \Sigma \Pi + \circ \rho \circ \rho \Sigma \Lambda \# \Lambda \Gamma \Gamma + \circ + \Lambda \rho \rho \Sigma \Gamma$

هوامش لنص أزيكو المؤسس

إن هذه التجربة الشعرية التحديثية الفنية، وهي تسعى إلى استكشاف قارات الخلق والتجديد والتفرد والثورة، وتفجير طاقات اللغة، نائية بذلك عن النموذج الشفوي للشعر التقليدي في أسايس، قد تخلق نموذجاً جديداً، يتحول إلى تقليد باهت لتجربة أزيكو، فتتزاح بها إرادة التحديث إلى شرك التقليد،

(قصيدة قيم غوري، ص: 06 نموذجاً من ديوان أكاد ن تيدت)، وهي، في الحقيقة، تجربة تستحق أن يفرد لها مقال خاص بها.

كمنوذج للإيقاعات المستمدة من تيموايين بالأطلس المتوسط نقرأ في قصيدة (إيزوزوضن، ص: 41) من ديوان أكاد ن تيدت المقطع التالي:

$\Gamma \circ \circ \circ \circ \Pi \circ \Pi \Psi \Lambda \# \chi \circ \rho \rho \rho \rho \rho \rho + \circ \Pi \Pi \circ \chi \Sigma \Psi \circ \rho$
 $\Lambda \Sigma \chi \Pi \Sigma \rho \Lambda \circ \rho \Sigma \Pi \Lambda \Lambda \Sigma \Gamma \Sigma \Gamma \circ \Psi \Pi \Pi \circ \Lambda \# \Pi \circ \Theta \Pi$
 $\circ \circ \Lambda \rho \rho \circ \circ \Lambda \rho \Sigma \Theta \text{E} \rho \Gamma \circ \Lambda \circ \Psi \circ \circ \circ \circ \circ \circ \circ \circ \Lambda \Lambda \circ \Gamma \circ \rho \Gamma ?$

†ΞΕΕΙ +ΞΛ†

οΛ ΞΘΞΚΚΘ Ξ §ЖLοX

ΞX οΦϽϽοE Ξ†OC

وفي ديوان "أنكي" يتناهى إلينا صدى أزيكو عبر الاقتباس المباشر في قصيدة "أزطا" (ص. 20)، حيث نقرأ عبارة بين مزدوجتين §IΛO οΗ §OCΞE ، وفي الهامش يحيل الشاعر على ديوان تيميتار التي اقتبست منها، كما يرين أزيكو بأطيفه على الديوان أيضا ببعض الصور في عدة قصائد، من قبيل هذا المقطع من قصيدة "تيرغي" (ص.11):

οΕΕοι Ͻο οοΚΚ loOο Ͻο οοΚΚ loOο οο οοΚΚ loOο οο οοΚΚ loOο ، وهي تحيل على مقطع من قصيدة (أكتاي، ص: 69) في ديوان "تيميتار":

†οEΘο l§ +Xο ο.CEEο

Co ο Oο loOο +ΞIIIοο

ولا يغيب طيف أزيكو عن ديوان "تالاليت" أيضا حيث نقرأ في قصيدة ذات نبرة احتجاجية ساخرة بعنوان "تاملدا إيوكضن" (ص:28) ما يلي:

Κⁱⁱξ ο ΞHOOΞCI

Xο† ΞO§CοloΞϽI

οΛ §O †οZZOοC Ξ §ЖοϽΚ§

οΛ §O ††OIIIοC Ξ C††§O

في ديوان "تيلمي ن واضو" نرصد تأثير أزيكو بشكل جلي في قصيدة "أراو"، (ص.63)، وذلك من خلال بعض الصور، والمعجم الذي لا يخفى على من استأنس بشعر أزيكو (بضيق مجال عرضه هنا).

أما ديوان "إيكلان ن مگو" فيبدأ فيه تأثير أزيكو منذ عتباته بدءا بالعنوان حيث لفظة "مگو" التي يعتبر أزيكو أول من وظفها في نص شعري (قصيدة "تيضاف"، ص: 76 من ديوان تيميتار) بمعنى الائتلاف، ومنه استمدها أفولاي لأول مرة ليوظفها بشحنة دلالية جديدة مجردة، كما يطل أزيكو أيضا من خلال الإهداء إلى روحه، وعلى مستوى التراكيب والصياغات ينبجس طيف أزيكو من بين ثنايا بعض القصائد كما هو شأن النص الحامل للرقم 23 (ص: 32) من الديوان حيث نقرأ:

λλΞΗ §O ΛοOΞ CoΛ οΚΚοΗ Ξ §ΗοOοο

§OΞΗ οϽ† ΛοO CΛΞI ΞHοOοI οO οIIIοI

وهذا المقطع وحده يذكر بمقطع ++ΞIΞΗ CΛΞI §O ΛοOΞ CoΛ οΚ ο CΛΞI ++ΞIΞΗ من قصيدة "تاغوفي"، ص: 131 من ديوان "تيميتار".

إن شعر أزيكو هو في هذه التجربة نص مؤسس، هو المركز والأفق، ولا غرو، فقد كان أزيكو ولا يزال بالنسبة لجيل المثقفين الأمازيغيين الشباب الرمز والمثال في تجربته النضالية الموسومة بالاعتقال، وكانت دواوينه بنفحتها الحداثية المتميزة الملهم لغالبية التجارب الشعرية سواء منها ما نشر في شكل دواوين أو ما هو مبعوث عبر الجرائد والدوريات الأمازيغية، وقد ساهم كثيرا في عمق هذا التأثير سعة انتشار شعر أزيكو بفضل تلحينها وغناء كثير منها من قبل فنان الشباب الأمازيغي عموري مبارك، بينما نستطيع تأكيد أن ما سميت به بالمدرسة الكلاسيكية، التي كان المستاوي رائدها، لم تترك أثرا واضحا على هذه التجربة الجديدة بأكادير بقدر ما أثرت فيها مدرسة أزيكو، وإيد بلقاسم بقدر أدنى.

الصور واللغة بين الخاص والمشارك

تتراوح لغة هذه الفئة من الشعراء الشباب، وصورهم الشعرية بين المستوى العام المشترك والمستوى الخاص المجازي، فهي في المستوى الأول تكتسي طابعا تقريريا وخطابيا أقرب إلى لغة البيانات والشعارات، ويتحول فيها الشاعر من مبدع إلى مناضل، أو يصبح شعره تقليديا بصور وعبارات مستمدة من البيئة الريفية لا تختلف كثيرا عن اللغة اليومية إلا على مستوى الصفاء اللغوي وتقادي الدخيل، وفيها يتحول الشاعر من لاهت وراء التحديث إلى مرسخ للتقليد الكلاسيكي أو منتج لنثر يتلبس قسرا زي الشعر، ونجد هذا النوع من اللغة المشتركة في عدة نصوص من دواوين متعددة كـ(تيلمي ن واضو)¹⁰ و(أيلال ن إيمان) و(أورقان).

غير أن بعض نصوص هذه الدواوين قد نجحت في إقامة توازن بين بلاغة الصورة وعمق الفكرة لترتقي بالتجربة، وتسمو بصورها إلى المستوى الاستعاري المجازي الخاص، ويمكن التمثيل لذلك بكثير من نصوص أمكروود في ديوانيه، من قبيل هذا المقطع من نص رائع حول تجربة وجدانية غرامية بعنوان (تاغوفي، ص: 43) من ديوان أوكزيرن:

ⵍⵔⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ
 ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ
 ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ
 ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ
 ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ

ومن نماذج هذه الصور الاستعارية أيضا، مقطع من قصيدة (تيركين صمّيين، ص: 26) في ديوان ساؤل س إيغد:

ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ
 ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ
 ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ
 ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ

بينما اختارت صور بعض النصوص الاتشاح بعباءة الغموض والانفلات الدلالي، لتتطلب من قرائها حشد ترسانة من الآيات التأويل والتحليل. وهذا النوع من الصور، يحضر بكثافة في ديوان إيكلان ن مكو، وتالاليت وأوراوان أومط¹¹.

¹⁰ قصيدة تيغوضيويين ن تودرت (ص: 18) في ديوان تيلمي ن واضو على سبيل المثال.
¹¹ يمكن التمثيل له بالمقطع التالي من النص (رقم 31، ص: 41) من ديوان "إيكلان ن مكو":

ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ
 ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ
 ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ
 ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ
 ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ ⵉⵏⵏⵓⵏ

إن نصوص هذه التجربة الشبابية تتأرجح إذن بين التقريرية التي تجعلها مجرد قناة لنقل خطاب الحركة الثقافية الأمازيغية، وبين تجربة مهجوسة فعلا بهم إبداعى جمالى، وليست مسكونة فقط بالقضية والانشغالات النضالية، ذلك أن هذه الفئة من الشباب تعيش تجاذبا بين الشاعر القابع في أعماقها، والمناضل الذي لا يكف يوقظ فيها مشاعر الغبن والاضطهاد الثقافي واللغوي، ويذكرها بكونها تكتب بلغة الهامس المقصي، بمعنى آخر إن هؤلاء الكتاب الشباب يتقاطبون بين اعتبار الشعر مجرد أداة لخدمة غاية هي القضية، واعتبار الشعر نفسه قضية إبداعية وغاية جمالية.

حضور البعد الفكري

ويتمثل هذا البعد في طرح قضايا وإثارة أسئلة فكرية ووجودية في بعض الدواوين، وفي اكتساء كثير من النصوص للطابع التأملي الفلسفي، مثلما نجد في قصيدة أمسواتگام (المفكر) ، (ديوان أكاد ن تيدت، ص. 39) ، وقصيدة "ساغد تازيت نك"، (ديوان تالاليت ص: 23) حيث استلهم الفكر الروحاني لبودا والفلسفات الشرقية، إضافة إلى توظيف أسماء وشخصيات ذات بعد فكري وفلسفي مثل ماركس في نص "كو أورتي إيلا أوزو نس"، ص: 54، حيث نقرأ:

oCoxzY zXHz + CoOKO

oO oH. | %ΛOoOI +%Xlo

أما ديوان "واكرار" فتخلله كثير من الومضات التي يراد منها إثبات، ليس فقط، أن الأمازيغية تكتب، كما كان هاجس الرعيل الأول ممن كتبوا أشعارهم بدءا من المستاوي، بل إنها لغة تستطيع التعبير عن أفكار مجردة، وأنها ثقافة ذات بعد كوني تستطيع أن تستفيد من كبريات الأفكار الفلسفية وتتلاقح معها ، لذا نجد في ديوان "تينيتين" أقوالا لشعراء عالميين وإشارات وإحالات على مفكري الحداثة الغربية ذيلت بها النصوص ووظفت بين ثنايا القصائد، مثل نيتشه وميشيل فوكو و Paul Eluard و Chesterton، كما نجد قصائد ذات نفحة فلسفية تحضر فيها أفكار نيتشه حول الحقيقة وكتابات فوكو حول الحقيقة والسلطة وتاريخ الجنون، بنفس الديوان من قبيل قصيدة "تيجرسي ن تقيبي"¹² ، ص: 25، حيث نقرأ:

HOzΛzOzR IZ+C

o Θ +o.oz zHHz

zVZ. | R zΛ %H

o | XzO +XE+

oO .oL.oo

وفي ذات القصيدة يربط الشاعر بين أزيكو وفوكو، وهو ما يكشف عن حافز كتابة النص لديه، أي الربط بين الشعر والفكر الأمازيغيين، وأزيكو أفضل من يجسدهما، والفكر العالمي، وفي الآن ذاته إضفاء بعض التجريدية على النصوص باستثمار الخلفية المعرفية للشاعر التي تتم عن اطلاع على منتجات الثقافة والآداب والفكر العالمي، وهي تعبير لأواع عن الرغبة في إثبات الذات على وجهين، التمييز عن الشعراء التقليديين والكلاسيكيين الأمازيغيين الذين توسم ثقافتهم بالشعبية، وإعلان الانتماء بطريقة غير مباشرة إلى ثقافة عالمية لم يعد مقبولا وصمها بالشعبية والفولكلور ما دامت تروج أفكارا هي من منتجات ليس فقط الحداثة بل ما بعد الحداثة (فوكو)، وتأكيد الذات أمام الآخر الذي يهتم

¹² نقرأ في نفس القصيدة في مقطع آخر إحالة إلى كتب ميشيل فوكو عن تاريخ الحقيقة وأركيولوجيا المعرفة والجنون:

+zΛ+ +HHz o %zOz

oHHz zHHz o %zOz

oHHz zHHz o %zOz

بعض الملامح العامة للتجربة الشعرية الشبابية الأمازيغية الحديثة بسوس

الأمازيغية بالقصور عن التجريد والتخييل الواسع سواء من المتعصبين المناوئين للأمازيغية أو المستمزغين الفرنسيين أمثال لاووست وهنري باسي.

استثمار بعض عناصر الثقافة الأمازيغية (البعد الأسطوري نموذجاً)

من الملاحظ عموماً تقلص حضور هذه العناصر بشكل يجعلها تتخرط في دائرة أوسع للغة وصور كونية تتأى عن الخصوصيات اللغوية الأمازيغية في التركيب والكتابات والتوريث، لكن تقلصها لا يعني غيابها، إذ تحضر في شكل مسكوكات لفظية وأقوال مأثورة لا تستوعى إلا بالإحالة إلى التراث الثقافي الشفوي الأمازيغي¹³، أو في شكل إحالات مباشرة على بعض الرموز الشعرية التراثية خصوصاً سيدي حمّو الطالب، إما بالتلميح إليها أو الاقتباس الصريح لبعض الأبيات المتداولة على لسان العامة والمنسوبة إليه كما نسجل في دواوين "إيمارن ن تافوكت"¹⁴ (قصيدة سيدي حمّو الطالب، ص: 18) و"أوراو ن أومطاً" (قصيدة تاغوييت، ص: 53)، و"تالاليت" (تازنومت تافالكابت، ص: 47).

ويراد من هذه المسكوكات والعبارات التراثية التأصيل للكتابة الأمازيغية في تربتها الثقافية كنوع من التعويض عما يشبه القطيعة التي يبدو كما لو أن هذه الدواوين قد أسستها مع مهادها الانتروبولوجي الثقافي، غير أنه وجب التنويه إلى أن الشعراء الشباب قد وجدوا في الأسطورة مصدراً خصباً للإلهام، وأداة لتأصيل شعرهم، وأسلوباً لاستثارة المخيال الجماعي والتواصل مع الذاكرة الجماعية للمتلقين، وقد أجاد المناني في استثمار أسطورة "تيسليت" و"يسلي" في ديوان "أوراو ن أومطاً" بقصيدة (تيمدوين ن أومطاً، ص: 08)، غير أن الأسطورة الأكثر تواتراً في هذه الدواوين، هي

¹³ من قبيل هذه العبارة في قصيدة (تاغلاغات ص: 43) من ديوان أنكي:

ⵎⵛⵏ ⵎⵎⵏ ⵏⵏⵏ ⵎⵎⵏ

ⵏⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ

أو توظيف صيغة طقوسية في قصيدة (أملو، ص: 22)، من نفس الديوان:

ⵎⵛⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ

ⵎⵛⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ

ⵎⵛⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ

ⵎⵛⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ

ومنها في ديوان "أيلال ن إيمان" توظيف المثل السائر مباشرة في قصيدة (تامكرا، ص: 36)، إذ يقول الشاعر:

ⵎⵛⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ

ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ

ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ

وفي ديوان "تيلمي ن واضو" الكثير من هذه العبارات المسكوكة من قبيل ⵎⵛⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ في قصيدة

وار إيخف (ص: 19)، أو ⵎⵛⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ (وهو عنوان لإحدى القصائد، ص: 20)، و ⵎⵛⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ

ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ (ص: 21)، و ⵎⵛⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ في قصيدة (ار الأغ، ص: 25)

¹⁴ يتسم ديوان "إيمارن ن تافوكت" بالتوظيف الكثيف للتراث من قبيل استنحاء الرموز والأشكال والصبغ الحكائي

من قبيل استخدام الشاعر لبعض بنيات اللغوية المستعارة من الحكاية الشعبية الأمازيغية بسوس في العبارات

الافتتاحية للحكي خصوصاً في النص ذي الطابع السرد "إيمنتري د أوكلويد"، ص: 13، حيث نقرأ ما يلي:

ⵎⵛⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ

ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ

ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ

ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ

بل نُستلهم في هذا الديوان حتى المضامين التقليدية من قبيل التوسل بالأولياء أو الفقهاء مما يجعله، وهو في حمأة البحث عن التجديد، ينكفي أحياناً إلى أغوار التقليد.

بيبلوغرافيا:

دراسات:

عصيد، أحمد. (1992)، *هاجس التحديث في النص الشعري الأمازيغي الحديث*، مجلة آفاق عدد 1.

Bounfour, A. (1999), *Introduction à la littérature berbère, 1, La poésie*, Paris, Peeters.

دواوين شعرية:

مستاوي، محمد. (1976)، *ايسكراف*، دار الكتاب، الدار البيضاء.

مستاوي، محمد. (1979)، *تاضاصا د ايمطاون*، دار الكتاب، الدار البيضاء.

مستاوي، محمد. (1988)، *أسايس*، المعارف الجديدة، الرباط.

مستاوي، محمد. (1998)، *تاضانگيوين*، مطبعة فصالة، المحمدية.

مستاوي، محمد. (2009)، *مازا تقيت*، IDGL، الرباط.

أخياط، ابراهيم. (1989)، *تايرت*، المعارف الجديدة، الرباط.

بلوش، عبد الرحمان. (1996)، *أوال ن- وار اوال*، سمونا للطباعة والنشر، الرباط.

الحسين، رشيد. (1997)، *تلا ايتماس*، منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، مطبعة الريشة، الرباط.

الجهادي، الحسين. (1997)، *تيماتارين*، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء.

أويلا، ابراهيم. (1997)، *أيناس، تاموديت ن- أوسايس*، منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، مطبعة أمبريال، الرباط.

ناصر، عبد السلام. (2008)، *أسونفو غ أوسافو*، مطبعة ماريو، الدار البيضاء.

ناصر، عبد السلام. (2009)، *أز أولاون*، المعارف الجديدة، الرباط.

إيدبلقاسم، حسن. (1986)، *تاسليت أونزار*، المعارف الجديدة، الرباط.

إيدبلقاسم، حسن. (1991)، *أسقسي*، المعارف الجديدة، الرباط.

صدقي أزايكو، علي. (1988)، *تيميتار*، عكاظ، الرباط.

صدقي أزايكو، علي. (1995)، *إيزمولن*، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

Akil, B. (2002), *tilmi n wadû*, Ed Bouregreg, Rabat, 64 p.

Elmannani, A. (2003), *sawl s ighd*, Ed Elmottaki printer, Mohammedia.

Elmannani, A. (2008), *uraw n umTTa*, Ed Dar Alharf, 58 p.

Ayt Abayd, L. (2004), *angi*, Ed Anti Atlas, Agadir, 45 p.

Ouagrar, M. (2004), *tinitin*, IRCAM, Rabat, 88 p.

Oudmin, M. (2005), *urfan*, Ed Imperial, Rabat, 65 p.

- Amgroud, T. (2008), *agad n tidt*, Ed AL Aqlam, Agadir, 60 p.
- Amgroud, T. (2009), *ugwzirn*, Ed Sidi Moumen, Casablanca, 118 p.
- Abulqasm, A. (2007), *iklan n mggu*, Ed IRCAM, Rabat, 55 p.
- Laaguir, H. (2007), *talalit*, Ed Ed AL Aqlam, Agadir , 68 p.
- Arejda, M. (2009), *aylal n iman*, Ed Sidi Moumen, Casablanca, 121 p.
- Blilid, A. (2009), *imakern n tafukt*, Ed Beaulieu, Casablanca, 68 p.

متنوعات

رقصة أحيديوس : بين المحلية و دينامية التحول

فاطمة بوخريص
المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

Exécutée au Maroc central, la danse d'ahidous compte parmi les expressions chorégraphiques illustres du Maroc. Avec l'évolution de la société, elle est en phase de mutation d'une danse collective traditionnelle, transmise de génération en génération et remplissant diverses fonctions dans la communauté qui en est la productrice, à une danse spectacle présentée par des professionnels en dehors du terroir où elle a évolué naturellement.

ترومُ هذه الدراسة إلقاء نظرة عامة على رقصة أحيديوس المتداولة في المنطقة التي تُعرف اصطلاحاً بالمغرب الأوسط (تقديدا لاستعمال مصطلح "الأطلس المتوسط" الذي يحدّ من الامتداد الجغرافي للفضاء المعني بالأمر، أي Maroc central)، ونعني به المجال اللغوي الواسع لتمازيغت كأحد الفروع الثلاثة للغة الأمازيغية بالمغرب. والقصدُ هو تبيان سيرورة التحول التي تعرفها رقصة أحيديوس، بانقلابها من وضع الرقصة التقليدية الممارسة في مرتعها الأصلي، حيث تُتداول من جيل إلى جيل عبر التملك التلقائي في بوتقة البيئة الثقافية المحلية، مؤدية وظائف عدّة داخل المجموعة المنتجة لها، إلى وضع الرقصة المعروضة في فضاء فرجوي بأداء احترافيّ وبتقوس محدثة.

1. الرقص الجماعي الأمازيغي

للرقص عامة أهمية ثقافية وفنية وترفيهية بالنسبة لسائر المجموعات البشرية. فاستعمال المهارات الفنية للجسد من الأنشطة والممارسات الفطرية والتلقائية لدى الإنسان منذ ولادته، حيث يطلق المولود أو الطفل، دون أيّ تعلّم مسبق للرقص أو للموسيقى، العنان لجسده ولأطرافه في حركات متناسقة أحيانا بمجرد سماع إيقاع أو موسيقى تثير انفعالاته. ومن ثمّ بات من المسلّم به أن هاته الحركات التلقائية من الأنشطة الفطرية للإنسان مثلها مثل ملكة اللغة. ويبقى أن فطريتها تتطوّر وتُصقل وتنبلور بالتعلّم والممارسة في بيئة قد تُسعف في تملك أعراف وتقوس وقواعد رقصة معينة داخل الوسط الثقافي والاجتماعي الذي يتحرّك فيه الإنسان ويترعرع.

والرقصة، كجنس فنيّ، وكنوع متميّز بخصائصه الجوهرية والشكلية، من المعالم والمؤثرات التي يمكن أن يقوم عليها تصنيف ثقافيّ أو مجموعة بشرية وتُمكن من التعرف على انتمائها الجغرافي واللغوي والثقافيّ. من ذلك، على وجه المثال، أنه بمجرد مشاهدة/حيوس، يتبادر إلى الذهن فضاء إمازيغن أو "شلوح الأطلس"، حسب الشائع من التسميات؛ ويُربط/حواش تلقائيا بأهل سوس (إشليحين أو سواسة) ولو أن انتماءه الجغرافي أوسع من ذلك؛ ويُحيل رقصة الركادة مباشرة على مغاربة المنطقة الشرقية (لوجادا، ساكنة وجدة)؛ كما تربط/هيت بأهالي بني حسن؛ ورقصة/حصادة بمنطقة تادلا وخريبكة؛ ورقصة/كدرّة بالمجال الصحراوي، علما بأن التسميات الشائعة في غالبها تعميمية، وليست دائما في تطابق تام مع التفريعات السوسيلغوية والسوسيوثقافية بالمغرب. والحاصل من كلّ هذا أن الرقصة في حد ذاتها واجهة ظاهرة للثقافة المحلية التي تنتمي إليها والتي أنتجتها وتُمارسها.

ولا جدال في أن للرقص الجماعي عامة أهمية فنية وثقافية قصوى لدى مختلف المجموعات الثقافية، ومن ثمّ لدى المغاربة الناطقين بالأمازيغية على وجه أخصّ. وذلك ما نستشقه من مقولة أحد أعلام البحث في الأدب الأمازيغي، هنري باسيه (1920، ص. 195): "ليس ثمة لدى برابرة المغرب من ترفيه يلقى أوج التقوى وأشمله وأهمه غير الرقصات الغنائية أو السهرات الغنائية. وهي وإن كانت لها بعض الاختلافات من منطقة إلى أخرى، تبقى ميزتها الجوهرية في تماثلها وتوحدها".

وهكذا يُبرز باسيه إحدى المميّزات الأساسية لرقصات إيمازيغن، والمتمثلة في عمق وحدتها، وبالتالي طابعها المشترك وما يتفرّع عنه من الاختلافات السطحية التي يُعزى إليها تباين المتغيّرات الجهوية والمحلية للرقصة الواحدة. ذلك أن لجميع الرقصات المعروفة (أحيوس وأحواش وغيرهما) متغيّرات تتمايز ظاهرياً عن بعضها البعض. فرقصة أحيوس كما تُمارس في منطقة شمال المغرب الأوسط (تازة أو تالسينت) تختلف نسبياً عما هي عليه في الأطلس المتوسط أو في الجنوب الشرقي أو الشمال الغربي. فهناك بالطبع ثوابت، لكن مع خصوصيات متفاوتة أحياناً في تجلياتها الظاهرية التي لا يخطئها حدّس العارفين بها. ونفس الأمر ينطبق على متغيّرات رقصة أحواش وغيرها من الرقصات الجماعية المعروفة بمختلف المناطق المغربية.

ومن المؤكّد أن للتنوّع الجغرافي واللغوي الذي يميّز المغرب دور في تنوّع التعبيرات الفنية عامّة. وكذلك الأمر بالنسبة للأمازيغية، التي وإن كانت في جوهرها لغة واحدة، فما تنقله من تعابير فنية بين نفس المجموعات المتقاسمة لنفس المتغيّرة الأمازيغية يتنوّع في تلوينات متمايضة مع الحفاظ على الأسس المشترك.

وترتبط الرقصات الجماعية المعروفة عادة بالرقصات "الشعبية" بمجموعة من العناصر المتنوّعة المستمدّة من الأدب والثقافة الشفويين، من قبيل الغناء والشعر والموسيقى والحركات والطقوس والعدايات وغير ذلك مما يصدر عن الذاكرة الجماعية. ولذا فإنها تدخل في عداد الممارسات الجماعية العريقة في القدم والمنشعبة في عمقها بما تراكم من طقوس ثقافية واجتماعية. وبالنسبة للمغاربة الناطقين بالأمازيغية عامّة، فرقصاتهم كلّها جماعية، تتمثّل في أحيوس وأحواش ورقصة البندقية، وما لكل رقصة من متغيّرات وتلاوين، حيث إنها تُمارس، رقصاً وغناءً، على نحو جماعي بالضرورة، ممّا يُعرّفها أساساً بالرقصات الجماعية. وهي في ذلك مرتبطة بطقوس الاحتفال، إن عائلياً (الزفاف والإعذار والعقيقة...) أو دينياً (المولد النبوي...)، أو وطنياً، أو اجتماعياً (المواسم...)، وكذا بالأنشطة الفلاحية والقروية الفصليّة (الحصاد...). ومن ثم، فهي بمثابة تعبير جماعي عن الفرح والتضامن والمُشترَك من الآمال بمناسبة حدث ذي شأن جماعي. وفي تلك الخاصية التشاركية الجماعية يكمن سرّ وحدتها بالرغم مما يظهر على تجلياتها من تغيّرات وتنوّعات جانبية. وما اشتراكها في انتظامها الشكلي، على نحو دائرة أو نصف دائرة أو صفيّين متقابلين، إلا مؤشّر على وحدتها العميقة وأسسها المشترك.

2. رقصة أحيوس وخصوبياتها

أحيوس (وجمعه إحييس) هو الاسم الأصلي العامّ للرقص الجماعي لدى أمازيغ المغرب الأوسط. ويصطلح عليه أيضاً بـ *أورار* (اللعب). ويتعلق الأمر بمجموعة متنوّعة من الرقصات الجماعية، تنجز في غالبيتها من قبل الرجال والنساء معاً، في شكل يتغيّر حسب المناطق، إما على نحو دائريّ أو نصف دائريّ أو صفيّين متقابلين أو صف واحد. ويرأس المجموعة الراقصة مسير يعرف بـ *ون إيسورارن*، أو *بو طارت*، أو *بو وّون*، أو *رئيس*، يستعمل آلة إيقاع طارت أو *ألون* لتسيير الفرقة وضبط إيقاع الرقصة وحركاتها.

ويشمل أحيوس في مفهومه العامّ شكلين، أحدهما هو الأكبر، ويعرف بـ *أحيوس أكسوات* / *أخاثر*، والثاني هو الأصغر ويعرف بـ *أحيوس أمزيان* أو *تأحيوست*، وبين الشكلين اختلافات كمية ونوعية. فالأول، أي الأكبر، تؤدّيه مجموعة بعدد أوفر من الراقصين في شكل دائرة واسعة، أو في صفوف كبيرة العدد من النساء والرجال، حسب الجهات والمناسبات. ولهذا الصنف إيقاع بطيء يحدّد سرعة حركات أجسام الراقصين والراقصات. وغالباً ما يختصّ بالمناسبات الكبرى التي تجتمع لها القبيلة، وخاصة في فترة المواسم أو الأعياد الوطنية. أما الصنف الثاني، وهو الأصغر، فيرتبط عادة بالحفلات العائلية أو القروية، في مناسبات الزفاف أو العقيقة أو الختان. ويتميّز بإيقاعاته وحركاته المبسّطة السريعة. وعلى عكس الصنف الأكبر، فإنه لا يستلزم عدداً كبيراً من المشاركين، ولا يشترط فيهم التمكن من الرقص، إذ من الممكن ممارسته من قبل هواة وشباب، وقد يكون بذلك بمثابة مجال للنمرن والتعلّم استعداداً للمشاركة في أحيوس الأكبر الذي لا يؤدّيه عادة إلا ذوو وذوات الخبرة في مجال الرقص الجماعي.

رقصة أحيديوس : بين المحلية و دينامية التحول

وبالرغم من أن *أحيديوس*، كبيراً كان أم صغيراً، يؤدّى من قبل الرجال والنساء معاً، فإن الرجال وحدهم من يتولّى استعمال آلة النقر *ألون* أو *طارت*، دون النساء اللاتي يكتفين بالرقص والترديد الصوتي. ويتمّ انتقاء رئيس الفرقة دائماً ممن لهم باع في مجال التسيير والأداء والإيقاع والغناء، وبإمكانه تأمين السير السليم والموفق للرقصة حتى لا تتكسر (*إرّز* أحيديوس)، قبل نهايتها، ضماناً لاستحسان الجمهور.

ولا تمارس النسوة اللعب بالطارة إلا إذا كنّ في محفل نسوي لممارسة *تأحيديوست* (الصف الأيسر)، دون أن يكون بينهما رجال يشاركونهن بالرقص. وغالباً ما لا يكون إيقاعهن للآلة في مستوى مهارة بعض الرجال وخاصة مسيّري الرقصات. وقد جرت العادة أن الذكور وحدهم من يتمرنّ باكراً على استعمال آلة موسيقية (*كمانجا، تالعات،...*). كما أن رئاسة الرقص لا تُسند أبداً لامرأة، لكون العزف حصراً على الرجال.

وعلى عكس رقصات أحواش التي قد تستعمل فيها آلة أخرى إلى جانب الطارة، كالطبل أو الناي أو القراقب، فإن أحيديوس لا يعتمد سوى الدفّ (*ألون*). وقد عرف الدفّ التقليدي المتداول في *أحيديوس*، تحولاً نوعياً من حيث شكله وهيبته، إذ تم تعويض الدفّ ذي الإطار الخشبي المغلف بجلد الماعز المدبوغ، بألة إيقاع حديثة لا تؤدّي النغمة الأصلية للدفّ التقليدي.

وتُعرف الأغاني المواكبة لرقصة أحيديوس *بايزلان*¹، وهي منتقاة من الرصيد التراثي الجماعي للقبيلة أو القرية أو المجموعة. وتفتتح الرقصة بأحد المنشآت (*ايزلي*) الذي يؤدّيه في غالب الأحيان راقص أو راقصين، ممن يمتلك صوتاً مواتياً للإنشاد المنفرد. ويتكوّن *ايزلي* الافتتاح من بيتين شعريين. وبعد أدائهما المنفرد أو الثنائي، يتم ترديدهما بصوت المجموعة (كورال) على إيقاع الدفوف إلى نهاية الفقرة. وقد يتم الغناء بالتناوب بين مجموعة النساء ومجموعة الرجال، حسب نوعية أحيديوس وحسب المناسبة. ويتخلل الغناء الجماعي ترديدٌ لازمة معروفة *أوا / أوا / أوا... تسنهل* بها الأبيات المغنّاة في أحيديوس وتعمل بمثابة قالب إيقاعي للغناء. ويمكن أن تُسنهل الرقصة بإنشاد *تاملاويت*² تؤدّيها أحسن الأصوات من النساء أو الرجال.

ولما كان أحيديوس رقصة جماعية، ذات طبيعة فرجوية، فإن مفهوم المنفرج يحتاج إلى تدقيق حين يعني الرقص الجماعي وسط القرية أو القبيلة، لأن الأمر يتعلّق بمتفرجين يشكلون أحد مكونات الرقصة. ذلك أنهم يساهمون في استمرارها وإنجاحها بتشجيعهم (زغاريد النساء وطلقات البارود و*تيمواييين*)، وأحياناً بأشعارهم التي تدمج في الغناء أثناء الرقص. كما أن الرقص الجماعي في مناسبات عائلية مجالٌ لإشراك جميع الحاضرين والحاضرات لتنشيط الحفل والمشاركة ولو رمزياً في *تأحيديوست*، ولا يُستحسن التملّص من هذه المشاركة والاستعلاء عليها لأن ذلك من قبيل عدم العناية بواجب التضامن مع العائلة المنظمة للحفل. وهذه بعض الأبيات من *ايزلان* في الموضوع:

(1) إيس لا يوبنوخ صوّرًا وينا وتئين صوّرًا³ ؟

"هل أنا بصدد بناء جدار، يا من هم حولي؟"

¹ *ايزلان* (مفرده *ايزلي*) في المفهوم العام، مجموع الأشعار المغنّاة من قبيل مجموعة صوتية تعرف بالشيوخ أو الشبخات، بمصاحبة العزف على آلات موسيقية كالبندير (الدفّ) ولوتار وكمانجا (الكمان). ويتعلّق الأمر هنا بالأشعار المغنّاة (*ايزلان*) أثناء أداء رقصة أحيديوس (انظر فاطمة بوخريص، 1992).

² *تاملاويت* (ج. *تيمواييين*) : منشودة صوتية، على نحو موال، تؤدّى دون مصاحبة موسيقية من قبل شخص (امرأة أو رجل)، يتوفر على حجرة متميّزة بقوة الصوت وحسن الإنشاد. وقد تكون استهلالاً لرقصة *أحيديوس*، أو لازمة تأتي بين وصلة راقصة وأخرى. ويمكن أن يرتجلها أحد المنفرجين للتعبير عن استحسانه أداء الراقصين والتنويه به. وهذا الصنف هو الأكثر تفضيلاً لدى أمازيغ المغرب الأوسط الذي يميّز به. كما أن *تاملاويت* خارج سياق *أحيديوس* متداولة كإنشاد فردي. ومن حيث أصلها اللغوي فمفردة *تاملاويت* مشتقة من *أوا* المعبر عن النداء والاستعطاف والمنجاة والدعوة إلى الحب. كما أنها تصاحب مواكب الفرسان أثناء الحرب أو الفروسية.

³ . يعبر عن الصوائت الثلاثة للأمازيغية كالاتي : ا = الفتححة؛ و = الضمة أو الرفع؛ ي = الكسر. مثال : احيديوس. علامة " " تفيد التضعيف، والنقطة تحت الحرف (ر) تفيد التثقيب.

(2) ايمانو ها يمانو، هانّ أحيديوس ايينا

ايمانو ها يمانو، ماني تلا تاكّاماتّ

"أمّاه، هاهو ذا أحيديوس قد تشكّل،

أمّاه، أين الإخوة، أين الأهل؟"

(3) حرّم دأ تاكّاماتّ ايض اد اكم ريخ،

ايس لان ايعداون ديكّي طسّان؟

"تهبّي أيتها الأخوة، أنا في حاجة إليك،

فأعدائي يتربصون بي لإهانتني"

وعلى إثر مثل هذا النداء الحميميّ، يبادر جميع من له القدرة للانضمام إلى حلقة الرقص أو صقه، وقد يُطلب الإسهام في الرقص حتّى من غريب عن هذا الفنّ تعبيرا عن انتمائه إلى المجموعة.

3. تحولات أحيديوس: من طقوس المرتع إلى العرض على الخشبة

على غرار إنتاجات الثقافة الشفهية المتناقلة عبر الأجيال، فإن لرقصة أحيديوس، فضلا عن وظيفتها الترفيهية الاحتفالية، وظائف أخرى تتمثل أولا، كما أسلفنا، في طابعها الاجتماعي الذي يجعل منها تقليدا وممارسة تؤمّن التضامن والتلاحم والتعبير الثقافي عن الانتماء إلى المجموعة الثقافية المحلية، قرية كانت أم قبيلة أم أسرة. كما أن لها وظيفة تواصلية ووظيفة جمالية وإبداعية، حيث إن ما يُنشَد خلالها من أغان نابغ من انشغالات وهموم وأفراح المجموعة وتعبير عن خصوصياتها الاجتماعية والثقافية. فضلا عن ذلك، فإن أحيديوس فنّ من فنون الجماعة له مقوماته وأصوله وطقوسه وأعرافه تميّزه كفنّ قائم بذاته إلى جانب مكوّات الفن المغربي الأمازيغي. وأحيديوس في مرتعه الأصلي، علاوة عن كونه فنا قائما بذاته، ومناسبة للإبداع الجماعي والمحاورات الشعرية، فهو تعبير جماعي عن قيم القبيلة والمجموعة المنتجة له.

غير أنه بانغراسه في تربة موطنه الواسع، أي المجتمع المغربي، لم يخرج أحيديوس عن نطاق التأثيرات التي أدّت إلى ما عرفه هذا المجتمع من تغيّرات وما طاله من تحولات على مختلف الأصعدة. ذلك أن فن أحيديوس لم يعد اليوم مقتصرًا على ممارسته في الفضاء المحدود للقرية أو القبيلة، أي مرتعه الأصلي والمحلي. فمنذ العقد الأخير، لم تنحصر ممارسة الرقصات الجماعية التقليدية على الاحتفاء بالمناسبات المحلية، فقد برزت إلى الوجود فرقٌ احترافية بعضها تجاوز حدود المحلية إلى أبعاد وطنية أوسع. وأصبحت هذه الفرق تجوب مختلف أصقاع الوطن ومختلف أرجاء المعمور للمشاركة في تظاهرات فنية إلى جانب فرق أخرى تقدّم عروضاً فنية وغنائية متنوّعة، وفق طقوس جديدة ذات طابع احترافي مختلف عن حيثيات التنظيم التقليدي، استجابة لما يقتضيه التقليد المحدث لتنظيم السهرات والمهرجانات الوطنية والدولية. وقد تنامت وتكاثرت التشكيلات الفنية للرقصات الجماعية من أحواش وأحيديوس وغيرها، إلى أن أصبحت هناك مهرجانات⁴ متخصصة في هذا الفنّ أو ذلك. وقد ساعد هذا التحول الفرق التقليدية على الاندماج في أنماط استعراضية جديدة بفعل التواصل مع بيئات أخرى ونماذج فنية غير المألوف من الصنف المحلي المحدود. كما مكّن ذلك الانفتاح الفرّق من التجاوب مع ثقافات أخرى غير الثقافة القروية وبلغات غير اللغة المحلية، مما أسعف تدريجيًا في مهنة الرقصات التقليدية وإدماجها في منطلق الحدائث الذي فرضته تطوّرات المجتمع.

4 على سبيل المثال مهرجان احيديوس الذي يقام سنويا بمدينة عين اللوح (الواقعة قرب مدينة أزرو بلاطلس المتوسط)، والذي عرف نسخته العاشرة في 2010.

ولهذه الظروف مجتمعة دور حاسم في التحول الجذري الذي عرفته الرقصات الجماعية، حيث انتقلت إلى فضاء العرض الفرجوي المنظم وفق أعراف وأساليب لم تكن تعرفها طبيعة الرقصة التقليدية بطقوسها المحدودة. وعلى هذا النحو الجديد، أصبحت الرقصة مادة من مواد برنامج محدد يخضع لإكراهات زمنية ومجالية وتقنية لا يتحكم فيها رئيس الفرقة كما كان عليه وسط قبيلته أو قريته، بل يخضع العرض إلى تعليمات مخرج السهرة أو المهرجان والقائم على التنظيم، على غرار سائر العروض المسرحية والغنائية وغيرها. ويتجلى التحول أولاً في الشكل والتنظيم، حيث يلتزم العارضون بطقوس جديدة، من قبيل تحية الجمهور ومراعاة تعاليم الإخراج في دخول الخشبة والانصراف منها، والالتزام بالتوقيت المحدد للفرقة، بعد أن كانت الرقصة في مرتعها غير مقيدة بزمن أو توقيت، حيث يمكن استمرار الرقص طيلة ليلة بأكملها. كما يتم تحديد مادتها الغنائية في الموضوع والتوقيت، وفق اتفاق تعاقدي مسبق مع الهيئة المنظمة للحفل. وبموازاة مع ذلك، أصبح للعرض الراقص جمهور آخر غير جمهور القرية أو القبيلة أو مدعويهم، جمهور بالمعنى الحديث، جمهور الفرقة واستهلاك مواد برنامج معلن عنه مسبقاً، داخل قاعة عرض أو مسرح أو في فضاء استعراض مجهز على نحو يختلف عن مرقص القرية أو ساحتها المألوفة.

وهكذا، لم تعد رقصة أحيديوس بطقوسها الجديدة تعبيراً تلقائياً عن ممارسة احتفالية جماعية داخل الوسط القروي أو القبلي، بقدر ما أصبحت كغيرها من الفنون الأخرى، مادة للعرض، تقدم للاستهلاك الترفيهي المعد لجمهور واد على الحفل بالمقابل أو بالمجان، دون أن يكون بينه وبين الراقصين معرفة قبيلية أو علاقة اجتماعية كما كان عليه الحال داخل القرية أو القبيلة.

كما تتخلت تقنيات الاستعراض الاحترافية في تنظيم الرقصة وتقديمها ومراحل إنجازها. وشمل هذا التدخل كلاً من الزي (لكل فرقة زيتها ولونه الموحد)، والهيئة فوق الخشبة وتموقع الراقصين والرقصات وانتظامهم على الخشبة أو منصة العرض، وضبط الحركات التي لم تعد تقليدية بقدر ما أصبحت ذات تلاوين فنية وإبداعية قد لا تكون أصلية. وأدت هذه التدخلات أحياناً إلى الاستغناء عن بعض مكونات الرقصة التي لا تتلاءم والطقوس الجديدة للعرض. ومن نتائج ذلك أن الاتجاه بدأ يسير تدريجياً نحو تنميط رقصات أحيديوس وفق أنموذج موحد، من قبيل النموذج الذي فرض نفسه على يد المايسترو موحى أولحسين أشيبان الشهير الذي أصبح مدرسة قائمة بذاتها في هذا المجال، بحركاته الفنية وإبداعاته التي كانت في أصلها ارتجالية تحت الطلب في بدايات تنظيم أول مهرجان للفنون الشعبية في ستينيات القرن الماضي. ونتيجة هذا التحول بدأت تنمحي لدى جيل الفرق الاحترافية خصوصيات الرقص كما هي في أصلها المحلي، ولم تحتفظ بخصائصها وتميزها سوى الفرق التي لم تدخل بعد مجال الاحترافية والاستعراضية في المهرجانات والتظاهرات الوطنية.

ولا بد هنا من الوقوف على دور المهرجانات المتنامية في السنين الأخيرة، حيث إن لها الفضل في إكفاء النهوض بهذه الفنون التقليدية والتعريف بها وإخراجها من حدودها القبلية الضيقة وإبرازها على الصعيد الوطني والجهوي والدولي، وقد ساعدها في ذلك تطور المواكبة الإعلامية وتكنولوجيات التسجيل والترويج التجاري بواسطة الأقراص وغيرها. كما أن للمجتمع المدني المتمثل في الجمعيات المتخصصة في الفنون التقليدية دوراً أساسياً في التوعية بأهمية هذا الموروث الفني والحفاظ عليه وتطويره، إلى جانب احتضان بعض المؤسسات الوطنية الذي لعب دوراً كذلك في هذه النهضة الفنية.

غير أنه إلى جانب ما يحمله هذا التحول من إيجابيات، ولو على مستوى انتظام الفرق في جمعيات وبروز وعي الفنان التقليدي بحقوقه، وغير ذلك من المكتسبات، يبقى السؤال مطروحاً بشأن كيفية التوفيق بين الحدائث التي فرضها التحول المجتمعي، وبين الحفاظ على المقومات الأصلية لفن أحيديوس، وخاصة ما يتعلق بجانبه الإبداعي، سواء من حيث الأشعار أو الحركات أو الموسيقى والإيقاع، حيث فقدت هذه العناصر بعض سماتها الأصلية بانتقال الرقصة من المرتع إلى الخشبة.

ويقتضي الأمر لا محالة وضع استراتيجية وطنية شاملة للحفاظ على أصالة مختلف الفنون الاستعراضية، وجعلها تواكب التحديث المحمود دون أن تسقط في التتميط التهجيني الذي يقلص من خصوصياتها الفنية ومن مقومات غناها وتنوعها، بحيث لا تكون هناك قطعة سلبية بين الأصالة والتقليد وبين العصرية والتحديث. ومن الممكن استثمار هذا التوفيق في مشروع فني يروم تطوير كوريفرافيا قائمة على أصالة الرقص الجماعي وعلى إمكانيات العلوم الموسيقية والاستعراضية

الحديثة، كما هو الحال بالنسبة لتطوير بعض الفنون الشعبية في العالم (الصين، روسيا...). وهذه إشارة واضحة لدور المعاهد الموسيقية الوطنية التي عليها التفكير في إدماج الفنون الأمازيغية، ومنها الرقصات الجماعية، في برامجها التكوينية. ومن شأن هذه الاستراتيجية الشاملة أن تجيب على ما يُطرح من تساؤل حول ديمومة هذه الرقصات الجماعية واستمرارها وتناقلها عبر الأجيال اللاحقة في خضم تسارع ونيرة العولمة والتحديث.

مراجع

بوخريص فاطمة (1989)، "أحيدوس"، معلمة المغرب، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، ص. 195-198.

بوخريص فاطمة (1990)، "الرقص الشعبي وقيمه الثقافية: نموذج أحيدوس"، أعمال الدورة الثالثة لجمعية الجامعة الصيفية بأكادير (1-6 غشت 1988)، منشورات عكاظ، ص. 215-223.

Basset, H. (2001), *Essai sur la littérature des Berbères*, Paris, Ibis Press Awal (1^{ère} édition en 1920).

Boukhris, F. (1992), « Les izlan : de l'oralité à l'écriture », *Revue de la Faculté des lettres de Fès-Dher El Mehrez*, N° 8, Numéro spécial *Ecriture et oralité*, p. 177-183.

Boukhris, F. (1996), « Danses et chorégraphies », dans *Civilisation marocaine. Arts et cultures*, Sijelmassi, M., Khatibi, A. & El Moujahid, El. (éd), Editions Oum, Actes Sud / Sindbad, p. 234-237.

Chottin, A. (1999), *Tableau de la musique marocaine*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner (Première édition en 1940).

Jouad, H. et Lorta-Jacob, B. (1978), *La saison des fêtes dans une vallée du Haut-Atlas*, Paris, Editions du Seuil.

Peyron, M. (1993), *Isaffen ghanin (Rivières profondes). Poésies du Moyen-Atlas Marocain* traduites et annotées, Casablanca, Société marocaine d'édition WALLADA.

Peyron, M. (2004), « Langue poétique littéraire : enjeux et mutations chez les poètes du Maroc Central », in Actes du colloque international organisé par l'IRCAM (CEAELPA) sous le thème : *La littérature amazighe : oralité et écriture. Spécificités et perspectives*, Publications de l'IRCAM, Série : colloques et séminaires – N° 4, p. 191-199.

Rovsing Olsen, M. (1997), *Chants et danses de l'Atlas (Maroc)*, Cité de la musique / Actes sud.

Référence webographique

http://www.nsdance.com/index.php?option=com_content&view=article&id=3&Itemid=5&lang=fr (Regard sur les danses collectives berbères au Maroc)

الهجرة الدولية بالريف الشرقي وانعكاساتها

بوظيلاب الحسين

المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

L'émigration est un phénomène ancien dans le Rif oriental. Elle s'est d'abord orientée vers le nord-ouest du Maroc puis vers l'Algérie pendant la période coloniale. A partir des années 1960, l'émigration vers l'étranger a amorcé une nouvelle phase de son évolution. Grâce aux transferts d'argent, l'émigration a permis d'améliorer les conditions de vie de plusieurs foyers. Ce qui s'est traduit par l'accès aux commodités de la vie moderne, notamment l'eau courante, l'électricité et les équipements électroménagers. Mais l'injection massive des revenus a conduit à la monétarisation rapide des rapports sociaux et à l'altération des valeurs de solidarité et d'entraide communautaires.

تعتبر الهجرات البشرية من أهم الظواهر التي ارتبطت بالإنسان منذ ظهوره على وجه الأرض. وقد قدرت الأمم المتحدة سنة 1998 عدد الأشخاص الذين يعيشون خارج أوطانهم بـ 125 مليون شخص. لذا، تشكل ظاهرة الهجرة إحدى القضايا الكبرى التي تستوجب الدراسة والتتبع، نظرا لما تعرفه من تطورات، ولعلاقتها الوطيدة بالتنمية الشاملة بالمناطق التي تفرزها، بغض النظر عما تخلفه من مشاكل.

يصعب الإلمام بموضوع الهجرة الدولية وأسبابها وتطورها وأنواعها وانعكاساتها المختلفة في هذا المقال، ورغم ذلك سأحاول الإجابة بإيجاز على التساؤلات الآتية: ماهي أهم المراحل التي مرت منها الهجرة الدولية بالريف الشرقي؟ وماهي التطورات التي عرفتتها؟ ثم ماهي تأثيراتها على المجال والمجتمع بالريف الشرقي؟

I. الجذور التاريخية للهجرة الدولية بالريف الشرقي

لم ينخرط الريف الشرقي، عكس بعض المناطق المغربية، في مسلسل الهجرة نحو أوروبا إلا حديثا، أي ابتداء من النصف الثاني من القرن العشرين بعد توقف الهجرة نحو الجزائر. وبالرغم من هذا التأخر، فقد أصبح اليوم القطب الهجروي الأول على الصعيد الوطني.

وقد مرت الهجرة الدولية منذ انطلاقتها بفترات تاريخية متباينة تبعها لتطور الظرفية السياسية والاقتصادية للبلدان المستقبلية. وهكذا، فبعدما كانت الهجرة فردية ومؤقتة في بداية الأمر، انتقلت إلى هجرة عائلية وشبه دائمة، أو ما يمكن أن نسميه بهجرة من أجل الاستيطان.

1. التنقل نحو الريف الغربي ومنطقة سايس

تعود التنقلات الأولى للسكان المحليين خارج منطقتهم إلى بداية القرن السابع عشر، ففي هذه المرحلة شهدت عدة مناطق جبلية تحركات سكانية نحو المناطق المنخفضة والغنية. "كما تطوع الريفيون في الجيش لتحرير مدن الريف الغربي. وقد عدد المهاجرين الذين استقروا فيما بعد بـ 300 و 2000 رجل، ينتمي أغلبهم لقبيلة تمسامان وقلاعية وآيت سعيد وآيت توزيرين ومطالسة" (Bossard, 1979 : 45). وإلى جانب الانخراط في جيش الكيش، فإن المولى إسماعيل كان يأمر بترحيل سكان الريف لتعمير المناطق المحررة، وكانت الهجرة تدخل في إطار ما يسمى

بسياسة تعمير المناطق شبه الفارغة لتحقيق التوازن الديموغرافي بين مختلف جهات المغرب، أو تدخل في إطار سياسة تقليص نفوذ الريفيين من طرف السلطان.

طبعت هذه التحركات السكانية مدن الشمال المغربي بشكل عميق، فمعظم دواوير الفحص في بداية القرن 20 كانت تتوفر على ساكنة منحدره من الريف الشرقي.

تعززت هذه الحركات البشرية أكثر عقب الأزمات الاجتماعية التي حلت بالريف في هذه الفترة، حيث اتجه الناس فرادى وجماعات نحو المناطق التي كانت أيسر من الريف، خاصة مدينتي طنجة وتطوان، مما أدى إلى نشوء علاقة قوية بين الريف الشرقي والريف الغربي. فحسب دافيد هارت "فإن أكثر من 70% من سكان طنجة من أصل ريفي. وأن أكثر من 71% من هؤلاء استقروا في طنجة منذ زمن بعيد" (Bossard, 1979 : 45). ولم تقتصر الهجرة خلال هذه الفترة على مدن الشمال الغربي، بل اتجهت نحو مناطق أخرى، خاصة منطقتي سايس وزرهون اللتان لا زالت تحتضنان جالية ريفية مهمة.

إن الهجرة من الريف بصفة عامة ومن الريف الشرقي بصفة خاصة، كانت وراءها عوامل متعددة، منها ما هو اقتصادي واجتماعي وسياسي. إن النقل الديموغرافي الذي ميز هذه المنطقة منذ زمن بعيد، وما صاحبه من انتشار للأوبئة والمجاعة وقلة الموارد الاقتصادية، إضافة إلى القلاقل التي شهدتها خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، أدى بالكثير من السكان إلى الهجرة نحو مناطق أخرى (محمد أونيا، 1996 : 136). وبعد السيطرة الإسبانية على المنطقة جرد الأهالي من وسائل الإنتاج وزعزعت البنيات الاقتصادية والاجتماعية التقليدية، مما أدى إلى تهجير السكان نحو المناطق الأخرى، ونحو الجزائر.

2. الهجرة الموسمية نحو الجزائر

تعود هجرة الريفيين نحو الجزائر إلى بداية القرن التاسع عشر، حيث انتقل السكان للاشتغال في ضيعات المعمرين الفرنسيين الذين وجدوا في الريف الشرقي احتياطا هاما لليد العاملة، وساعد على ذلك ما عرفه الريف خلال هذه الفترة من توالي المجاعات. "ففي 18 نوفمبر من سنة 1852 استولى الإسبان على مركب للسلع في ملكية القلبيين، كان في اتجاه وهران، حيث يذهب عمال هذه القبيلة لكرء سواعدهم إلى المعمرين خلال فترات الحصاد". (Duveyrier, 1887 : 142). ويمكن القول إن العلاقة كانت متينة ما بين وهران ومليلية، بحيث طور الريفيون القاطنون في هذه المدينة علاقة تجارية مع وهران بعد تزايد الصراع مع إسبانيا، وكانت المراكب التي تنقل السلع بين المدينتين تستغل في نقل بعض المهاجرين نحو الجزائر.

يشير Bossard نقلا عن Basset: "بأنه في نهاية القرن التاسع عشر كانت توجد بأرزيو بالجزائر قبيلة بطيوية التي كان بها 1200 ساكن من أصل ريفي، وبالضبط من قبيلة آيت سعيد المجاورة لقبيلة تمسامان، والتي يحتمل أنها هاجرت خلال القرن الثامن عشر" (Bossard, *ibid.*:52). وفي سنة 1895 أشار مولييراس في كتابه "المغرب المجهول" إلى ما يعزز هذه الفكرة بقوله: "يمكن أن تراهم (سكان الريف) كل سنة بعمالتنا خلال موسم الحصاد أو جني الكروم، وكانت وهران تستقبل أكثر من 20.000 مهاجر، قادمين للبحث عن العمل لدى المعمرين وبحثا عن هذا المعدن الثمين النادر في الريف...". (Moulières, 1895 : 71).

اتسعت الهجرة نحو الجزائر بشكل أكثر خلال النصف الأول من القرن العشرين، خاصة عندما تم إنشاء خط بحري يربط مليلية بوهران، حيث كانت مليلية تتوفر على ميناء ضخم منذ 1892. ولم تقتصر الهجرة نحو الجزائر على مناطق الريف فقط، بل امتدت إلى باقي الجهات المغربية، ووصل عدد المغاربة الذين كانوا يذهبون للاشتغال في الجزائر إلى حوالي 80000، وبلغ عدد الريفيين الذين هاجروا عبر ميناء مليلية سنة 1908 إلى 70.000 مهاجر. وتزايدت الهجرة بحدة بعد سيطرة إسبانيا على الريف، حيث كان لتوقف هجرة الإسبان نحو الجزائر وقع كبير على سياسة الهجرة الإسبانية في منطقة نفوذها، وذلك بتوجيه نداءات إلى العمال الإسبان الذين كانوا يشتغلون في الجزائر للالتحاق بمنطقة الريف من أجل خلق مستوطنات إسبانية. كما زاد من حدة الهجرة ضعف الأجور التي كانت

تدفعها إسبانيا للسكان المحليين، "والتي كانت تتراوح ما بين 3 و5 بسيطات، في حين كانت تتراوح بالجزائر ما بين 12 و 25 فرنكا" (Milliot, 1934 : 315) .

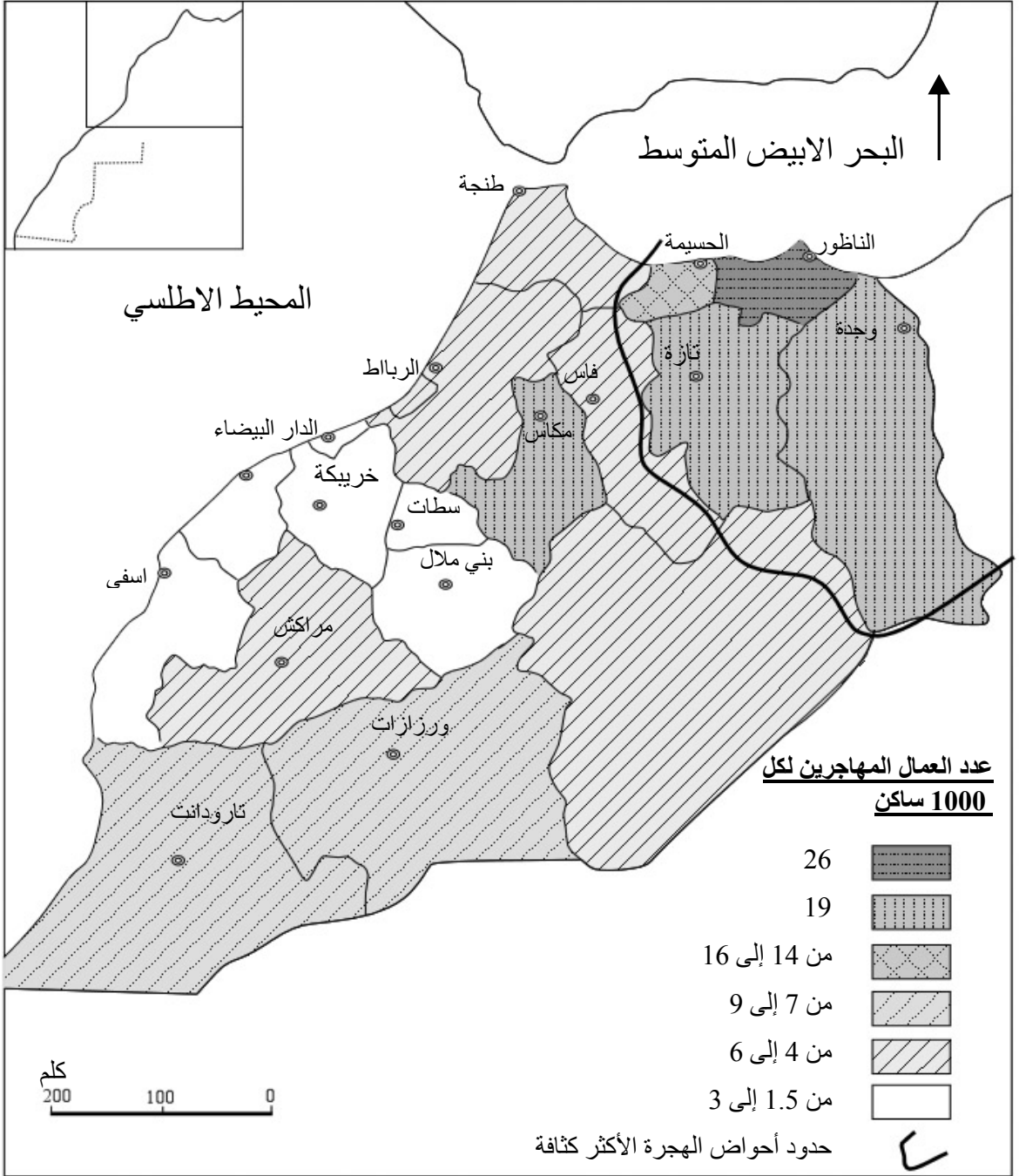
لم تساهم الهجرة نحو الجزائر في إحداث تحولات كبيرة في المجتمع الريفي، ولكنها ساهمت بشكل أو بآخر في التقليل من حدة الأزمة الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تعيشها المنطقة، نتيجة تعاقب سنوات الجفاف، كما وفرت مورداً مالياً إضافياً كان الريفيون في أمس الحاجة إليه. "وكان مبلغ الأجرة المحصل عليها يتراوح ما بين 2 و 3.50 فرنك، وكان كل مهاجر يحول إلى الريف مبلغاً يتراوح ما بين 0.50 فرنك يومياً، وهذا ما يعادل خلال هذه الفترة 14 كلغ من الشعير". (El Ouariachi, 1981 : 81). وبعد استقلال الجزائر توقفت الهجرة من الريف نحو هذا البلد، لتتجه نحو دول أوروبا الغربية ابتداء من الستينيات من القرن العشرين.

3. استمرار الهجرة بعد الاستقلال نحو دول أوروبا الغربية

إن استمرار تيار الهجرة بعد الاستقلال "لا يمكن تفسيره إلا في إطار النموذج الكلاسيكي الذي يرجع بشكل مطلق الأسباب الموضوعية للهجرة إلى الثنائية القائمة على مجال طارد ومجال جاذب (Push out / Pull up) وهذا النموذج ما هو إلا نتاج للتقسيم الدولي للعمل" (Migration société, 2002)، وهكذا فابتداءاً "من الستينيات من القرن الماضي تزايدت وتيرة الهجرة المغربية نحو أوروبا الغربية بشكل سريع وأخذت طابعاً مؤسسياً" (Belguendou, 1988 : 45) . وفي هذا الإطار سعت الدول الأوروبية إلى عقد اتفاقيات ثنائية مع المغرب، تحدد بموجبها شروط وقطاعات العمل والإقامة في هذه الدول. ومباشرة بعد ذلك عملت الدول الأوروبية على فتح مكتب لها في المغرب لاختيار العمال المرشحين للهجرة في عين المكان.

هكذا، وفي فترة وجيزة أصبحت مناطق الريف عامة والريف الشرقي خاصة من أهم الأحياء الهجرية على الصعيد الوطني، حيث وصل عدد المهاجرين من الريف سنة 1966 إلى 26800 مهاجر. وفي نهاية 1970 وبداية 1971 قدرت السلطات المحلية عدد المهاجرين من إقليم الناظور بحوالي 32000 ألف مهاجر، ينتمي معظمهم إلى الوسط القروي، "وقد ارتفع هذا العدد ما بين سنة 1971 و1973 ليصل إلى 40000 مهاجر. وكانت الهجرة خلال هذه المرحلة فردية تقتصر فقط على الذكور الذين يتراوح سنهم بين 20 و45 سنة، وحسب نتائج إحصاء 1971، وإذا ما أخذنا الفئة العمرية من 15 إلى 49 سنة، فإن كل شخص على ثلاثة كان يمارس مهنته في أوروبا". Bonnet et al., 1973 : 9). وعلى الصعيد الوطني صنف إقليم الناظور في المرتبة الأولى من حيث عدد المهاجرين بـ 26 مهاجراً لكل ألف نسمة، متبوعاً بإقليم الحسيمة بـ 19 مهاجراً لكل 1000 ن، ثم منطقة وجدة وتازة ومكناس بحوالي 18 و14% وأخيراً الجنوب والجنوب الغربي بحوالي 9% . (الخريطة رقم 1). أما اليوم، فيصعب تحديد عدد المهاجرين على المستوى المحلي، نظراً لغياب إحصائيات دقيقة وتنوع قنوات الهجرة، وانتقال الهجرة من هجرة فردية إلى هجرة عائلية تشمل جميع أفراد الأسرة، واتساع ظاهرة الهجرة السرية إضافة إلى الزيادة الطبيعية في المهجر، مما يجعل تقييم عدد المهاجرين الذين يستقرون في أوروبا أمراً صعباً.

أهم أحواض الهجرة على المستوى الوطني

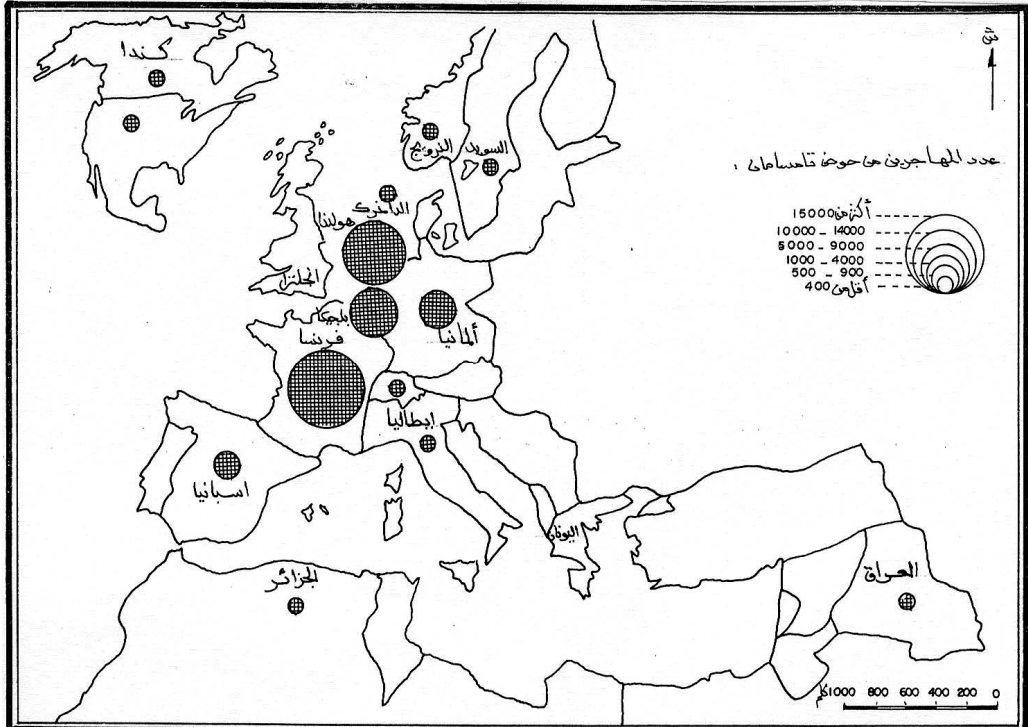


II- التوزيع الجغرافي للمهاجرين في أوروبا والعودة الدورية

1. توزيع غير متكافئ في بلدان أوروبا الغربية

بلغ عدد المهاجرين المغاربة في الخارج، حسب تقديرات وزارة الخارجية سنة 2007 حوالي ثلاثة ملايين شخصا، أي 10% من مجموع سكان المغرب، يستقر 80% منهم بدول أوروبا الغربية، و11% بالدول العربية، و4% بأمريكا، و0.17% بدول إفريقيا.

أما على مستوى الريف الشرقي، فيستنتج من الإحصاء الأخير الذي قامت به السلطات المحلية سنة 2000، وإن كان لا يعكس الحجم الحقيقي لعدد المهاجرين على المستوى المحلي، فإنه يبقى مع ذلك المصدر الوحيد لمعرفة توزيع المهاجرين المحليين في العالم، بحيث يلاحظ الاستقرار القوي للمهاجرين المحليين في دول أوروبا الغربية بنسبة 99.2% في حين لا يوجد خارج أوروبا إلا نسبة ضعيفة من المهاجرين. ويلاحظ تنوع كبير على مستوى دول الاستقرار في أوروبا، إذ تأتي فرنسا في المرتبة الأولى بحوالي 15000 مهاجرا، وهولندا في المرتبة الثانية بـ 11000 مهاجرا، ثم بلجيكا بحوالي 8000 مهاجرا، وألمانيا بحوالي 1957 مهاجرا وإسبانيا بـ 909 مهاجرا، بينما لا تضم الدول الإسكندنافية وإيطاليا إلا عددا محدودا من المهاجرين المحليين. (الخريطة رقم 2).



توزيع المهاجرين من الريف الشرقي حسب بلدان الإقامة بأوروبا سنة 2000

المصدر: معطيات عمالة إقليم الناظور سنة 2000

2. العودة الدورية: ارتباط قوي للمهاجرين بمنطقتهم الأصلية

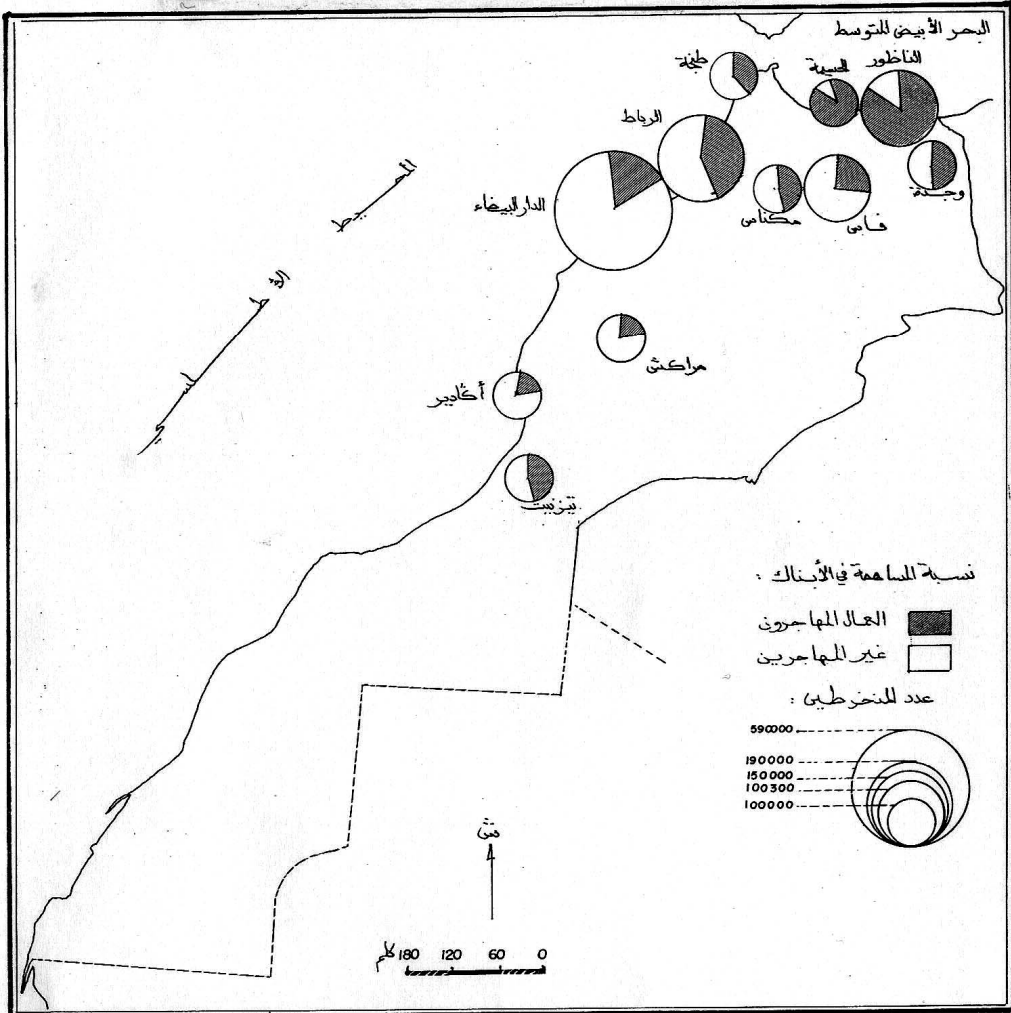
"يقصد بالعودة الدورية، عودة المهاجر إلى وطنه خلال فترات العطل أو أثناء فترات خاصة أو استثنائية، مع وجود نية الرجوع إلى المهجر لاستئناف العمل أو الاقامته". (المختار مطيع، 1994: 5). وتكتسي العودة الدورية أو السنوية أهمية خاصة لدى المسؤولين المغاربة نظرا لما يواكبها من تحويل للعملة الصعبة وإنعاش للاقتصاد الوطني عامة. لذا تسخر الدولة كل إمكانياتها خلال الفترات الصيفية وذلك بمضاعفة وسائل النقل سواء البحرية أو الجوية، وتعدّد لقاءات بين المسؤولين المغاربة والإسبان من أجل تنظيم عملية العبور في ظروف جيدة ومريحة. ويتجلى ذلك من خلال حجم العائدين سنويا إلى المغرب. ففي سنة 2006 عاد إلى المغرب ما بين 15 يونيو و5 شتنبر حوالي 820.000 ألف شخص، أي بمعدل 10.000 مهاجر و3500 سيارة كل يوم. وتبلغ هذه الأرقام ذروتها خلال الفترة الممتدة ما بين أواخر يوليوز وبداية غشت، حيث يصل عدد المهاجرين الذين يعبرون يوميا نحو المغرب ما بين 15000 و20000 مهاجرا. (Charef, 1999: 24)، مما يساهم في إنعاش الاقتصاد الوطني عن طريق العملة الصعبة التي يحولونها نحو مناطقهم الأصلية.

III. بعض المظاهر السوسيو ثقافية والمجالية : دينامية سوسيو مجالية وتغير في نمط عيش أسر المهاجرين

نستحضر عند الحديث عن هذا الجانب منظومة مجالية قصد القيام بعملية رصد لمختلف الآثار الناجمة عن ظاهرة الهجرة الدولية، ومدى مساهمتها في بلورة بنية مجالية إلى جانب عوامل أخرى. وتختلف أهمية فاعليتها حسب حجمها ومدلولها الاقتصادي والاجتماعي. فهذه الآثار غالبا ما تفرز تجليات قد تكون إرهابات لتحويلات يتطلب اكتمالها مدة ترتبط بحجم وطبيعة التحول، ثم مدى مساهمة مجمل المكونات المكان- اجتماعية والاقتصادية في التفاعل مع الوضع الجديد، باعتبار الخصائص المحلية للمجال. كما تجدر الإشارة إلى أن طبيعة هذه الانعكاسات يمكن أن تتجلى عبر شكلين متناقضين أحدهما ايجابي والأخر سلبي. لكن اللافت للنظر أن المشاكل الناجمة عن الظاهرة غالبا ما تكون متداخلة مع عوامل أخرى طبيعية واقتصادية واجتماعية يصعب قياس مدى تأثير كل منها على حدة.

1. أهمية التحويلات المالية للمهاجرين بالريف الشرقي

تشكل تحويلات المهاجرين رافدا مهما من روافد الاقتصاد الوطني، كما تعتبر المصدر الأول للعملة الصعبة في المغرب، ففي سنة 2007 بلغ حجم التحويلات النقدية للمهاجرين حوالي 50 مليار درهم، وهو ما يمثل 9 إلى 10 % من الناتج الداخلي الخام. إنها ثروة حقيقية، تشكل عاملا مهما في الحفاظ على التوازنات المالية للبلاد، وعنصرا حيويا في إنعاش الاقتصاد المحلي. وفي العديد من مناطق الهجرة المكثفة، مثل الريف الشرقي تشكل تحويلات المهاجرين الركيزة الأساسية التي تضمن المحافظة على التوازنات الاجتماعية ببوادي وحواضر المنطقة. ولكن من الصعب، إن لم نقل من المستحيل، تقدير حجم هذه التحويلات، وهذا راجع إلى تنوع القنوات الرسمية وغير الرسمية التي تمر عبرها هذه التحويلات، ومهما يكن فإن معطيات بنك المغرب لسنوات 1999 و2000 و2001 تضع إقليم الناظور على رأس الأقاليم المغربية من حيث قيمة ودائع المهاجرين على الصعيد الوطني بـ 93822 منخرط سنة 2001 وبقيمة مالية بلغت 4.365039.00 مليار درهم، أي ما يمثل 9 % من مجموع ودائع المهاجرين على الصعيد الوطني. في حين تأتي الدار البيضاء في المرتبة الأولى بـ 107240 منخرط وبقيمة وصلت 2.491817.00 مليار درهم، أي ما يعادل 28% من مجموع الودائع. ويلاحظ أنه بالرغم من تفوق الدار البيضاء على مستوى عدد المنخرطين بـ 9، 21 % فإن ودائع المهاجرين في إقليم الناظور تفوق نظيرتها في الدار البيضاء. إذ تشكل 80% من مجموع الودائع البنكية في إقليم الناظور مقابل 20 % فقط لودائع غير المهاجرين (الخريطة رقم 3). وقد أدى التدفق المستمر لأموال الهجرة على المنطقة إلى إحداث تحولات اجتماعية ومجالية وثقافية لا يستهان بها.



نسبة العمال المهاجرين المشتركين بالابنك بالعواصم الجهوية مقارنة بالمنخرطين

المصدر : معطيات بنك المغرب سنة 2001

2. الانعكاسات الاجتماعية والثقافية

1.2 الهجرة وإعادة تركيب التراتبية الاجتماعية

لم تسمح الهجرة إلى الخارج بتحسين مداخيل الأسر فقط، وإنما أيضا في تغيير "الحدود الاجتماعية" التي كانت تفصل بين فئات المجتمع، بعبارة أخرى أحدثت الهجرة انقلابا حقيقيا في التراتبية الاجتماعية في الريف، إذ أصبحت عائلات المهاجرين تحتل المراتب الأولى في ترتيب الهرم الاجتماعي على المستوى المحلي، بينما تحتل أسر غير المهاجرين المراتب الدنيا. بل أصبح الاحترام والتقدير اللذان يحظى بهما المهاجرون في مناطقهم الأصلية في الوقت الحاضر ما كان ليتحقق لولا الهجرة إلى الخارج. فلم تعد ملكية الأرض، ولا النسب الشريف يحدد مكانة الشخص في

المجتمع، كما كان الأمر سابقا. وكان من الطبيعي أن ينتج عن هذه المكانة التي تحتلها أسر المهاجرين على مستوى الهرم الاجتماعي محليا، سلوكا استهلاكيا يزداد مستواه أكثر أثناء عودة المهاجرين إلى المنطقة خلال فصل الصيف، حيث تبرز مظاهر التفاخر الاجتماعي الذي يتوخى أصحابه إبراز نجاح مشروعهم الهجروي. ولعل النفقات المفرطة المرتبطة بمناسبات أو غيرها لدليل ملموس لإثبات المكانة الاجتماعية بين الناس، إضافة إلى التباهي بالسيارات الفخمة في الدواوير أو شوارع المراكز القروية والحضرية المحلية.

لقد أبانت عائدات الهجرة الدولية بدون شك عن دينامية خاصة في مناطق الهجرة وأدت إلى ارتفاع المستوى الاستهلاكي لأسر المهاجرين، إذ لا تقل نفقات هذه الأسر عن 3000 درهم في الشهر كحد أدنى، ويمكن أن تصل إلى أكثر من 5000 درهم حسب حجم الأسرة ووضعية المهاجرين في العمل وبلد الإقامة، حيث ترتفع عند الأسر المقيمة بألمانيا أو بهولندا أو التي هاجر عدد كبير من أفرادها. وتعتبر عائدات الهجرة الدولية مصدرا هاما من مصادر العيش بالنسبة لمناطق الريف والأحواض الهجروية التقليدية المغربية، ولا يقتصر دورها على أسر المهاجرين فقط، وإنما أضحت تستفيد منها حتى أسر غير المهاجرين عن طريق التضامن والتكافل الاجتماعي.

2.2. التضامن و التآزر

رغم التحولات التي مست العالم القروي حاليا على المستوى الاجتماعي، وما رافق ذلك من اندثار أو تراجع بعض قيم التضامن التي كانت سائدة من قبل، واتجاه الأسرة التقليدية إلى التفكك بفعل طغيان النزعة الفردية، فإن خاصية الإعالة والكفالة لا زالت قائمة بالريف بشكل قوي، خاصة في ظل الظروف الاقتصادية والاجتماعية العسيرة التي تميز هذه المناطق، مثل ارتفاع معدل البطالة وتراجع النشاط الفلاحي وضعف الموارد المحلية.

معدل الإعالة	العدد	%
لا شيء	114	32.5
1-3 أفراد	171	48.8
4-6 أفراد	16	4.5
أكثر من 6 أفراد	49	14
المجموع	350	100

نسبة الأشخاص تحت الكفالة لدى مهاجري الريف الشرقي

المصدر: بحث ميداني 2004

يبدو أن عائدات الهجرة الدولية لا ترتبط بها أسر المهاجرين فقط، وإنما تمتد غالبا إلى الأسر غير المهاجرة، وتلعب دورا لا يستهان به على المستوى الاجتماعي .

3.2. العمل الجماعي: مساهمة فعالة في التنمية المحلية.

لا يقتصر دور المهاجرين على المساهمة فقط في تحسين مستوى عيش الأسر أو التكفل ببعض أفراد العائلة الممتدة، وإنما غالبا ما يمتد إلى المساهمة الفعالة في مشاريع التنمية المحلية. ومن المؤكد أن هذا الاهتمام يرجع إلى مرحلة قديمة، أي منذ بداية السبعينيات من القرن الماضي، لكن هذه المبادرات لم تكن منظمة كما هو الشأن اليوم، حيث يلاحظ منذ بداية التسعينيات الاهتمام المتزايد

للمجتمع المدني بصفة عامة وجمعيات المهاجرين بصفة خاصة بعملية التنمية المحلية على مستوى مناطقهم الأصلية. فأمام العجز والخصاص التي أصبحت تعانيه هذه المناطق على جميع المستويات (البنيات التحتية، الكهرباء، الماء الصالح للشرب، الفقر، الأمية، ضعف التجهيزات الصحية وغياها..)، وفي خضم هذا الخصاص، ظهرت مبادرات ترمي إلى تحسين حالة هذه التجهيزات في إطار عمل جماعي، يتميز عن الشكل القديم بالتنظيم المؤسسي والبحث عن شركاء لتمويل هذه المشاريع، في إطار مقارنة تشاركية. Co-développement. "وقد بدأ الاهتمام بهذه المقاربة بفرنسا سنة 1998، وتطمح إلى إشراك المهاجرين باعتبارهم فاعلين أو وسطاء ما بين مراكز التمويل بأوروبا والمناطق الأصلية للهجرة، من أجل ضبط المرشحين للهجرة في مناطقهم الأصلية في إطار التنمية من أجل البقاء (Ceriani, 2003 : 1) Développer pour rester

يمكن التمييز في هذا السياق بين ثلاثة مستويات من الهيكل لهذه الجمعيات أو المؤسسات. (Lacroix, 2003 : 2). يقع المستوى الأول في المغرب، ويتشكل من جمعيات محلية تعمل على تسيير المشاريع في عين المكان، ويتشكل المستوى الثاني من المهاجرين أنفسهم، خاصة العائدين بصفة نهائية إلى مناطقهم الأصلية والذين يساهمون في بلورة المشاريع في عين المكان، ويتكون المستوى الثالث من جمعيات المهاجرين في البلدان الأوربية والتي تبحث عن تمويل المشاريع عن طريق الشراكة مع مؤسسات حكومية وغير حكومية التي تشتغل في هذا المجال. ولهذا نرى اليوم أن كثيرا من جمعيات المغاربة المقيمين بأوروبا تلعب دور الوسيط بين جمعيات محلية ومنظمات غير الحكومية بأوروبا، مثل إسبانيا التي تخصص حوالي ثلث المساعدات المالية للمناطق الشمالية بفعل القرب الجغرافي، والروابط التاريخية التي تجمع بين هذه المناطق وإسبانيا.

تنتشر هذه الجمعيات بشكل أكثر في المناطق التي تعرف هجرة مرتفعة، مثل الريف وجبال الأطلس ومنطقة الجنوب، كما تتميز هذه المناطق بتقاليد هامة على مستوى التنظيم أو التسيير الجماعي في إطار ما يسمى "جماعة". ويجب التأكيد على أن هذه الجمعيات لا تهدف إلى تجاوز هذه المؤسسة، وإنما إلى إعادة تنظيمها وتحديثها بشكل يتلاءم والتطورات المستجدة في هذا الجانب، ليكون دورها أكثر فعالية في التنمية المحلية.

فردية	جماعية	تدخلات المهاجرين
	↓	←
- تمويل مشاريع صغيرة تهم أفراد العائلة. - التكفل بأفراد الأسرة	- الإعالة والتكفل - مشاريع التنمية	↓ المستفيدون
		- أقرباء المهاجرين - سكان الدوار - سكان الجماعة
مشروع عقاري مشروع اقتصادي		← المهاجر

أشكال التدخلات الجماعية والفردية للمهاجرين بحوض تمسامان وهوامشه

المصدر: بحث ميداني 2004



مشروع بناء خزان لتزويد دوار أجدير بالماء الصالح للشرب

تصوير بوظيلب، صيف 2009

4.2. تحرير المرأة وتقوية موقعها داخل الأسرة

عرفت المرأة الريفية بتبعيتها المطلقة للرجل، ولم يكن ينظر إليها إلا كوسيلة لإعادة الإنتاج الاجتماعي. غير أن الهجرة إلى الخارج غيرت حياتها بشكل ملموس وقوت من موقعها داخل الأسرة. ولا يتجلى ذلك في تنامي دورها في تدبير وتنظيم الأسرة فقط، وإنما أيضا في وزنها على مستوى اتخاذ القرار، مع العلم أن هذا التغيير لم يمر دون إحداث تصدعات داخل مؤسسة الأسرة، نتيجة المقاومة التي أبدتها بعض الرجال.

ويعتبر تكسير الانغلاق على العالم الخارجي أول خطوة دشنتها المرأة الريفية نحو تحقيق الذات. وهكذا بدأت تسجل حضورا تدريجيا بالجماعة مرورا بالدائرة ووصولاً إلى المدينة مكان تواجد البنك، الذي يمثل الوسيط الوحيد بينها وبين زوجها المغترب. كانت هذه الخطوات تتم في مرحلة أولى بترخيص من أب المهاجر الذي لم يكن يتردد في مصاحبته أثناء تنقلاتها، وعندما يتعذر عليه ذلك لسبب ما، تصاحب بأحد أفراد العائلة من الذكور. فهي دائما مراقبة ومحاطة، ولا يسمح لها بالخروج لوحدها.

ومع انتقال الزوجة للعيش في المدينة واستمرار إقامة الزوج بالمهجر تصبح المسؤولية بين الطرفين مقسمة نظريا. غير أن اقتسام المسؤوليات بين الزوج والزوجة لا يفسر في الواقع حدوث تحول فعلي وعميق في سلوك وعقلية الرجل الريفي، ولا باعتراف فعلي للمسؤولية الجسيمة الملقاة على عاتقها، وإنما بالغياب المؤقت للرجل. إنه اقتسام مؤقت. وتؤكد هذه الحقيقة بوضوح عودة الزوج خلال العطل السنوية، حيث يجردها من كل المسؤوليات.

وبعد وصول الزوجة إلى ديار الغربة وتعرفها على محيطها الجديد وعلى الحقوق التي يضمنها لها هذا المحيط عن طريق ابنائها المتمدرسين، أو عن طريق المرشحات الاجتماعيات، طرأ تغير ملموس على سلوكها ومواقفها. فإذا كانت دائما وفيه لزوجها وحرصية على القيام بواجباتها، لم تعد بالمقابل تجسد المرأة "المسكينة المطيعة الخاضعة المغلوبة على أمرها". لقد أصبحت تطالب بأن يؤخذ برأيها باعتبارها أحد الأركان الأساسية في اتخاذ القرار. فلا ينبغي لزوجها الإقدام على أية خطوة دون استشارتها.

3. الانعكاسات المجالية

1.3. تحديث السكن القروي

أدى الاستثمار القوي لرساميل الهجرة في قطاع البناء إلى إحداث تغير ملموس في السكن الريفي، ويتجلى هذا التغير مجاليا في تعدد الدور المبنية، وميل نحو توحيد مواد البناء وتصميم المنزل الريفي، واستقرار المنازل الجديدة قرب الطريق ومقرات الأسواق الاسبوعية، وهكذا أصبحنا نلاحظ انسلاخا تدريجيا للسكن الريفي عن وظائفه التقليدية، لتحل محلها وظائف جديدة تستجيب للتحويلات الاقتصادية والاجتماعية التي عرفتها بوادي الريف الشرقي.

1.1.3. المنزل القروي بالريف الشرقي: تغير كلي في مواد البناء ووظيفة المنزل

أدت موجة البناء المكثفة التي عرفتھا مجالات الهجرة خلال السبعينيات، إلى إحداث تحول ملموس ليس في الهياكل السكنية ومظهرها الخارجي فقط، وإنما أيضا في هندستها ومواد بنائها، وتشكل منازل المهاجرين خصوصا المشيدة حديثا، نمطا معماريا مغايرا يتسم بخاصيته الحضرية واتساع مساحته وعلو طوابقه. ولعل انتقال البناء من أفقي إلى عمودي تصل عدد طوابقه إلى أكثر من أربعة طوابق دليل على المنافسة بين المهاجرين لإبراز إمكانيتهم المادية، وتعبير عن نجاح مشروعهم الهجروي.

تعتبر المنافسة في البناء بين المهاجرين السبب الأساسي في انتقال السكن من أفقي إلى عمودي. (انظر الصور). كما يشمل التحول المورفولوجية الداخلية والخارجية للمنازل القروية. فبعدما كانت المنازل مندمجة في المجال وتتخذ لون التربة التي بنيت بها، أصبحت اليوم بارزة للعيان وأكثر عناصر المنظر الريفي بروزا في المجال. فالمتجول ببوادي المنطقة يلاحظ بروز "أجسام غريبة" هنا وهناك تعطي صورة مزيفة عن الواقع الاقتصادي والاجتماعي للمنطقة.

ومما لا شك فيه، أن هذا التحول لم يمس فقط المورفولوجية الخارجية للمنازل وهندستها والمواد المستعملة في البناء، بل شمل كذلك الوظائف الأساسية للسكن. فالمنزل التقليدي القروي جزء لا يتجزأ من الاستغلالية الفلاحية، كان يشكل خلية وأداة للاستغلال تجمع الإنسان والحيوان وأدوات العمل، فإنه اليوم، وبفعل تحسن ظروف العيش وسيادة الثقافة المستوردة، تخلى عن هذه الوظائف خصوصا بعد التراجع الذي عرفه القطاع الفلاحي، وظهور اهتمامات جديدة لدى الأسر القروية تعتمد على مصادر عيش أخرى غير الأنشطة الفلاحية. إن هذا التحول أثر كذلك على عدد طوابق السكن وعدد الغرف وحجمها.



تعدد الطوابق داخل المنزل الواحد بجماعة
تقرسيت
تصوير بوظيلب، صيف 2010



تجديد السكن القروي
تصوير بوظيلب، صيف 2010

توزيع المنازل حسب عدد الغرف ببعض بوادي الريف الشرقي.

عدد الغرف	(2-1)	3	4	5 فأكثر
تمسامان	16.73	21.09	28.36	33.82
بودينار	13.97	18.63	26.85	40.55
اولاد امغار	17.37	16.10	32.20	34.32
ايت مرغنين	17.49	15.97	24.33	42.21
تروكوت	11.18	25.7	34.47	28.5
تليليت	22.00	18.8	24.00	35.2
اجرموس	17.68	23.23	28.03	31.06

المصدر: الإحصاء العام للسكان والسكنى 1994 السلسلة الإقليمية، إقليم الناظور، مديرية الإحصاء، الرباط.

إن الأرقام الواردة في الجدول أعلاه لا تعبر عن الواقع الحقيقي لعدد الغرف في المنازل، إذ لاحظنا خلال المعاينة الميدانية أن هناك جماعات يتجاوز فيها عدد الغرف ثلاثين، كما هو الشأن في بعض المنازل بجماعة تفرسيت. وتجدر الإشارة إلى أن التحول الذي مس السكن القروي في الريف الشرقي ظاهرة تعرفها جميع الأحواض الهجرية على الصعيد الوطني، ويمكن أن نمثل لذلك بحوض دادس بالجنوب المغربي، حيث تملك أكثر من 83.5% من الأسر ما يتجاوز 6 غرف ولدى 15% منها ما بين 6 و9 غرف (Aït Hamza, 1999 : 289). فالاحتكاك بالعالم الخارجي جعل المهاجرين يتطلعون إلى حياة أفضل لم تكن مألوفة في المنازل التقليدية.

2.1.3. السكن القروي: تشتت نحو مواقع جديدة.

ارتبط السكن وتوطينه سابقا بخصائص الوسط وإنتاجية الأرض وعنصر الاحتماء ومبدأ تكامل الرساتيق، إذ يتموضع في سافلة المجال البوري ويشرف على المجال المسقي، واليوم، لم يعد يراعي هذه العناصر في تمركزه بفعل التفكك النسبي للروابط العائلية وتراجع الأسر الممتدة ذات الطابع الأبوي، وطغيان السكن الفردي على حساب السكن الجماعي. فالخاصية الجديدة للسكن هي القطيعة مع المنزل التقليدي الذي كان يضم ما بين ثلاث أو أربع أسر. إذ يسير المجتمع الجديد في الريف في اتجاه قطع الصلة بالمجتمع التقليدي، ويدير ظهره إلى كل القيم التي كانت سائدة من قبل، "فعنصر الماء والزراعة والرعي والأمن صارت جزءا من التاريخ" (Aït Hamza, *ibid.*)، حيث أصبح دورها في اختيار مواقع السكن ثانويا. فتراجع الأخطار الخارجية واستتباب الأمن، ووصول أموال الهجرة والرغبة في التموقع اجتماعيا ودخول السيارة بشكل واسع إلى البوادي كأداة للتنقل بدل الدابة، وتقلص المساحات المزروعة وتدهور البنيات الزراعية التقليدية، دفع السكان إلى اختيار مواقع جديدة لتشييد منازلهم.

وتبعا لهذه لتحولات التي مست نمط الحياة، فإن السكن أصبح ينزلق من المرتفعات الجبلية ويتمركز في الأحواض وقرب طرق المواصلات، ويمكن التمييز بين عدة نماذج من تشتت السكن. يظهر المستوى الأول في الانتقال من المرتفعات التي كانت توفر ظروف التحصين إلى قدم الجبال، حيث أصبح السكن يتوسط المحاط، فتشكل العالية مجالا لتربية الماشية والسافلة مجالا لزراعة الحبوب، بينما تخصص المنطقة الوسطى للسكن ولغراسة الأشجار المثمرة". (علال الزروالي، 2000). أما المستوى الثاني، فيتجلى في انتقال السكن من المرتفعات نحو المناطق السهلية والأحواض.

وعلى هذا الأساس، أصبح اختيار المواقع الجديدة خاضعا لمقاييس جديدة كالقرب من الطريق والأماكن التي تتمركز فيها التجهيزات السوسيو - اقتصادية للاستفادة من خدماتها، مما أدى إلى ظهور مراكز شبه حضرية، والتخفيف من حدة الضغط الممارس على المدن والأقطاب الحضرية الكبرى كمدينة الناظور.

إن تغلغل السلوكيات الاستهلاكية في البوادي، والرغبة الجامحة في التحديث تطرح أكثر من تساؤل حول مآل المنزل الريفي في غياب مشروع للمحافظة على إرث الماضي وضعف الوسائل لتدبير الحاضر. فالنقل الأعمى للنموذج الحضري واللجوء المكثف إلى استعمال المواد العصرية في البناء سيؤديان، لا محالة، إلى القضاء على الإرث الحضاري لهذه المجموعات القروية.

2.3. القطاع الفلاحي: استفادة ضئيلة من عائدات الهجرة الدولية محليا

إن الانخراط القوي لسكان بوادي الريف الشرقي في مسلسل الهجرة الدولية، أفقدت الأنشطة الفلاحية السواعد القوية ذات الخبرة في هذا المجال، وأفرغت المجالات الإقليمية و خصوصا مناطق البور من العناصر الحيوية التي كان ينتظر منها أن تشكل دعما حقيقيا للقطاع الفلاحي. فعلى الرغم من أن معظم المهاجرين ينحدرون من البوادي، فإن استثماراتهم في هذا القطاع ظلت جد متواضعة ونادرا ما تتجاوز مساعدة أفراد العائلة في اقتناء بعض لوازمه، ففقدت الأرض قيمتها الحقيقية لأنها لم تعد تشكل الركيزة الأساسية لإعادة إنتاجها، مما ساهم في عزوف المهاجرين وغير المهاجرين عن الاهتمام بالأرض والعمل الفلاحي بصفة عامة.

إن ضعف المردود وسيادة الفلاحة البورية التي تعتمد في مجملها على ما تجود به السماء، جعل المدخول الفلاحي يشكل مدخولا ثانويا بالنسبة لكل الأسر، بعدما كانت الأرض محليا تأخذ طابعا مقدسا ورمزا للمكانة الاجتماعية. غير أن التحولات الناتجة عن الهجرة، وارتفاع المهاجر ضمن الهرم الاجتماعي جعل قيمة الأرض تنهار وأصبح الفلاح أو المزارع المحلي في الدرجة الدنيا من الهرم الاجتماعي. وترتبت عن هذه الوضعية إهمال استصلاح السواقي والتخلي عن صيانة المغروسات وتجديدها أو إحيائها، دون الحديث عن التجديب والتقليم الضروريين للتجديد الفزيولوجي للأشجار. كما أن عملية الفتح "القليب" التي كان يقوم بها الفلاحون بعد موسم الحرث بهدف إعداد الأرض المستريحة للسنة الموالية أصبحت نادرة. وتعكس هذه الظواهر وغيرها المكانة الثانوية لخدمة الأرض والأنشطة المرتبطة بها.

لم يمنع عزوف المهاجرين عن الاستثمار في القطاع الفلاحي محليا من تسجيل بعض المبادرات المحدودة في هذا الجانب، خصوصا الجيل الأول العائد بصفة نهائية من أوروبا، والذي لا زال يرتبط بالأرض أشد الارتباط.



استغلاليتان نموذجيتان لأحد المهاجرين المتقاعدين بدوار أجدير

تصوير بوظيلب، 2006

بوظيلب الحسين

الخصائص	%	%
التوفر على بئر واستعمال المضخة للسقي	88	15
استعمال الأسمدة	100	55
اعتماد وسائل عصرية للإنتاج. الجرار - وسائل أخرى.	76	35
استعمال المعالجة النباتية	53	100

المقارنة بين استغلاليات المهاجرين وغير المهاجرين بالريف الشرقي

المصدر: بحث ميداني، 2006

اعتمادا على الخصائص الواردة في الجدول أعلاه، يتضح أن استغلاليات المهاجرين أكثر اعتمادا على وسائل الإنتاج العصرية من استغلاليات غير المهاجرين، فرغم كون استغلاليات المهاجرين تبدو أكثر عصرية من استغلاليات غيرهم، فإن النشاط الفلاحي بجميع مكوناته لم يحظ بنفس الاهتمام الذي حظيت به قطاعات إنتاجية، كما أن مبادرات المهاجرين العائدين بصفة نهائية في هذا الإطار لا تكتسي أهمية كبرى وتأثيرها محدود على القطاع.

3.3. تسارع وتيرة التمدين

اقترن منعطف السبعينيات وبداية الثمانينيات بدنامية مجالية هامة على مستوى الريف الشرقي، تتجلى في تزايد وتسارع وتيرة التمدين وتضاعف عدد المراكز الحضرية والقروية. وقد مرت وتيرة التوسع العمراني بالريف الشرقي بثلاث مراحل أساسية هامة:

*** المرحلة الأولى:** تمتد من بداية الاستقلال إلى منتصف السبعينيات وتميزت بركود شديد على مستوى العمران. حيث اقتترنت بالوضعية العامة التي تلت فترة الاستقلال وما رافق ذلك من إقصاء وتهميش للمنطقة.

*** المرحلة الثانية:** تمتد من أواسط السبعينيات إلى نهاية الثمانينيات، وتميزت بانفجار حضري هام، حيث تضاعف عدد السكان الحضريين أكثر من 11 مرة ما بين إحصاء 1982 و 1994. وتزامنت هذه المرحلة مع تدفق عائدات الهجرة الدولية نحو المنطقة من أوروبا، واتجاه معظم المهاجرين إلى استثمار أموالهم في العقار بالوسط الحضري خاصة في مدينة الناظور بحثا عن ظروف أحسن للاستقرار.

*** المرحلة الثالثة:** تميزت بانتقال التحضر نحو هوامش الإقليم بفعل تشعب المراكز الحضرية المشار إليها، وظهور مستجديات على مستوى البوادي المحلية تتمثل في الكهرباء القروية وتقوية البنيات التحتية. وقد نتجت عن هذه الوضعية تحولات سكنية مثيرة كما ونوعا في بوادي الريف الشرقي أدت إلى ظهور تحضر مجهري في كل مناطق إقليم الناظور. غير أن التوسع الحضري الذي شهده الإقليم تميز بالعشوائية والفوضى أطرته وتوطره عائدات الهجرة الدولية والأنشطة المحظورة. هكذا شيدت مراكز بأكملها بدون وثائق التعمير وبدون أي تخطيط، مما جعلها اليوم تعاني من عدة إكراهات على مستوى التجهيزات الأساسية، ويتطلب إعادة هيكلتها إمكانيات هائلة.

خلاصة

تساهم عائدات الهجرة الدولية في تحسين الوضعية الاجتماعية والمعيشية للأسر التي ترتبط بها بشكل مباشر، مما يؤدي إلى إفراز فئة غنية، كما تنتج عنها فوارق اجتماعية هامة، وتحتل بذلك عائلات المهاجرين المراتب الأولى في ترتيب الهرم الاجتماعي على المستوى المحلي. نتج عن هاته المكانة التي تحتلها أسر المهاجرين اجتماعيا، سلوكا استهلاكيا مفرطا، تجلى أساسا في النفقات المفرطة في الحفلات والمآدب المتكررة في المناسبات أو بدونها، وهي ظاهرة سعى من خلالها المهاجر إلى إثبات المكانة الاجتماعية بين ذويه وعشيرته. وتعد عائدات الهجرة الدولية مصدرا هاما من مصادر العيش بالنسبة لمناطق الريف عامة، حيث أضحت تستفيد منها حتى الأسر غير المهاجرة، وإن كان ذلك بشكل غير مباشر، وتساهم في تقليص نسبة الفقر على المستوى الوطني.

ولا يقتصر دور المهاجرين فقط على المساهمة في تحسين مستوى عيش الأسر أو التكفل ببعض أفراد العائلة الممتدة، وإنما غالبا ما يمتد إلى المساهمة الفعالة في مشاريع التنمية المحلية في مناطقهم الأصلية، وذلك عبر القيام بتمويل البنيات التحتية وإصلاح المؤسسات المدرسية وتوفير الماء الصالح للشرب وغيرها.

بالمقابل، وباستثناء حالات محدودة، لم تساهم هذه الموارد في التنمية الاقتصادية، ويزيد من ضعف أثرها الإيجابي على هذا الاقتصاد أن الجزء الأكبر منها لا يستثمر في عين المكان، بل تصدره الأبنك المتمركزة في المنطقة إلى مناطق مغربية أخرى ذات إمكانيات ومؤهلات اقتصادية أكثر من أجل توظيفه.

ويعتبر قطاع البناء من القطاعات الاقتصادية التي تستفيد من عائدات الهجرة، حيث يمتص معظم ادخارات المهاجرين، سواء في المراكز الحضرية أو في البوادي، مما أدى إلى تضخم المراكز الحضرية وبروز أشكال عمرانية عشوائية تفتقر إلى وثائق التعمير وناقصة التجهيز.

البيبلوغرافيا

اللغة العربية

المختار، مطبع (1994)، "إشكالية عودة المهاجرين المغاربة واندماجهم في مجتمعهم الأصلي"، نفاثر مركز الدراسات والأبحاث حول حركات الهجرة المغربية، عدد 3، جامعة، محمد الأول، وجدة، ص3-26.

محمد، أونيا (1996)، المجتمع الريفي قبل المقاومة (1897-1921)، مجلة أمل عدد8، السنة الثالثة. علال، الزروالي (2000)، التحولات الريفية والتمنن في الريف الشرقي، أطروحة دكتوراه الدولة في الجغرافيا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، ص723.

- Aït Hamza M. (1999), *Mobilité socio-spatiale et développement local au sud de l'Atlas (Dadès-Todgha)*, Thèse de doctorat d'Etat (géographie sociale), Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Rabat.
- Belgandouz A. (1987), « L'émigration des travailleurs marocains », in *Grande Encyclopédie du Maroc*, Rabat. p. 37-64
- Bossard R. (1979), *Un espace de migration, les travailleurs du Rif oriental (Province de Nador, Maroc)*, Thèse de doctorat de 3ème cycle, Université de Montpellier.
- Bonnet J. et al. (1973), « Aspects géographiques de l'émigration marocaine vers l'Europe », *RGM*. n° 23-24, 45 p.
- Charef M. (1999), « La circulation migratoires et ses acteurs », in *La circulation migratoire dans les diasporas ouvrières méditerranéennes*, Poitiers-Strasbourg.
- Ceriani S. (2003), « Mobilité migratoire et pratique spatiale, pour une nouvelle approche du rôle des migrants dans le développement local », in *Place et rôle des émigrés/immigrés dans le développement local dans les pays du Maghreb et du Sahel*, Agadir.
- Duveyrier H. (1887), « La dernière partie inconnue du littoral de la Méditerranée, le Rif », Paris, *B.G.H.D.*
- EL Ouariachi K.M. (1981), *Le Rif oriental, transformation sociale et réalités urbaines*, Thèse de doctorat de 3ème cycle en sociologie, E.H.E.S.S., Paris.
- Hamdouch B. (2000), *Les Marocains résidant à l'étranger, une enquête socio-économique*, I.N.S.E.A., Rabat.
- Justinard L. (1926), « Note sur la littérature et la poésie chez les Rifains », *Bulletin de l'Enseignement Public au Maroc*, p. 82-83.
- Milliot L. (1934), « L'exode saisonnier des Rifains vers l'Algérie », in *Bulletin Economique du Maroc*.
- Moulieras A. (1895), *Le Maroc inconnu*, volume 1, Paris, Challamel
- Lacroix T. (2003), « Les organisations de solidarité internationale issue de l'immigration marocaine : les motifs transnationaux du développement local », in *Place et rôle des émigrés dans le développement local dans les pays du Maghreb et du Sahel*, Agadir, 26-27-28 février, 12 p.

المتصلات في الأمازيغية : المقولة والموقع*

رشيد لعبدلوي
المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

La présente contribution traite des pronoms clitiques en amazighe et vise à mettre en évidence leur propriété syntaxique bien qu'ils soient constitués en traits morphologiques. L'analyse s'appuie sur le mouvement des clitiques de leur position initiale (de base) vers une autre position dans la structure de la phrase. Cette opération est légitimée non seulement par la nature affixale de ces pronoms, mais aussi par la vérification de leur trait référentiel.

1. البنية التوزيعية للمتصلات

تشمل طبقة المتصلات في اللغة الأمازيغية¹ (فرع تاشلحيت) مجموعة من الضمائر التي لا ترد في السياق إلا وهي متصلة بعنصر آخر. وتشغل هذه العناصر إما وظيفة المفعول المباشر أو وظيفة المفعول غير المباشر أو فضلة الحرف.

العدد	الشخص	مذكر		مؤنث	
		مباشر	غير مباشر	مباشر	غير مباشر
ⵎⵓⵏⵏ	المتكلم	بيبي	بيبي	بيبي	بيبي
	المخاطب	كـ	كـ	م	م
	الغائب	ت	س	ت	س
ⵎⵓⵏⵏ	المتكلم	نغ	نغ	نغ	نغ
	المخاطب	كن	ون	كنت	ونت
	الغائب	تن	سن	تنت	سنت

جدول الضمائر المتصلة في الأمازيغية

* يعد هذا المقال نسخة معدلة للفصل الرابع من رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا والتي نوقشت سنة 1997 بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الأول بوجدة.

¹ تنتمي المعطيات اللغوية الواردة في هذا المقال إلى فرع تاشلحيت، ونستعمل مصطلح الأمازيغية للإحالة إلى هذا الفرع. وتتميز طريقة التدوين المعتمدة بالخصائص التالية :

- استعمال حروف العلة (ا، ي، و) لتدوين الصوائت.
- تدوين الصامت المضعف عبر وضع علامة الشدة " " فوقه.
- استعمال العلامة "،" فوق الحرف للدلالة على التشفيه.
- استعمال السكون " " فوق حرف العلة للدلالة على أنه شبه صامت.
- العارضة " - " بين حرف أو مجموعة حروف وباقي الكلمة تدل على أن تلك الحروف لاصقة

نميز في الجدول أعلاه بين نوعين من المتصلات : متصلات تشغل دائما وظيفة المفعول به وهي التي أطلقنا عليها في الجدول المتصلات المباشرة (مت مبا). وتلك التي تشغل إما وظيفة المفعول غير المباشر أو فضلة الحرف وأطلقنا عليها في الجدول المتصلات غير المباشرة (مت غ مبا). ونجسد ذلك بالأمثلة التالية :

(2)

أ) غريـبـ غـ تـابـرات

قرأ:ن[ـمستقبل]،جه[تامة]ـ[تط]1، مفر] ع ضم ع [مفر، مؤ:ار]ـرسالة²

"قرأت الرسالة"

ب) غريـبـ غـ تـت

قرأ:ن[ـمستقبل]،جه[+تام]ـ[تط]1، مفر] ع ـ مت [مفر، مؤ]ضم ع

"قرأتها"

ج) يـ دـاـ سـ ـ تـمازيرت

تط[3، مفر، مذ] ع ـ ذهب: [ـمستقبل]،جه[+تام] ضم ع إلى ـ [مفر، مؤ:تر]ـ بلدة

"ذهب إلى البلدة"

د) يـ دـاـ سـرـ سـ

تط[3، مفر، مذ] ع ـ ذهب: [ـمستقبل]،جه[+تام]ـ[ح] ـ مت [مفر، مؤ] ضم ع

"ذهب إليها"

في (2 ب) نجد المتصل [تـ] يشغل وظيفة المفعول به. أما في (2 د) فإن المتصل [سـ] يشغل وظيفة فضلة الحرف وبالتالي فهو متصل غير مباشر. وعلى الرغم من أن كلا المتصلين يحققان السمات الصرفية نفسها وهي الشخص الثالث للجمع المؤنث (3، جم، مؤ) فإن المحتوى الصرفي لكل منهما يختلف عن الآخر.

إن ما يثير الانتباه في سلوك المتصلات في الأمازيغية، خاصة إذا قورنت بسلوك المتصلات في لغات أخرى كالعربية، هو أن الضمائر المتصلة في اللغة الأولى لا تكتفي في اتصالها بالمقولات المعجمية بل تتجاوزها إلى المقولات الوظيفية كالمصدرى والزمن والنفي. ولا تأتي بعد الفعل إلا في حالة عدم وجود مقولة وظيفية قبله³. والأمثلة التالية تبين الفرق بين العربية والأمازيغية بخصوص هذه الظاهرة :

² يتضمن الوصف الصرفي التركيبي للمعطيات مجموعة من الرموز فيما يلي دلالتها : تط = تطابق، 1 أو 2، أو 3 = الشخص، مفر = مفرد، جم = جمع، مذ = مذكر، مؤ = مؤنث، جه = جهة، ز = زمن، مص = مصدر، ضم = ضمير فارغ، مت = متصل.

³ تميز بوخرىص (1998 : 273) Boukhris بين نوعين من المتصلات باعتبار موقعها في علاقتها بالفعل وهما المتصلات البعيدة enclitique وهي التي تأتي بعد الفعل والمتصلات القبلية proclitique وهي التي تأتي في موقع قبل الفعل. وقد كان هذا التصنيف أساس مقاربتها لتلك العناصر.

(3)

- (أ) كتبه
 (ب) لم يكتبه
 (ج) يريد أن يكتبه
 (د) قد يكتبه
 (هـ) قرأت كتابه

(4)

- (أ) يـ حـسا ـ ستّ ومحضار
 تط[3، مفر، مذ] ـ حفظ: [-مستقبل]، جه[+] تام] ـ مت[مفرن مؤ] ضم الطالب
 "حفظها الطالب"
- (ب) راد ـ ست يـ حـسو ومحضار
 مص ـ مت[مفرن مؤ] تط[3، مفر، مذ] ـ حفظ: [-مستقبل]، جه[+] تام] الطالب
 "سيحفظها الطالب"
- (ج) ور ـ ستّ يـ حـسي ومحضار
 نفي ـ مت[3، مفر، مؤ] تط[3، مفر، مذ] ـ حفظ: [-مستقبل]، جه[+] تام] الطالب
 "لم يحفظها الطالب"
- (هـ) يسـ ـ ستّ يـ حـسا ومحضار؟
 مص ـ مت[3، مفر، مؤ] تط[3، مفر، مذ] ـ حفظ: [-مستقبل]، جه[+] تام] الطالب
 "أحفظها الطالب؟"
- (و) يـ حـسا ومحضار تلوحت نـ سـ
 تط[3، مفر، مذ] ـ قرأ: [-مستقبل]، جه[+] تام] طالب [مفر، مؤ: إر] ـ لوحة حـ ـ
 مت[3، مف، مذ]
- "حفظ الطالب درسه"

نلاحظ من خلال مقارنة الأمثلة العربية بالأمثلة الأمازيغية أن المتصلات في العربية لا تتصل إلا بالمقولات المعجمية والمصدرية مثل : "إن" و"أن" ولكن" وغيرها. أما في اللغة الأمازيغية فالمتصلات قد تتصل بالفعل كما في (14) أو بصرفة الزمن كما في (4 ب) أو بصرفة النفي كما في (4 ج) أو بالمصدرية كما (4 هـ). والمتصلات في الأمازيغية لا تتصل بالأسماء مباشرة عدا الأسماء التي تدل على القرابة⁴. كما أن اتصالها بالفعل لا يكون إلا في حالة عدم وجود عنصر وظيفي تلتصق به. وهو ما يفسر لحن التراكيب التالية :

⁴ فيما يلي أسماء تدل على القرابة، وقد اتصلت بها الضمانر مباشرة نجد :

بابا - س "أبوه/أبوها" ما - س "أمه/أمها"
 غما - س "أخوه/أخوها" ولتما - س "أخته/أختها"

(5)

*راد يـ — زُر — تـ

ز [+مستقبل] تط[3، مفر، مذ] — رأى: جه [+تام] — مت[3، مفر مؤ]

"سيرها"

*ور يـ — زُر يـ — تـ

نفي تط[3، مفر، مذ] — رأى: [-مستقبل]، جه [+تام]

"لم يرها"

ج) *يس يـ زُر ا — تـ

مص تط[3، مفر، مذ] — رأى: [-مستقبل]، جه [+تام]

"أراها"

ومن بين الخصائص التوزيعية لهذه الضمائر في الأمازيغية، نجد أنها تشغل دائما موقعا بعد العنصر الذي تلتصق به، أي أنها متصلات بعديّة. وقد عبرت صادقي (1992) على هذا السلوك عبر قيد أطلقت عليه قيد الموقع الثاني حيث لا يرد المتصل إلا في موقع ثان بعد العنصر المرتبط به.

وتتميز المتصلات في اللغة الأمازيغية بتعددتها في تركيب واحد، شريطة أن يكون لكل متصل وظيفته الخاصة كما في الأمثلة التالية :

(6)

أ) يـ — فكا علي تاليشينت يـ — فاطيم غ ورتي

تط[3، مفر، مذ] — أعطى: [-مستقبل]، جه [+تام] علي البرتقالة ح — فاطمة ح — بستان

"أعطى علي فاطمة البرتقالة في البستان"

ب) يـ — فكا — يس — ت — غيس

تط[3، مفر، مذ] — أعطى: [-مستقبل]، جه [+تام] — مت غ مبا — مت ح — مت

"أعطاها لها فيه"

وقد وردت في التركيب أعلاه ثلاثة متصلات، التصقت كلها بالفعل. يشغل الأول وظيفة المفعول غير المباشر والثاني وظيفة المفعول المباشر والثالث وظيفة فضلة الحرف. أما فيما يخص ترتيب هذه المتصلات، فإن المفعول غير المباشر يأتي في المرتبة الأولى متبوعا بالمفعول مباشر فالمركب الحرفي. ويمكن تمثيل هذه الرتبة على الشكل التالي :

(7) مفعول غير مباشر < مفعول مباشر < مركب حرفي

وإذا تعددت هذه المتصلات في بيئة واحدة فإنها تتصل بعنصر واحد. بحيث لا نجد بعضها بعد الفعل والبعض الآخر بعد مقولة أخرى كالمصدرى أو النفي أو الزمن وهو ما يفسر نحوية التركيب (18) ولحن التركيب (8ب) :

(8)

(أ) راد - اس - ت - غيس ي - فاك

ز [مستقبل] مت غ مب - مت مبا - ح - مت تط [3، مفر، مذ] - أعطى:جه+ [تام]

"سيعطيها لها فيه"

(ب) *راد - اس ي - فاك - ت - غيس

ز [مستقبل] مت غ مبا تط [3، مفر، مذ] - أعطى:جه+ [تام] - مت مبا - ح - مت

"سيعطيها لها فيه"

2 - المتصلات والقيد على الاتصال :

اقترح أوحلا (1988، 1989) Ouhalla في تاريقيت وصادقي (1992) Sadiqi في تامازيغت قيديا على اتصال المتصلات في الأمازيغية، ونقترح هنا ترجمة لهذا القيد على الشكل التالي :

(9) لا تتصل المتصلات إلا بأعلى رأس في البنية.

يمكننا القيد أعلاه من رصد سلوك المتصلات في اللغة الأمازيغية حيث إنها، وكما سبق أن ذكرنا، لا تلتصق إلا بأول عنصر من العناصر الواردة مع الفعل أو تأتي بعد الفعل في غيابها. وهذا العنصر يكون إما المصدرية أو صرفة النفي أو صرفة الزمن.

ويرى أوحلا (المرجع السابق) أن العنصر الذي اتصل به المتصل هو أعلى عنصر في بنية الجملة. ويحدد عبر استراتيجة الاتصال رتبة العناصر الوظيفية في بنية الجملة⁵. وبالتالي فإن التراكييب التالية لائحة لأنها تخرق القيد أعلاه :

(10)

(أ) *راد ي - حسو - ت

ز [مستقبل] تط [3، مفر، مذ] - حفظ:جه+ [تام] - مت [3، مفر، مؤ] ضم

"سيحفظها"

(ب) *ور ي - حسيب - ت

نفي تط [3، مفر، مذ] - حفظ: [-مستقبل، + تام] - مت [3، مفر، مؤ] ضم

"لم يحفظها"

⁵ يقترح أوحلا (1988) و(1989) الترتيب التالي للعناصر الوظيفية للجملة :

[CP Spec [C, C [TP Spec [T, T [AspP Spec [Asp, Asp [AgrP Spec [Agr, Agr [VP Suj [V, V (Obj)]]]]]]]]]]]]

(ج) *يس يـ حسا ـ تـ

مص تط[3، مفر، مذ] ـ حفظ:جه[-مستقبل، + تام]-مت[3، مفر، مؤ] ضم
"أحفظها؟"

يعود لحن التراكيب (10) إلى كون الضمير المتصل قد ورد بعد الفعل في الوقت الذي تواجه معه أحد العناصر الوظيفية وهو الزمن في (10أ) والنفي في (10ب) والمصدر في (10ج). إلا أن ما يمكن ملاحظته انطلاقاً من معطيات اللغة الأمازيغية أن القيد على الاتصال لا يشمل بعض هذه المعطيات، حيث نجد أنها تحرق أعلاه وتظل مع ذلك نحوية، وفيما يلي بعض منها :

(11)

(أ) ور راد ـ ست يحسو ومحضار

نفي ز[+مستقبل]-مت[3، مفر، مؤ] تط[3، مفر، مذ] ـ حفظ:جه[+تامة] الطالب
"لن يحفظها الطالب"

(ب) يس راد ـ ست يـ حسو ومحضار؟

مص ز[+مستقبل]-مت[3، مفر، مؤ] تط[3، مفر، مذ] ـ حفظ:جه[+تامة] الطالب
"أسيحفظها الطالب؟"

(ج) يس ور راد ـ ست يـ حسو ومحضار؟

مص نفي ز[+مستقبل]-مت[3، مفر، مؤ] تط[3، مفر، مذ] ـ حفظ:جه[+تامة] الطالب
"لن يحفظها الطالب؟"

رغم التحاق الضمير المتصل في التراكيب (11) بالصرف الزمنية مع وجود أعلى رأس وظيفي فإنها سليمة. ومقابل هذه المعطيات نجد معطيات لغوية أخرى لم تحرق القيد على الاتصال المذكور أعلاه لكنها لاحنة. وفيما يلي أمثلة لذلك :

(12)

(أ) *ور ـ ت راد يـ حسو

نفي ـ مت[3، مفر، مؤ] ز[+مستقبل] تط[3، مفر، مذ] ـ حفظ:جه[+تامة] ضم
"لن يحفظها"

(ب) *يس ـ ت راد يـ حسو ؟

مص ـ مت[3، مفر، مؤ] ز[+مستقبل] تط[3، مفر، مذ] ـ حفظ:جه[+تامة] ضم
"لن يحفظها؟"

إن وجود التراكيب من نوع (11) و(12) أعلاه يشكك في كفاية القيد على الاتصال الذي اقترحه أوحلا (1988) مع العلم أنه يسلم بانتفاء هذا القيد إلى النحو الخاص للغة الأمازيغية.

ما يمكن ملاحظته من سلوك المتصلات في اللغة الأمازيغية هو أنها لا تلتصق بالمصدرى والنفي والفعل إلا إذا لم يتحقق الزمن صرفيا، أما إذا تحقق هذا الأخير، فإن الضمير المتصل يلتصق به بالضرورة وإلا فالبنية ستكون لاحقة. ولا يكون القيد أعلاه ساري المفعول إلا إذا غابت الصرفة الزمنية. وبالتالي فإننا نقترح مراجعته على الشكل التالي :

(13) تلتصق الضمائر المتصلة ضرورة بالصرفة الزمنية، وإذا غابت هذه الأخيرة اتصل الضمير بالعنصر الأول في بنية الفعل الصرفية.

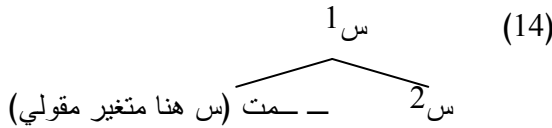
ويمكننا هذا المبدأ من رصد سلوك المتصلات في الأمازيغية خاصة في التراكيب من نوع (11) و(12)، كما ننتهي إلى أن الضمائر المتصلة في اللغة الأمازيغية لا تتصل بالفعل إلا كأخر سبيل للاتصال. فيما تتصل بالصرفة الزمنية كاختيار أول يأتي بعدها المصدرى ثم النفي. إن سلوك المتصلات هذا يطرح السؤال حول طبيعتها المقولية : هل هي مجرد لواصق صرفية أم هي من طبيعة أخرى؟

3. الطبيعة المقولية للمتصلات

1.3. المتصلات ليست وحدات صرفية

تتكون الذوات الصرفية من ثلاث مجموعات، حسب سيلكيرك (1982) Selkirk ودي شيليو وويليامز (1987) Discilio & Williams وهالي (1990) Halle، وهذه الذوات هي : مجموعة الموضوعات الصرفية وهي الجذور والذروع واللواصق، ومجموعة القواعد التي تُولف بين الموضوعات الصرفية ، ثم أبجدية الكلام التي حددها تشومسكي (1970 و1986) Chomsky في السمة [± اسم] و[± فعل]. وبناء على خصائص المتصلات يمكن أن تدرج ضمن الموضوعات الصرفية. فأى نوع من مكونات هذه المجموعة يتضمن المتصلات؟ فإذا كانت الجذور هي المادة الصامتية للكلمات والذروع هي المادة المقطعية التي تجمع بين الجذور والصيغ وأحيانا بين الجذور واللواصق، فإن اللواصق، وهي إما سوابق أو لواحق أو أواسط، تتصل بالجذور والذروع معا، تتصل بالجذور لتكوين الجذور وتتصل بالذروع لتكوين الكلمات. وانطلاقا من الطبيعة الصرفية للمتصلات، نخلص إلى اعتبارها لواصق. لكن اللواصق لا تكون إلا اشتقاقية أو صرفية . فإلى نوع تنتمي المتصلات ؟

المتصل بصفة عامة عنصر يلتصق يسار مقولة معجمية أو وظيفية. ويمكن تمثيل بنيته على الشكل التالي :



إذا افترضنا أن للمتصل طبيعة اللواصق الاشتقاقية، فإن رأس العنصر المركب (س — مت) والذي نتج عن عملية الاتصال كما في (14) سيكون هو المتصل، وذلك تماشيا مع تحليل وليامز (1981) Williams ودي شيليو وويليامز (1987) Di Sciullu & Williams وبالتالي فإن العنصر المركب سيرث الطبيعة المقولية للمتصل. وبعبارة أخرى ستغير المتصلات الطبيعة المقولية للمقولة التي اتصلت بها.

ما نلاحظه من وجهة نظر تجريبية هو أن المتصلات لا تؤثر في الطبيعة المقولية للعناصر التي تتصل بها، ليس في الأمازيغية فحسب، بل في اللغات الأخرى التي تتوفر على المتصلات كالعربية

الفصحى والفرنسية والإسبانية. وهذا الدليل التجريبي يخرج المتصلات من طبقة اللواصق الاشتقاقية. كما نضيف أن المتصلات لا تتوفر فيها خصائص اللواصق الاشتقاقية كما حددتها دي شيليو وويليامز (المرجع السابق) بناء على مقترحات سيلكيرك (1982)⁶.

فالمتصلات في هذه اللغة لها دور محوري ووظيفة تركيبية وليس لها بنية موضوعية محمولية. فهي تشغل وظيفة المفعول المباشر أو غير مباشر أو فضلة للحرف. ثم إن هذه العناصر لا يمكن اعتبارها رؤوساً للكلمات التي اتصلت بها لأن هذه الكلمات لا تثر الخصائص المقولية للمتصل. بالإضافة إلى ذلك لا تتصل بعماها إلا في التركيب. في حين تلتصق اللواصق الاشتقاقية في المعجم.

ولا يمكن اعتبار المتصلات من اللواصق الصرفية، لا لشيء إلا لأنها ليست تحقيقاً للمحتوى الصرفي للمقولة المعجمية التي تتصل بها. هذا إذا كانت المتصلات لا تتصل إلا بالمقولات المعجمية كما هو الحال بالنسبة للعربية الفصحى. أما في نموذج الأمازيغية فإن هذا الافتراض غير وارد ما دامت المتصلات في هذه اللغة تتصل بالعناصر الوظيفية كذلك. وهذا يخرج المتصلات من طبقة اللواصق الصرفية.

نخلص مما تقدم إلى أن المتصلات لا يمكن اعتبارها لواصق صرفية محضة، سواء منها الاشتقاقية أو الصرفية فهي لا تستجيب لخصائصها، سواء من حيث سلوكها أو مستوى اتصالها. فما هي طبيعتها إذن؟

2.3. المتصلات رؤوس ومركبات:

إذا تأملنا سلوك المتصلات في اللغة الأمازيغية فنلاحظ أنها لا تغير من طبيعة العناصر التي تتصل بها. كما أنها تشبع الدور المحوري والوظيفة التركيبية في السياقات التي ترد فيها دائماً. وهي الأدوار المحورية والوظائف التركيبية التي تشغلها الأسماء. ليتضح لنا ذلك أكثر، نتأمل التراكيب التالية :

(15)

أ) يـ — غرا ومحضار تابرآت

تط[3، مفر، مذ]—أ: [—مستقبل، +تام] طالب رسالة

"قرأ الطالب الرسالة"

ب) يـ — فكا علي تازارت يـ — تمغارت

تط[3، مفر، مذ]—أعطى: [—مستقبل، +تام] علي التين حـ — المرأة

"أعطى علي التين للمرأة"

ج) يـ — رول ومحضار سـ — تمزگيد

تط[3، مفر، مذ]—فر: [—مستقبل، +تام] طالب إلى مسجد

"فر الطالب إلى المسجد"

⁶ هذه الخصائص هي :

- اللواصق الاشتقاقية ليس لها دور في التركيب.
- اللواصق الاشتقاقية (خاصة الواحق) تمثل رؤوساً للكلمات.
- اللواصق الاشتقاقية مقولات معجمية مثل الكلمات وتلعب دوراً مهماً في المعجم.
- اللواصق الاشتقاقية لها بنية موضوعية محمولية.
- اللواصق الاشتقاقية مثل الجذوع والكلمات، وتختلف عنها في طبيعتها اللاصقية.
- اللواصق الاشتقاقية ممثلة تراتيباً أسفل (س⁰) أي في مستوى (س⁻¹).

(16)

- (أ) يـ — غرا — تـ ومحضار
 تط[3، مفر، مذ]— رأى: [—مستقبل، +تام]— مت[3، مفر، مؤ] طالب
 "قرأها الطالب"
- (ب) يـ — فكا — عيس علي تازارت
 تط[3، مفر، مذ]— أعطى: [—مستقبل، +تام]— مت[3، مفر، مؤ/مذ] علي التين
 "أعطاه/ها علي التين"
- (ج) يـ — رول سر— س ومحضار
 تط[3، مفر، مذ]— فر: [—مستقبل، +تام]— حـ — مت[3، مفر، مؤ] علي
 "فر إليها الطالب"

نلاحظ من خلال مقارنة التراكيب (15) و(16) أن المواقع التي شغلتها المتصلات في الأخيرة هي نفسها التي شغلتها المركبات الاسمية الموازية لها في الأولى. وهذه الوظائف هي المفعول المباشر والمفعول غير المباشر ومفعول الحرف.

علاوة على ذلك، هناك توزيع تكاملي بين المتصلات والمركبات الاسمية التي تشغل نفس الوظيفة التركيبية. وهذا بالذات ما أدى إلى لحن التراكيب التالية:⁷

(17)

- (أ)* يـ — زرا — ت علي تامغارت
 تط[3، مفر، مذ]— رأى: [—مستقبل، +تام]— مت[3، مفر، مؤ] علي المرأة
 "*رأها علي المرأة"
- (ب)* يـ — فكا— عيس علي تازارت يـ — تمغارت
 تط[3، مفر، مذ]— أعطى: [—مستقبل، +تام]— مت[3، مفر، مؤ] علي ح — المرأة
 "*أعطاه علي التين للمرأة"
- (ج)* يـ — رول— سرس علي س — تمزگيدا
 تط[3، مفر، مذ]— فر: [—مستقبل، +تام]— حـ — مت[3، مفر، مؤ] علي ح — المسجد
 "*فر إليه علي إلى المسجد"

نستخلص من خلال ذلك أن المتصلات وحدات تركيبية، مما يطرح السؤال حول مستواها المقولي: هل هي وحدات تركيبية من مستوى (س°). أم هي وحدات تركيبية من مستوى (م س)؟ وبعبارة أدق هل هي رؤوس تركيبية أم مركبات؟

7 يمكن قراءة هذه البنى قراءة تفكيكية إلى اليسار. وفي هذه الحالة يجب تفخيم المركب الاسمي مع وقف قصير بين نطقه ونطق الجملة كاملة.

حين ننظر إلى البنية التوزيعية للمتصلات، سنقف على مدى إمكانية اعتبارها مركبات ذات مستوى أقصى لا تقبل التحليل، ورؤوسا في الوقت نفسه. وهذا ما سلم به تشومسكي (1992 و1995) Chomsky وكين (1994) Kayne وسبورتيش (1992) Sportiche. ويتجلى كون المتصلات في الأمازيغية مركبات، أو لا في طبيعة المواقع التي تشغلها، فهي مواقع موضوعة A-position. كما توسم إعرابيا مثل المركبات الحدية.

أما الطبيعة الثانية (أي كونها رؤوسا) فتتجلى في أن المتصلات تشكل مع العنصر الذي تتصل به كلمة أو وحدة صرفية. ونضيف كذلك أن المتصلات تلحق دائما برأس تركيب معجميا كان أو وظيفيا. كما أنها عبارة عن تحقيق صرفي لسمات الشخص والعدد والجنس. وهذا كله دليل على أن المتصلات لها طبيعة الرؤوس.

نخلص مما تقدم ذكره إلى أن الضمائر المتصلة في اللغة الأمازيغية لها طبيعة المركبات وطبيعة الرؤوس في أن واحد. لكن ما يمكن استنتاجه من خلال السلوك التركيبي والصرفي لهذه العناصر أنها وحدات صرفية تركيبية. فهي ليست لواصق صرفية لاعتبارات سبق ذكرها. ولا يمكن اعتبارها كلمات لأنها لا تستقل في التركيب بل لا بد لها من عماد تتصل به.

إن تحديد جزء من طبيعة الضمائر المتصلة في الأمازيغية، يقودنا إلى طرح السؤالين التاليين : لماذا تكون المتصلات دائما في حاجة إلى عماد تتصل به؟ إذا كان سبب الاتصال ناتجا عن كونها لواصق، فلماذا لا تكفي بالاتصال بالفعل فقط كما هو الحال بالنسبة للضمائر المتصلة في العربية؟ إن السلوك التركيبي للمتصلات في الأمازيغية دليل على أن اتصالها لم يكن ناتجا فقط عن طبيعتها اللاصقية، بقدر ما يرجع إلى أسباب أخرى. وهو ما سنحاول تناوله في الفقرات اللاحقة.

4. تحاليل منافسة للاتصال :

1.4. التحليل الصرف المعجمي

يرى بعض اللسانيين، وهم ستروزر (1976) Strozer وريفاس (1979) Rivas وجيكلي (1982) Jeaggli وبورر (1983) Borer وسبورتيش (1992) Sportiche، أن المتصلات تولد في المواقع التي تظهر فيها على المستوى الفونولوجي. وقد انطلق أصحاب هذا الافتراض من وجود بعض التراكيب التي ترد فيها المتصلات والمركبات الحدية المقترنة بها. ولهذا فالمتصلات تولد قاعديا، وهي متصلة بعمادها في الوقت الذي تولد المركبات الحدية المقترنة بها في المواقع التي يفترض أن تكون للمتصلات. إلا أن وجود التراكيب التي يرد فيها المتصل لوحده دون مركب حدي مقترن به يشكك في كفاية هذا الافتراض.

إن المركبات الحدية المقترنة بالمتصلات في الأمازيغية تاشلحيت تشغل دائما موقع مخصص مركب موضع (لعبدلوي 2003)، كما في الأمثلة التالية :

(18)

(أ) تامغارت يد — ژرا — تّ علي

المرأة تط[3، مفر، مذ]— رأى: [—مستقبل، +تام]— مت[3، مفر، مؤ] علي

"المرأة رأها علي"

(ب) تامغارت يد — فكا — يس علي تازارت

المرأة تط[3، مفر، مذ]— أعطى: [—مستقبل، +تام]— مت[3، مفر، مؤ] علي التين

"المرأة أعطها علي التين"

(ج) تيمزگيدا يـ — رول سر— س علي
المسجد تط[3، مفر، مذ]— فر: [مستقبل، +تام]— مت[3، مفر، مؤ] علي
"المسجد فر إليه علي"

فالمركبات الحدية التي اقترنت في (18) بالمتصلات لا تشغل الوظائف النحوية التالية : المفعول المباشر، والمفعول غير المباشر، وفضلة المركب الحرفي، وإنما نجد الضمائر المتصلة هي التي تشغل تلك الوظائف رغم عدم احتفاظها بالموقع العادي المناسب لها.

نستنتج من ذلك أن المتصلات تتصل بعمادها في مستوى التركيب وليس في المعجم. إذ لو اتصلت به في المعجم لكانت ذات طبيعة صرفية أو اشتقاقية وهي ليست كذلك كما سلف الذكر. ثم لو كانت العملية معجمية لتوقف الإلصاق على المقولات المعجمية دون أن يتجاوزها إلى المقولات الوظيفية.

2.4. تحليل النقل

يعد تحليل النقل أقدم مقارنة خضعت لها الضمائر المتصلة في اللغات. ويرجع الفضل في ذلك إلى كل من كين (1975، 1989، 1990، 1994) Kayne ثم سيورتش (1989، 1990، 1992) Sportiche حول بعض اللغات الرومانية، وأوحلا (1988، 1989) Ouhalla حول تاريفيت وصادقي (1992) وبوخريص (1998) حول تامازيغت ولعبدلوي (1997) حول تاشلحيت. ومضمون هذه المقاربة هو أن المتصلات تولد في موقع موضوع، حيث تتلقى الدور المحوري والإعراب⁸. وبعد ذلك تنتقل عبر قاعدة "نقل رأس إلى رأس آخر" فتلتحق عبرها بمقولة أخرى لتلتصق بها. ومن الحجج المعتمدة في الدفاع عن هذا الافتراض ما نجده من توزيع تكاملي بين المتصلات والمركبات الحدية المقترنة بها.

1.2.4. النقل في إطار المبادئ والوسائط

رأينا كيف أن المتصلات في الأمازيغية لا تأتي بعد الفعل إلا في غياب العناصر الوظيفية التي ترد قبله. ويخضع اتصالها للقيود التالي :

(19) لا تتصل المتصلات في اللغة الأمازيغية بأول عنصر وظيفي في البنية إلا في حالة عدم تحقق العنصر الزمني صرفيا. فإذا حضرت الصرفة الزمنية فإن المتصل يلتصق بها بالضرورة.

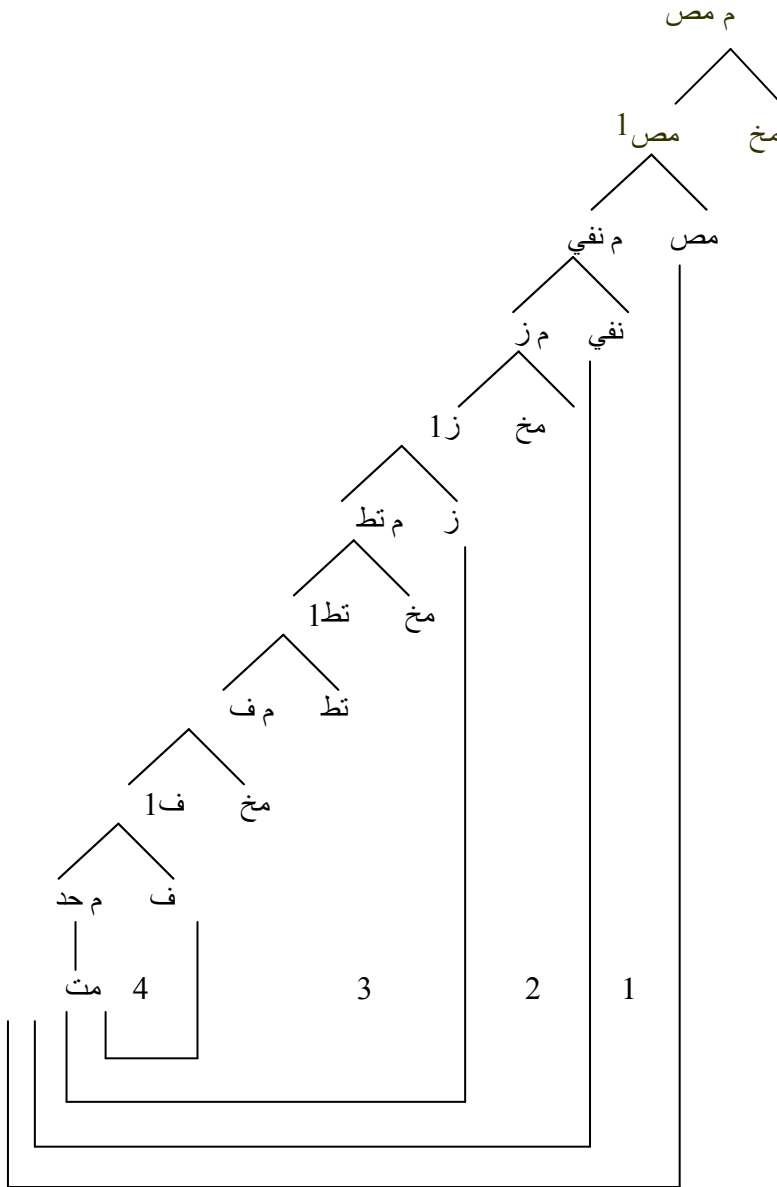
وقد افترض أوحلا (1988) بناء على كين (1987) Kayne أن سلوك المتصلات يخضع لما يلي :

(أ) المتصلات رؤوس ولها طبيعة اللواصق.

(ب) لا تخضع المتصلات للقيود على نقل الرؤوس، وإنما تخضع لمبدأ المقولة الفارغة.

وهكذا فإن نقل الضمائر المتصلة في الأمازيغية يتم مباشرة من موقعها الأصلي أو القاعدي إلى الموقع الذي تصل فيه بعنصر آخر، وذلك بناء على افتراض أوحلا (1988). ونبين ذلك بالبنية التالية :

8 يستثنى من هذا افتراض بوخريص (1998) Boukhris التي اعتبرت الإعراب من مبررات نقل المتصلات في الأمازيغية.



تبين البنية (20) أربع إمكانيات في نقل المتصلات. حيث تنقل مباشرة من موقعها القاعدي إلى أعلى عنصر وظيفي في البنية في حالة تحققه صرفيا. إلا أن أوحلا (1988) قد اختزلها في ثلاث إمكانيات فوحد بين النقل رقم (3) والنقل رقم (4). فنقل المتصلات لتلتصق بالفعل ما هو بالنسبة إليه إلا نقل إلى الزمن المجرد الذي تحقق في صيغة الفعل.

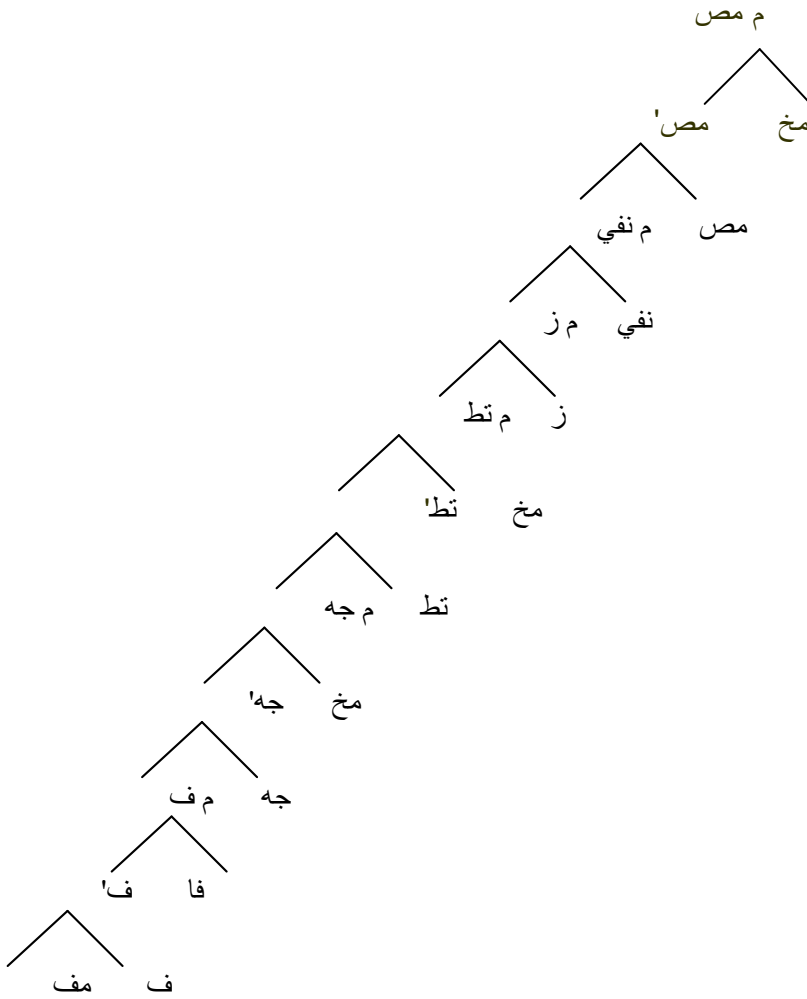
2.2.4. الزمن والمتصلات في الأمازيغية

يقترح روفيري (1993) Rouveret تبعا لكن (1990) Kayne أن تكون المتصلات دائما إلى يسار العنصر الذي تتصل به في اللغات الرومانية. ويرى أن السبب في ذلك يرجع إلى أن رؤوس المركبات في هذه اللغات يكون دائما إلى اليمين. وإذا عدنا إلى موقع المتصلات في اللغة الأمازيغية تاشلحيت وقارناها بموقع رؤوس المركبات فسنلاحظ أن هذه المتصلات تشغل دائما موقعا ثانيا بعد العنصر الذي اتصلت به (صادقي (1992)). وقد طور روفيري (المرجع السابق) فرضية مفادها أنها لا تأتي إلا بعد مقولة وظيفية، واتصالها بالفعل في بعض اللغات ناتج عن كون هذا الأخير بدوره قد انتقل إلى هذا العنصر الوظيفي. والتحق به الضمير المتصل بطريقة غير مباشرة.

في البداية نعتمد بنية ترانسية للمركبات الصرفية مغايرة للبنية (19) أعلاه، ففي هذه البنية الشجرية ينتقل الفعل إلى التطابق للالتصاق بالصرفات التطابقية ثم إلى الجهة لنفس الغرض ثم إلى الزمن، فيما ينتقل الفاعل إلى مخصص التطابق لمراقبة التطابق الفعلي وليأخذ الإعراب.

إذا اتبعنا منطوق أوحلا (1988) فإن الإلصاق سيتبع ترتيبا معينا وبالتالي فإن الالصقة الصرفية التي ستأتي مباشرة بعد الجذر الفعلي هي لالصقة التطابق متبوعة بالالصقة الجهة ثم الزمن لكن ما نلاحظه هو العكس حيث إن اللواصق التطابقية في الأمازيغية توجد في موقع هامشي مقارنة مع اللواصق الجهية أما الزمن فيتحقق في الأمازيغية عبر صرفات مستقلة خاصة وأن المبدأ الأساسي المعتمد لوضع تلك البنية هو مبدأ المرأة لبيكر (1985) Baker. وبالتالي فإن اعتماد هذه البنية سيؤدي إلى اشتقاق بنية فعلية غير سليمة. لهذا فإن البنية التي أعتمدها في نقل المتصلات في اللغة الأمازيغية هي التالية (عبدلوي (2009) :

(21)



حين نتأمل السلوك التركيبي الصرفي للمتصلات في الأمازيغية نلاحظ مدى ارتباطها بالعنصر الزمني أكثر من العناصر الصرفية الوظيفية الأخرى. وهذا ما تبرزه المعطيات التالية :

(22)

أ) و ر راد - ست ي - ژر حماد
 نفي ز [+مستقبل] - مت [3، مفر، مؤ] تط [3، مفر، مذ] - رأى: جه [+تامة] حماد
 "لن يراها أحمد"

المتصلات في الأمازيغية : المقولة والموقع

(ب) يس راد - ست ي - ژر حماد
مص ز [+مستقبل] - مت [3، مفر، مؤ] تط [3، مفر، مذ] - رأى:جه [+تامة] حماد
"أسيراها أحمد؟"

(ج) يس ور راد - ست ي - ژر حماد؟
مص نفي ز [+مستقبل] - مت [3، مفر، مؤ] تط [3، مفر، مذ] - رأى:جه [+تامة] حماد
"ألن يراها أحمد؟"

نرى أن الضمير المتصل [ست] قد اتصل في كل التراكيب الموجودة في (22) بالصفة الزمنية على الرغم من وجود عناصر وظيفية أخرى، كالنفي والمصدري والتطابق. وحين يتصل هذا الضمير بعنصر آخر في حالة وجود الصرفة الزمنية فإن ذلك ينتج عنه لحن التركيب كما في الأمثلة التالية:

(23)

(أ) *راد ي - ي - ژر - ت حماد
ز [+مستقبل] تط [3، مفر، مذ] - رأى:جه [+تامة] - مت [3، مفر، مؤ] حماد
"سيراها أحمد"

(ب) *ور - ت راد ي - ي - ژر حماد
نفي - مت [3، مفر، مؤ] ز [+مستقبل] تط [3، مفر، مذ] - رأى:جه [+تامة] حماد
"لن يراها أحمد"

(ج) *ماد - ست راد ي - ي - ژر؟
مص - مت [3، مفر، مؤ] ز [+مستقبل] تط [3، مفر، مذ] - رأى:جه [+تامة]
"من سيراها؟"

إن المقارنة بين التراكيب الموجودة في (22) وتلك الموجودة في (32) تبين مدى ارتباط الضمائر المتصلة بالزمن في الأمازيغية. ونستنتج من هذا الارتباط أن العنصر الذي تحدث عنه روفري Rouveret (المرجع السابق) هو الزمن. إلا أن الإشكال يطرح بخصوص التراكيب التي يكون فيها الضمير المتصل قد اتصل بعنصر آخر غير الزمن كما فيما يلي :

(24)

(أ) يس - تن ي - يضا حماد؟
مص - مت [3، جم، مذ] تط [3، مفر، مذ] - فرق: - مستقبل، +تام] حماد
"أفرقهم أحمد؟"

(ب) ور - تن ي - يضي حماد
نفي - مت [3، جم، مذ] تط [3، مفر، مذ] - فرق: - مستقبل، +تام] حماد
"لم يفرقهم أحمد"

(ج) — — بضاً — تن حماد

تط[3،مفر،مذ]—فرق:—[مستقبل،+تام] — مت[3،جم،مذ] حماد
"فرقهم أحمد"

(25)

(ا)*يس ور — تن ي — بضى حماد؟

مص نفي — مت[3،جم،مذ] تط[3،مفر،مذ]—فرق:—[مستقبل،+تام] حماد
"لم يفرقهم أحمد"

(ب)*ور ي — بضى — تن حماد؟

نفي تط[3،مفر،مذ]—فرق:—[مستقبل،+تام] — مت[3،جم،مذ] حماد
"لم يفرقهم أحمد"

فالتركيب (42) أعلاه سليمة لأنها لم تخرق القيد (91). أما التراكيب (25) فهي لاحنة لأنها تخرق هذا القيد. وإذا انطلقنا من افتراض كيرون (1989) Gueron و هوكسترا (1988) Hokstra الذي يقضي بأن الزمن هو الذي يتحكم في الجملة، ويعطيها قيمتها التحقيقية والإحالية، يوجد في المصدرى. ولهذا فالزمن يرتبط دائما بالمصدرى، وبالتالي فإن المتصلات تتصل بالمصدرى كأول اختيار في غياب صرفة الزمن.

أما اتصال الضمير بالنفي في حالة غياب صرفة الزمن والمصدر فهو ناتج عن السيورورة التالية: مركب النفي أعلى من الزمن، وبالتالي فإن الضمير يلحق بالزمن المجرد لفحص سماته الإحالية، وطبيعة الزمن تقتضي اتصال الضمير بعنصر آخر لتفحص سماتها الصرفية الإلصاقية، ليبقى اتصالها بالنفي حين وجوده السبيل الوحيد لفحص هذه السمات. أما في حالة اتصالها بالفعل فهو في الحقيقة اتصال بالزمن المجرد الذي تتضمنه صيغة الفعل.

3.4 نقل المتصلات: الإعراب والإحالة

يطرح افتراض أوحلا (1989 و 1988) (وصادقي (1992) حول نقل الضمائر المتصلة عدة مشاكل. أهمها أن النقل على مسافة بعيدة يخرق مبدأ الاقتصاد على النقل. ثم إن هذا النقل يجب أن يكون مسوغا عبر استيفاء مبدأ الاتصال. فالطبيعة اللاصقية للمتصلات غير كاف لتبرير نقلها، إذ لو كان الأمر كذلك لاقتصر اتصالها بالفعل. ونشير إلى أن نقل المتصلات عبر التابع السلبي يقتضي منا تبرير كل خطوة من خطوات النقل.

إذا تأملنا الطبيعة الموضوعية للضمائر المتصلة، نجدها مولدة في موقعها القاعدي موسومة بإعرابها. ولكي لا تخرق السمات الإعرابية مبدأ التأويل التام في مستوى الهيئة المنطقية، تنتقل إلى مخصص الجهة ليتم فحص هذه السمات عبر العلاقة بين المخصص والرأس. وهذه هي الخطوة الأولى في نقل هذه الضمائر.

وإذا تأملنا العلاقة بين المتصلات والمركبات الحدية، نلاحظ أن المتصلات لا تعوضها إلا المركبات الحدية المحيلة إحالة قوية. وهذا يدل على أن هذه الضمائر عناصر محيلة. ثم إن المتصلات لا تقترن إلا بالمركبات الحدية المحيلة أو لا تكون مقترنة على الإطلاق وهكذا تنتقل المتصلات إلى مخصص الجهة ليتم فحص هذه السمات عبر العلاقة بين المخصص والرأس. وهذه هي الخطوة الأولى في نقل هذه الضمائر. وفيما يلي الأمثلة التي تبين ذلك:

(26)

- (أ) تاليشينت يـ _ شتَا _ ت علي
البرتقالة تط [3،مفر،مذ] _ أكل : [مستقبل،+تام] _ مت [3،مفر،مؤ] علي
"تاليشينت أكلها علي"
(ب) *كرا يـ _ شتَا _ ت علي
شيء تط [3،مفر،مذ] _ أكل : [مستقبل،+تام] _ مت [3،مفر،مؤ] علي
"شيء أكله علي"

يرجع لحن التركيب (26 ب) إلى أن الضمير المتصل قد اقترن بعنصر ذي إحالة ضعيفة، عكس ما نجده مع التركيب (26 أ) السليم لأن الضمير قد اقترن بعنصر محيل إحالة قوية. ولا يقتصر ضرورة اقتران الضمير المتصل بالعنصر محيل في الأمازيغية فقط، بل نجد أن هذا النوع من الضمائر في اللغة العربية لها نفس السلوك كما في الأمثلة التالية :

(27)

(أ) الولد ضربه الرجل

(ب) *أحد ضربه الرجل

فالتراكيب التي تكون فيها المتصلات مقترنة بالمركبات الحدية غير المحيلة تكون في درجة دنيا من المقبولية مقارنة مع التراكيب التي يكون فيها المتصل مقترنا بمركب حدي محيل إحالة قوية. نتأمل في ضوء شرط الإحالة بعض التراكيب في اللغة الفرنسية التي ترد فيها الضمائر "le/la" و"un/une" ونقارن بينهما، حيث يخضع الأول بالضرورة للنقل فيما ينتج عن نقل الثاني جملا لاحنة :

(28)

- (أ) Jean a mangé une
(ب) *Jean une a mangé
(ج) jean l'a mangé
(د) *Jean a mangé la

يعود لحن التركيب (28 ب) إلى عدم إمكانية نقل "une" فيما تسبب عدم نقل الضمير "la" إلى لحن التركيب (28 د). فهذا الأخير إحالته قوية فيما إحالة الأول ضعيفة.

إن سمات الإحالة هي التي تقتضي نقل الضمائر المتصلة من أجل فحص تلك السمات. وبما أن الزمن يتحكم بشكل كبير في إحالة الجملة (ريشنباخ (1947) Rishnbakh) فإن فحص سمات الإحالة للمتصل لن يتم إلا في موقع الزمن .

5. خلاصة

حاولنا في هذه الورقة تقديم دراسة للضمائر المتصلة في الأمازيغية مقارنة باللغات الأخرى كالعربية الفصحى وهكذا رأينا أن المتصل ينتمي إلى باب العناصر الوظيفية. وله طبيعة مزدوجة. حيث يسلك سلوك المركبات الاسمية من جهة، وهو عبارة عن سمات صرفية مثله مثل الرؤوس الصرفية الأخرى من جهة أخرى. ووقفنا كذلك عند ما يسوغ نقل الضمائر المتصلة فوجدنا أن هذا النقل مسوغ بفحص السمات الصرفية لتلك الضمائر وهي السمات الإحالية والسمات الإعرابية وطبيعتها اللاصقية. وقد رأينا كذلك أن المتصلات تتصل أساسا بالزمن وأن اتصالها ناتج عن ارتباطها بهذا العنصر.

بيبليوغرافيا

- لعبدلوي، رشيد. (1997)، *بنية العناصر الصرفية في اللغة الأمازيغية : حالة التطابق بين الفعل والفاعل*. رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا. جامعة محمد الأول. وجدة.
- لعبدلوي، رشيد. (2003)، *بنية مركب المصدر في اللغة الأمازيغية، تاشلحيت منطقة سوس*. أطروحة لنيل الدكتوراه. جامعة محمد الأول. وجدة.
- لعبدلوي، رشيد. (2009)، «الفاعل والتطابق والموضع». مشاركة في ندوة «faits de syntaxe» التي نظمتها المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية يومي 9 و10 نونبر 2009. (فيد الطبع)

Abney, S. (1987), *The English Noun phrase in its Sentential Aspect*, PH. D. MIT.

Abney, S. (1987b), «Extraction & pseudo-Objects in Berber», in Guerssel, M. & K. Hale (eds.) *Studies in Berber Syntax* . p. 21-35.

Alexiadou, A. & E. Anagnostopoulou, (1998), «Parametrizing AGR : Word Order, V-movement and EPP-checking», *Natural Language and Linguistic Theory* 16, p. 491-539.

Alexiadou, A. & E. Anagnostopoulou, (2001), «The subject-in-situ Generalization and the role of case in driving computation». *Linguistic Inquiry*; 32, p. 193-231.

Baker, M. (1985), «The mirror principle and morpho-syntactic explanation», *LI* 16 : 373-417.

Basset, A. (1952), *La Langue Berbère*. Handbook of African Language, Part 1, London. (réédité en 1969).

Bobaljik, D. and D. Jonas, (1996), «Subject Position and the Role of TP». *Linguistic Inquiry* 27, p 195-236.

Borer, H. (1983), *Parametric syntax*, Foris Publication, Dordrecht.

Boukhris, F. (1998), *Les Clitiques en berbère tamazight : Approche minimaliste*, Thèse de doctorat d'Etat, Faculté des lettres et des sciences humaines, Rabat.

⁹ ترى سيورتيش (1992) Sportiche أن المتصلات ترأس إسقاطا أطلق عليه مركب البناء (VP cl) . أما رشاد (1993) فيرى أن المتصلات عناصر وظيفية ترد تحت رأس مركب المتصل (cl P).

- Broekhuis, H. and Den Dikken, M. (1994), *Locality in Minimalist Syntax*, Ms.
- Cadi K. (2006), *Transitivité et diathèse en tarifit : Analyse de quelques relations de dépendances lexicale et syntaxique*, Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, Rabat.
- Chomsky, N. (1970), « Remarques sur la nominalisation », in *Questions de sémantique*, Paris, Seuil.
- Chomsky, N. (1986), *Barriers*. MIT monographie 13, Cambridge Mass.
- Chomsky, N. (1992), *A Minimalist Program for Linguistic Theory*, MIT. WP.
- Chomsky, N. (1994), *Bare Phrase*. Ms. MIT.
- Chomsky, N. (1995), *The Minimalist Program*. The MIT Press Cambridge massachusetts.
- Chomsky, N. (1998), *Minimalist Inquiries*, The frame work, MIT O.P, in Linguistic.
- Chomsky, N. & H. Lasnik, 1991. «Principles and Parameters Theory». in J. Jacobs & al. (eds.) *Syntax : An International Handbook of Contemporary Research*.
- Dell, F. & M. Elmedlaoui, (1989), «Clitic Ordering, Morphology and Phonology in the verbal Complex of Imdlaown Tashlhyt Berber». Part I, *LOAP n°2*, p. 165-194.
- Dell, F. & M. Elmedlaoui, (1991), «Clitic Ordering, Morphology and Phonology in the verbal Complex of Imdlaown Tashlhyt Berber». Part II, *LOAP n°3*, p. 77-104.
- Di Sciullu, A. M. & Williams, E (1987), *On the definition of word*. Cambridge Mass Press.
- Dobrovie Sorin, C. (1990), «Clitic Doubling, Wh-Movement and Quantification in Romanian». *Linguistic Inquiry 21*, pp : 351-397.
- El Moujahid, E. (1997), *Grammaire générative du berbère : Morphologie et syntaxe du nom en tachelhit*. Publications de la FLSH Rabat Série : Thèses et memoire N° 38.
- Ennaji, M. (1997), « Pronominal Elements and Binding ». In *Voisinage, mélanges en hommage a la mémoire de Kaddour Cadi*. Pub. De la faculte des lettres et des science humaine Dhar Elmahraz - Fès, p. 247-266.
- Galand, L. (1966), « Les Pronoms personnels en berbère », *B.S.L., 1*, p. 286-289.
- Gueron, J. (1989) «Subject, tense and indefinite NPs». NELS 19. Université de Paris 3.
- Guerssel, M. 1995. « Berber Clitic Doubling and Syntactic Extraction ». *Revue Québécoise de linguistique, vol. 24, N°1*, p. 110-133.
- Halle, M. (1990), *An approche to morphology*. NELS. MIT
- Jaeggli, O. (1982), *Topic In romance syntax*, Foris publication, Dordrecht.
- Jamari, A. (1992), *Clitic Phenomena in Arabic*. PHD. School of Oriشontal and African Studies, University of London.

- Kayne, R. (1987), «Nul Subjects and Clitic climbing»., In O. Jaeggli and K. Safir (eds) *the Nul Subject parameter* , Riedel Dordrecht.
- Kayne, R. 1994. *The Antisymmetry of syntax*. Linguistic Inquiry, Monograph 25, MIT.
- Kayne, R. S. (1991), « Romance clitics, verb movement, and PRO » LI 22, p. 647-686.
- Makhad, H. (1996), *Tense and Aspect in Berber*. D.E.S. Thesis in linguistic, Med V University, Rabat.
- Ouhalla J. (2005), «Agreement features, Agreement and Antiagreement. *Natural Language and Linguistic Theory* 23. p. 655-686.
- Ouhalla, J. (1988), *The Syntax of Head Movement, a study of Berber*. PHD in linguistics. University College . London.
- Ouhalla, J. (1989), Clitic movement and the ECP : evidence from Verber and romance language. *Lingua* 79, p. 165-215.
- Pearson M. (2005), «The Malagasy subject/topic as an A'-element». *Natural Language and Linguistic Theory* 23. pp. 381-457.
- Pollock J-Y. (1989), «Verb movement, U.G. and the structure of IP». *Linguistic Inquiry*,. 20. p. 365-424
- Reichenbach, H. (1947), *Elements of symbolic logic*. New York. Free press.
- Rivas, A. (1977), *A theory of clitics* . PHD Dissertation.
- Rizzi L. (1997), «The fine structure of the left periphery», in Heagman L. (ed) *Elements of grammar : A handbook of generative syntax*, p.281-337. Dordrecht. Kluwer.
- Rizzi L. (2006), Criterial freezing, EPP and asymmetries, Ms ENS Paris.
- Rouveret, A. (1994), *Principes généraux et typologie, une Syntaxe de gallois*. Ms.
- Sadiqi, F. (1992), *Issues in Berber Cliticization*. Ms. University of Fes.
- Sadiqi, F. (1997) «Local dependencies : operator –bound agreement in Berer», in *Voisinage, melanges en homage a la memoire de Kaddour Cadi*. Pub. De la faculte des lettres et des sciences humaines, Dhar Elmahraz - Fès. p. 231-246.
- Selkirk, E. (1982), *The syntax of words*. Thr MIT press, Cambridge Mass.
- Souali, E. (1992), *Pronominal elements in arabic*, Thèse d'état, Faculté des lettres Fès.
- Sportiche, D. (1992), *Clitic constructions*. UCLA. Sorbone Nouvelle, Paris.
- Strozer, J. (1976), *Clitics in Spanish*. PhD Dissertation.

ملخصات الأطروحات

الحسين بوظيلب (2005) أسس الهجرة الدولية والدينامية السوسيوإقليمية بالريف الشرقي، أطروحة لنيل الدكتوراة في الجغرافيا، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرز، فاس.

الكلمات المفتاح: الهجرة الدولية، الريف الشرقي، الدينامية السوسيوإقليمية والثقافية، التنمية المحلية.

تعالج هذه الأطروحة إشكالية أسس الهجرة الدولية والدينامية السوسيو إقليمية بالريف الشرقي، وهي إشكالية لا تبدو عديمة الجدوى، خصوصا أننا لا نجد في الكتابات القليلة حول الهجرة الدولية بالريف الشرقي خاصة، وبمجموع مناطق المغرب ما يليي رغبة البحث العلمي.

أما عن اختيارنا للريف الشرقي مجالا للدراسة، فلم يمليه انتماؤنا للإقليم المذكور فقط، وإنما أملاه الانتشار الاستثنائي لظاهرة الهجرة الدولية محليا. فقد شكل هذا العامل حافزا للخوض في هذا الموضوع مع ما يتجده ذلك من مجال خصب للبحث والتنقيب. ولا نتوخى من هذه الدراسة المساهمة في تراكم الكم المعرفي فحسب، بل الوقوف على خبايا هذه الظاهرة المجتمعية وعلى المنطق الذي يتحكم فيها، والذي لا يخلو من إثارة وتعدد، كإفراز لاختلاف دينامية المجالات بين ضفتي المتوسط.

ولمقاربة الموضوع، انطلقنا من صياغة الإشكالية التالية: تعتبر الهجرة ظاهرة جد متجذرة في الريف الشرقي تعبيرا عن اختلال التوازن بين الثقل الديموغرافي وقلة الموارد الاقتصادية. وبعد الاستقلال، وتثبيت الدولة بسياسة الهجرة كحل ظرفي لامتصاص الفائض الديموغرافي، تحول الريف الشرقي على غرار الكثير من المناطق المغربية (سوس ومنطقة الأطلس...) إلى أحد أهم أحواض الهجرة على الصعيد الوطني. وللإجابة على الإشكالية الرئيسية، طرحنا أسئلة فرعية على الشكل التالي:

- ما هي الأسس والأسباب التي جعلت من حوض تسمان وهوامشه مجالا هجرويا متميزا ؟
- ما هي التطورات التاريخية التي عرفتها الهجرة منذ انطلاقتها؟ وما هي التحولات التي تعرفها اليوم؟ وهل لهذه التحولات انعكاسات على المنطقة الأصلية؟
- ما هي طبيعة انعكاسات عائدات الهجرة الدولية على حوض تسمان وهوامشه في بعدها الاجتماعي والاقتصادي والمجالي والثقافي ؟

للإجابة على الأسئلة المطروحة، تم الانفتاح على أكثر من تصور منهجي ونظري، لما لهذا الموضوع من علاقة متعددة مع باقي التخصصات الأخرى من تاريخ وAntروبولوجيا وديموغرافيا وسوسولوجيا. كما قمنا بجرد بيبليوغرافي يتعلق بالموضوع من خلال جل ما كتب محليا ووطنيا ودوليا. ناهيك عن إسناد البحث إلى لغة الأرقام التي استقيناها من مصادر متنوعة محلية ووطنية، فضلا عن البحوث الميدانية. ولتسهيل عملية فرز جميع المعطيات المحصل عليها ميدانيا لجأنا إلى المعالجة الإحصائية والفرز عن طريق الحاسوب اعتمادا على **مغال Logiciel** من نوع **S.P.S.S** لتفادي الأخطاء والسقوط في التكرارات، ونظرا لأهمية الكارطوغرافية في الدراسات الجغرافية، قمنا بإنجاز أعمال كارطوغرافية شملت تغطية كاملة للمنطقة، بحيث تم اللجوء إلى مختلف القياسات وأشكال التمثيل.

وانطلاقا من الإشكالية والأسئلة المرتبطة بها والفرضيات التي أطرناها، ووفقا للمعطيات المتوفرة ارتأينا تقسيم هذا البحث إلى ثلاثة أبواب وخاتمة تركيبية.

يحاول الباب الأول ملامسة أهم الجوانب التي جعلت من الريف الشرقي مجالا طاردا لسكانه، مع إبراز المؤهلات المحدودة التي يتوفر عليها والإكراهات الكبيرة التي يعانيها. كما يتناول هذا الباب كذلك موقع الريف الشرقي ضمن المخططات الاقتصادية والاجتماعية للدولة، وانعكاساتها الاقتصادية والاجتماعية والمجالية على المنطقة، إضافة إلى أهم المشاريع والبرامج التي تتجز حاليا سواء من طرف الدولة أو المجتمع المدني، لتجاوز التأخر الحاصل على جميع المستويات.

ويضع الباب الثاني ظاهرة الهجرة في إطارها التاريخي محاولاً رصد الأبعاد التي اتخذتها خلال كل مرحلة تاريخية، والعوامل المتحركة فيها، والخصائص العامة المميزة لها، ومقارنتها بالهجرة الدولية بباقي الجهات المغربية. وقد ركزنا على التحولات العميقة التي تعرفها الهجرة الدولية بالريف الشرقي، وبيننا الأشكال التي اتخذتها، والتفاوتات المجالية التي تعرفها والعوامل المتحركة في ذلك، كما تطرقنا إلى إشكالية الموعدين الدورية والنهائية، إضافة إلى الصعوبات التي تمر منها الهجرة الدولية حالياً، وسياسة مختلف الدول الأوربية تجاه الهجرة والمهاجرين، ومكانة الهجرة في إطار السياسة العامة للدولة المغربية، ومدى انعكاس كل ذلك على المجال المدروس.

ويعالج الباب الثالث أهم الانعكاسات الاقتصادية والاجتماعية والمجالية للهجرة، وهكذا ركزنا على أهمية التحويلات المالية التي يحقها المغتربون في الاقتصاد الوطني والمحلي، بحيث تشكل هذه التحويلات المصدر الأول للعملة الصعبة بالمغرب. فهذه التحويلات أضحت تلعب الدور الحيوي في الحفاظ على التوازنات ببوادي وحواضر الريف الشرقي، إذ تمثل أكثر من 90 % من الودائع البنكية محلياً، مما يجعلها تساهم في تسريع وتيرة تنقيد البوادي، وفي تزايد انفتاحها وتحسين مستوى عيش الأسر، وتغيير سلوكياتها الاستهلاكية والثقافية.

فإذا كان أحد لا يجادل في كون عائدات الهجرة الدولية عملت على تحسين مستوى عيش أسر المهاجرين، فإن تأثيراتها لم يرق إلى مستوى تغيير البنيات الإنتاجية، وهذا يعني أن رساميل المهاجرين تأخذ طريقها نحو المناطق الأكثر دينامية كما يشهد على ذلك النزيف المالي الذي يشهده الريف الشرقي.

قواعد النشر بمجلة أسيناك ٥٠٤١٥٨

مقتضيات عامة

- تقبل الأعمال العلمية الأصلية 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 قراءة 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 نظر المجلة أو المؤسسة التي تصدرها.
- لا ترد أصول المواد إلى أصحابها سواء قبلت أم لم تقبل، كما لا ترجع المقالات غير المنشورة لأصحابها، 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.
- تعث المقالات إلى المجلة بواسطة البريد الإلكتروني، في شكل ملف مرتبط (Fichier attaché)، قياس وورد Format Word أو RTF، إلى عنوان المجلة: asinag@ircam.ma
- يجب ألا يزيد عدد صفحات المقال عن 14 صفحة، بما فيها المراجع والجدول والملاحق.
- يقدم المقال مطبوعاً على ورق (A4) وعلى صفحة بمقاس (24/17)، وباعتماد نوع Arabic Transparent، حجم الخط (11)، يُبعد يساوي 11,5 Exactement، مع هوامش (يسار، يمين) 2.5 سم، و(أعلى، وأسفل) 2 سم. وبالنسبة لخط تيفناغ، يعتمد نوع Tifinaghe-ircam Unicode، حجم 11، الممكن تحميله من موقع المعهد <http://www.ircam.ma/fr/index.php?soc=telec>. ولكتابة الأمازيغية 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 مركزاً و ببنط عريض بحجم 15. ويكتب اسم صاحب المقال ومؤسسته أسفل العنوان بأقصى يسار الصفحة الأولى.
- تُصاغ عناوين الفقرات والفقرات الفرعية لكل مقال بالبنط عريض، بحيث يكون حجم الأولى 13، حجم الثانية 12.

- لا يجب أن يتجاوز الملخص عشرة أسطر، مع مراعاة كتابته بلغة أخرى غير تلك التي كتب 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 تعدد المؤلفين، يشار إلى أولهم متبوعاً بعبارة "وأخرون" بحرف مائل.

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

- في حالة تعدد 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 تعدد 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)، *الدراسة 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، و سنة 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: أزيكو 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 بالمواقع 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 يتم تكرار استخدامها في النص، يتوجب شرح وتوضيح المختصرات، في الهامش، عند أول استخدام.
- في حالة توافر الهوامش، تثبت بأسفل الصفحة وليس في نهاية المقال، وترقم 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، فيقدم 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.