

Tamegrout et le développement de la tradition de *Imazghi*

El Khatir Aboulkacem-Afulay
IRCAM, Rabat

In the wake of studies that relate religious literature written in particular in Tachelhit, called lamzghi, to the action of zaouïas, this contribution proposes to situate the production of Mhend Ou Ali Awzal, a scholar from the central Anti-Atlas, within the precise framework of his forced exile within the zaouïa of Tamegrout, directed at the time by Sheikh Sidi Ahmed Benasr, at the beginning of the 18th century. After restoring the historical and social contexts of the emergence and development of a literature written in Amazigh and presenting its major features, we show how the zaouïas, which became important actors in local life from the sixteenth century, used this tradition in their outreach and mobilization activities. The presentation of the experience of the House of Tamegrout in relation to the production of Awzal, developed in the last paragraphs, constitutes a major argument for the understanding of the conditions of the historical continuity of writing in Amazigh before the establishment of the protectorate in Morocco.

Key-words : zawiya, development, religious literature, experience, Tamegrout, Awzal.

Inscrite dans le sillage des études qui mettent en rapport la littérature religieuse écrite notamment en tachelhit, appelée lamzghi, et l'action des zaouïas, cette contribution se propose de situer la production de Mhend Ou Ali Awzal, savant originaire de l'Anti-Atlas central, dans le cadre précis de son exil forcé au sein de la zaouïa de Tamegrout dirigée alors par le Cheikh Sidi Ahmed Benasr, au début du XVIIIe siècle. Après avoir restitué les contextes historiques et sociaux de l'apparition et du développement d'une littérature écrite en amazighe et présenté ses traits majeurs, nous nous sommes attelé à montrer comment les zaouïas, devenues des acteurs importants dans la vie locale à partir du XVIe siècle, ont instrumentalisé cette tradition dans leur action de rayonnement et de mobilisation. La présentation de l'expérience de la Maison de Tamegrout mise en rapport avec la production d'Awzal, développée dans les derniers paragraphes, constitue un argument majeur pour la compréhension des conditions de la continuité historique d'une écriture en amazighe avant l'établissement du protectorat au Maroc.

Mots-clés : zaouïa, développement, littérature religieuse, expérience, Tamegrout, Awzal

Contrairement à une certaine idée élaborée et affirmée depuis l'établissement de la colonisation française en Afrique du Nord, consistant en la perception de la culture amazighe comme strictement orale, il existe des pratiques scripturaires et des institutions chargées du maintien et de la diffusion de l'écriture dans certains espaces culturels amazighes. Au-delà des écrits notariaux mobilisés et utilisés dans la vie juridique et rédigés dans une langue particulière, toute une production écrite en amazighe a émergé depuis au moins l'intégration de l'Afrique du Nord dans la sphère de la civilisation musulmane et s'est développée et maintenue notamment dans le Sud marocain depuis le XVII^e siècle grâce à l'action des maisons maraboutiques. En effet et dès son affirmation comme acteur principal dans le jeu local, la zaouïa, structure multifonctionnelle, n'a cessé de jouer des rôles éducatifs, sociaux et politiques d'une importance capitale. Outre l'éducation religieuse des masses et l'intervention en tant qu'arbitre dans les conflits tribaux, elle est une institution scientifique et contribue dans le maintien et la transmission de la culture lettrée et en particulier l'écriture en amazighe, communément connue sous la dénomination de *lmazghi*.

Cette contribution entend situer et déterminer certains aspects de la contribution de la zaouïa de Tamegrout au développement de cette activité. Pour ce faire, elle traitera des conditions qui ont fait des zaouïas d'importants centres et lieux de la production et de la diffusion des écritures en amazighe, de la fondation de Tamegrout et de la trajectoire et la production de Mohamed Ou Ali Awzal (m.1749), son disciple et figure incontournable de cette tradition.

Les origines de *lmazghi*

lmazghi est le terme utilisé pour désigner la production écrite en amazighe, surtout dans l'aire tachelhitophone. Il dérive d'*amazighe* et veut dire la langue et par extension tout livre ou texte écrit dans celle-ci. L'usage prolongé de ce terme et le développement de tout un ensemble d'activités parallèles ont engendré l'apparition d'autres mots voisins s'appliquant à des fonctions et des statuts, comme *amazghi* et *tamazghit*. *Amazghi* désigne les disciples des confréries religieuses, accompagnés ou non d'un instrument, qui récitent dans les marchés ou dans les réunions privées des textes versifiés en vue de l'éducation religieuse des masses, les *wuâad* en arabe. Quant au terme de *tamazghit*, il signifie l'exhortation, *al-waâd* en arabe.

lmazghi se matérialise sous la forme d'un texte, souvent versifié, écrit à l'aide d'un alphabet arabe aménagé, mais n'obéissant à aucune règle orthographique et morphologique, et traitant souvent des questions relatives à la religion et la jurisprudence musulmanes. Ces textes, produits et diffusés essentiellement dans les sphères maraboutiques, se présentent sous des formes variées : manuels associant divers thèmes (obligations rituelles, pratiques sociales, jurisprudence, pèlerinage, description de l'au-delà...), manuels consacrés à un thème homogène (règles des ablutions, règles des prières...), des poèmes didactiques, d'exhortation (exhortations destinées aux femmes, des textes contre certaines pratiques qualifiées d'hérétiques

comme la vente à réméré, la transformation d'une part fixée de l'impôt légal en subvention aux mosquées et aux *universités* rurales, les prix fixés pour l'évaluation du trousseau de la mariée...), la description des plaisirs du paradis, l'énumération des noms de Dieu ou du Prophète, les éloges du Prophète ou des Saints consacrés comme Sidi Ahmed Tijani, le commentaire sur les textes emblématiques de la tradition, la traduction des traditions du Prophète, les recettes médicinales... D'autres textes sont surtout destinés à un usage notarial ou médicinal comme les lexiques arabo-amazighes.

D'après les informations dont nous disposons actuellement, les premières traces de ce genre d'activité scripturaire sont à rapporter au contexte des compétitions idéologiques et politiques auxquelles l'intégration de l'espace nord-africain dans la sphère de la civilisation de l'Islam a donné naissance, contexte marqué par des tensions et des luttes sémantiques et militaires. En effet, le débat sur la légitimité et les fondements du pouvoir suprême, *al-khilāfa*, entre les différents acteurs de la grande discorde a créé les conditions du développement des premiers écrits de ce genre. L'implantation du kharidjisme¹ en Afrique du Nord a des effets notoires sur la recomposition du champ politique et sur la reconsidération du rôle politique des Amazighes dans l'Islam et, par conséquent, sur leurs pratiques culturelles. Au-delà de la mobilisation des principaux groupes amazighes dans des luttes militaires, le mouvement s'est distingué par une intense activité idéologique et religieuse, dont une partie est rédigée en amazighe. C'est dans ce contexte de guerre et de compétition que le premier texte connu en amazighe est écrit. Il s'agit d'un Coran ou d'une traduction du Coran de Saléh Ibn Tarif, prétendant à la prophétie au sein des Berghouata, qui habitent dans le Tamesna, la plaine se situant entre la rivière Bouregreg et celle d'Oumrbiâ. D'après le baron de Slane (1856 : 534), « vers 127/744, un prétendu prophète, nommé Saleh-ibn-Tarif, commença ses prédications chez les Berghouata. Il leur enseigna un nouveau genre d'islamisme et composa pour leur usage un coran en berbère ». Aussi, l'orientaliste polonais Tadeuz Lewicki (1934 : 275-296), un des spécialistes du vieux berbère, affirme-t-il que ce coran, attribué à Saléh le bourghoute, se présente comme étant le premier document écrit en amazighe dans le Moyen-Âge maghrébin. Quoi qu'on puisse dire de cet acte, compte tenu de la divergence de la réception historique de la pratique des Berghouata, création d'une nouvelle religion, adaptation locale de l'Islam ou juste un mouvement hérétique dans le cadre du kharidjisme, les Berghouata avaient initié une pratique qui devait par la suite être adoptée et adaptée à des contextes d'usage différents. Dans ce sens, l'ibâdisme, qui est une doctrine dérivée du kharidjisme, a réussi à dégager cette lutte dans le cadre de l'apostasie et à marquer la scène religieuse et culturelle de son empreinte. Outre leur volonté de positionner les Amazighes dans le champ politique émergent de l'Islam en les dotant d'une assise religieuse et une affiliation textuelle légale à travers la diffusion des dictons du

¹ Mouvement politico-idéologique et produit des opinions élaborées par ceux qui se sont retirés de l'armée d'Ali Ibn Talib, gendre du Prophète et quatrième khalife, après la guerre de Siffin (Vida, 1978 : 1106-1109).

Prophète qui étalent leurs faits nobles et les présentent comme les sauveurs d'une religion en déclin, l'action de ce mouvement s'est caractérisée par une intense production littéraire en amazighe. Ainsi, les chroniques ibâdites regorgent d'informations qui nous permettent de voir comment l'action de leurs premières *Imamats* était très bénéfique pour ce genre de production religieuse. A titre d'exemple, les Rustumides, après avoir établi l'*Imamat* de Tahert, ont encouragé l'écriture en amazighe (Bekri, 2005). Abou Sahl, qui est originaire de la montagne de Nefoussa (Tripolitaine) et savant célèbre classé suivant la hiérarchie de la doctrine dans la cinquième classe *-tabaqa-* a composé, à lui seul, plus de douze ouvrages dans cette langue. Très éloquent dans cette langue, il assurait aussi la fonction du traducteur au Rustumide Aflah à Tahert². C'est en ce sens que le kharidjisme, avec ses différentes branches et recompositions, en s'inscrivant dans des actions de compétition politique et idéologique, est amené à écrire en amazighe. Ce contexte constitue une structure d'opportunité favorable à une propagande et, par-delà, à la mobilisation des détenteurs du savoir pour la production en langues locales. C'est dans ce cadre précis que l'idée d'écrire a émergé et cette technique, en adoptant les matériaux de la culture de l'autre, a été utilisée à des fins idéologiques et politiques pour la conquête du pouvoir. L'écriture est ainsi une activité située. Répondant à des demandes exprimées, elle est intimement liée aux stratégies politiques de ces mouvements de contestation.

Dans un autre contexte et quelques siècles après, l'expérience de la dynastie des Almohades illustre aussi l'utilisation politique de l'écriture en amazighe. Dès la manifestation de son ambition politique, le Mahdi Ibn Toumert, théoricien et initiateur du mouvement, a produit deux textes fondateurs dans « la langue occidentale », suivant les termes utilisés par l'historiographe de la dynastie Al Baidaq. Au-delà des besoins de communication pour la diffusion de la doctrine, l'apprentissage de ces textes est posé comme un critère de définition. D'après le *Raoudh el-Kirtas* (anonyme, 1860 : 250), le Mahdi a ordonné l'apprentissage du *thaouhid* (doctrine de l'unicité), qui est un opuscule divisé en chapitres et sections pour en faciliter l'assimilation par cœur, et en fait un signe de distinction. Suivant ses propres termes, cités dans le même ouvrage, « Quiconque ne suivra pas ces maximes ne sera point Almohade, mais bien infidèle avec lequel on ne fera pas sa prière, et on ne mangera pas la chair des animaux tués par ses mains ». La récitation des opuscules du maître trace ainsi une frontière qui sépare les Almohades des autres, et en particulier les ennemis politiques et doctrinaux, les Almoravides. Dans la même stratégie du marquage politique, les nouveaux maîtres ont instauré la maîtrise de la langue amazighe comme condition d'accès à la charge de *khatib* à Fès. Il est possible de multiplier les exemples, mais la présentation de ces deux expériences montre que le fait d'écrire et de diffuser l'écrit est un acte significatif et fondamental, il participe de la stratégie politique. Il est donc en partie légitime de constater l'importance du

² Pour d'amples informations sur cette production, voir Ad Darjini (1974) ; Lewicki (1934 : 275-296 ; 1936 : 267-285 ; 1961 : 1-134 ; 1966 : 227-229) ; Motylinski (1907 : 69-78 ; 1895 :15-72) et Ould-Braham (1988 :5-28).

rôle qu'il a joué dans les modalités opératoires des mouvements en quête de pouvoir dynastique dans leur campagne et dans l'organisation du pouvoir après sa conquête. Mais, à partir de ce siècle, la modification des représentations faites sur la légitimité politique a des effets non seulement sur la conduite sociale et politique des tribus, mais aussi sur leur production culturelle et ses usages. L'écrit en amazighe n'est plus un habit du pouvoir suprême, il est de plus en plus confiné dans les stratégies des mouvements maraboutiques. En effet, et à partir du XVI^e siècle, les zaouïas sont devenues de véritables acteurs dans le champ social et politique. Au-delà de leur implication dans les compétitions dynastiques qui ont abouti à la fois à l'affirmation du principe du chérifisme comme critère d'accès au pouvoir et à sa consolidation par la réussite des Alaouites, elles se sont imposées comme figures centrales du jeu local et de l'intellectualité rurale.

Les zaouïas et la production écrite en amazighe

Si Ali Amahan (1993 : 437-449), en fondant ses propos sur l'étude de la vie et de la production de Brahim Ou Abellah Aznag (m.1597), est l'un des premiers à avoir établi le lien entre production lettrée en tachelhit et stratégies maraboutiques, la lecture avertie des propos des auteurs et l'observation des lieux de production et de diffusion de cette tradition ne peuvent que soutenir cette hypothèse et se représenter cette tradition, au moins depuis cette période, comme une œuvre essentiellement maraboutique. Cela est d'autant plus frappant quand on lit les motivations des auteurs. Dans les vers introductifs, Aznag n'omet pas de rappeler qu'en écrivant ses traités de religion, entendues ici comme terme englobant toutes les sciences de l'époque, y compris la grammaire, ne fait qu'obéir à l'ordre de son maître Sidi Ali Ben Mohamed Ben Ouissaâden³. Et les exemples ne manquent pas dans ce sens. Aussi, l'identité des auteurs traduit-elle clairement leur appartenance maraboutique. Ils sont soit les chefs de certaines voies confrériques, comme Lhsen Ou Tmouddizt (m.1899) (Soussi, 1961, t. 19 : 5-32 ; Boogert, 1995 : 122 ; 1997 : 169-183), Lhaj Ali Darqawi (m.1910) (Soussi, 1960 ; Zekri, 1977), Madani ben Ahmed al Tughmaoui al-Hahi dit Amghar (mort au début du siècle dernier), chef de la zaouïa Tijania à Ida Outghma à Ihahan (Boogert, 1995 : 123-124), soit des disciples agissant sous les auspices d'un maître, comme Aznag et Awzal. La diffusion spatiale et les lieux de son évolution historique correspondent aux grands moments de la concentration et du rayonnement des foyers maraboutiques dans la région. Ainsi, Abdellah ben Said des Ayt Abdenâim⁴ et Aznag ont composé leurs œuvres dans le contexte sociopolitique agité du Haut-Atlas au XVI^e siècle. Leurs tentatives

³ A propos d'Aznag, voir, outre le travail cité d'Amahan, Boogert (1995 : 120 ; 1997 : 93-102).

⁴ D'après el-Oufrani (1889 : 342-345), Abdellah a pris le commandement de la zaouïa après la mort de son père Said, survenue en 1546. Pour rallier les masses de la montagne, surtout que la maison est entraînée dans un rapport de forces inégal caractérisant les concurrences dynastiques, il a composé un traité bilingue arabo-amazighe sur les terreurs de la vie future et s'est employé à l'enseigner aux pèlerins qui affluaient de toute part sur la zaouïa.

traduisent la concentration d'une rivalité maraboutique pour le contrôle de la région et la régulation de ses rapports avec le pouvoir central des Saadiens et l'implication de leurs zaouïas dans les querelles de succession entre les différents prétendants au pouvoir. Par la suite, cette tradition a été appropriée par la Maison de Tamegrout qui commençait à se constituer en un foyer attractif et influent. Et quand l'Anti-Atlas est devenu, au XIX^e siècle, le centre d'une activité politique intense comme conséquence des pressions européennes, elle a servi comme outil d'action des principaux mouvements confrériques. Dans ce cadre, la voie des Derqaoua, introduite dans la région par Said el-Maâdri (m. 1883), en a fait un outil important de mobilisation permettant ainsi la production des œuvres emblématiques. Elle est utilisée aussi bien dans le cadre de la rivalité entre prétendants à la chefferie que pour le recrutement des disciples. C'est ainsi qu'après la mort de ce dernier, deux disciples versés à la fois dans la science religieuse et la mystique disputaient l'héritage. Il s'agit de Lhsen Ou Tmouddizt et de Lhadj Ali Derqaoui. Malgré la singularité de l'œuvre du premier, consistant en la confection de trois importants commentaires sur des textes fondateurs de la tradition (Deux commentaires sur les deux parties d'*al-Haoud* d'Awzal et un autre sur '*aqidat as-suluk* d'Aznag, un texte fondamental qui structure l'univers mental d'un disciple dans l'espace maraboutique), le second a réussi à fonder la Maison d'Ilgh et à éclipser son concurrent. Il apparaît dans cette présentation rapide que, depuis le XVI^e siècle, l'écriture en amazighe dans l'espace tachelhitophone s'est progressivement installée aux frontières de l'action maraboutique. Dans tous ces processus d'affirmation et d'imposition, la production lettrée est une stratégie de mobilisation. Chaque maison, chaque conquérant nouveau doit redécouvrir cette tradition et s'employer à composer, à son tour, une œuvre nouvelle pour se distinguer et, par-delà, s'affirmer. Mais comment peut-on expliquer le fait que cette tradition est devenue un marqueur de la sainteté essentiellement rurale ?

Au-delà même de l'utilisation de cette tradition dans les compétitions dynastiques qui ont caractérisé l'action des principales zaouïas après la chute de la dynastie des Saadiens, comme le laissent penser les exemples cités des Ayt Abdenâim et des Ayt Ouissaâdn, la position désormais assignée à cette forme d'organisation, après la chute de cette dynastie, ne peut que donner une nouvelle signification à ce genre de production littéraire. L'élaboration d'une nouvelle conception de la légitimité introduit nécessairement un changement dans la conduite politique des acteurs en jeu. En revenant sur cette période de l'histoire du pays, l'historien Ali Sadki Azayku propose des éléments d'explication de la restriction du champ d'action des zaouïas et au repli politique des sociétés amazighes du Haut-Atlas. Il a montré, en commentant des lettres échangées entre certains principaux acteurs du « court XVI^e siècle » du Maghrib extrême⁵, que « l'idée qui attribue la légitimité du pouvoir aux

⁵ Ces lettres sont échangées entre, d'une part, les chefs de la zaouïa de Dila dans le Moyen-Atlas et le saâdien as-Shaykh ben Zaydan et, d'autre part, l'alaouite Mohammed ben Chérif et le dilaitte Mohammed al-Hajj. Elles ont été rapportées par l'historien an-Naciri dans le quatrième volume de sa monumentale histoire du Maroc (Sadki, 1990 : 25).

seuls chérifs est déjà profonde chez les uns et les autres. Il serait très intéressant d'ailleurs de savoir dans quelle mesure ce facteur a contribué à refouler, chez les Imazighen de l'Atlas, même quand ils sont puissants, toute aspiration au pouvoir suprême » (Sadki, 1990 : 25). Il établit ainsi une relation entre le refoulement des forces de renouvellement rurales et l'affirmation du principe généalogique comme déterminant dans les logiques de légitimation politique. Ne cherchant plus à renouveler le pouvoir central, les forces du renouvellement se contentent de maintenir un jeu d'équilibre régional et de résister à toute tentative sérieuse de concentration du pouvoir politique⁶. Inscrites dans une situation que caractérise l'absence de tout projet de renouvellement politique après l'épuisement de la rivalité dynastique, les zaouïas sont confinées avec leurs modes opératoires dans les mécanismes de la vie locale et communautaire et dans les rivalités internes entre les principaux prétendants à la sainteté.

En un mot, le changement des idéologies légitimant l'accès au pouvoir politique et l'apparition d'autres signes extérieurs et mobilisateurs ainsi que l'affirmation d'un cléricalisme citadin, né de l'installation des exilés de la *Reconquista* avec son style et ses langages, ont sensiblement écarté cette pratique scripturaire de la sphère du pouvoir central, pour être progressivement adoptée et utilisée par les marabouts dans leurs modalités d'action. En s'imposant comme figures dominantes du jeu social et politique local depuis cette période, la pratique a accompagné leur mouvement et tribulations. Pour marquer l'identité d'une maison naissante ou en expansion, ou d'un saint en compétition durant les périodes de succession, on charge souvent un lettré, disciple ou proche, pour composer une œuvre en amazighe. L'œuvre permet de faire entrer cette figure montante de la sainteté dans la mémoire du groupe. Elle est en ce sens un témoignage d'une nouvelle conquête, un rappel d'une pratique, le signe d'une différenciation et/ou la marque d'un nouveau confrérique. C'est dans ce contexte qu'on peut comprendre comment les zaouïas ont joué un rôle important dans l'évolution de la production lettrée en amazighe, en particulier dans le parler tachelhit. Qu'en est-il alors de l'apport de la zaouïa de Tamegrout ?

Tamegrout et la culture lettrée dans le Sud marocain

La zaouïa de Tamegrout porte le nom d'un ksar, village fortifié, où un lignage religieux a décidé, dans un moment précis de l'histoire de la région, de fonder un séminaire voué à la diffusion d'une voie mystique, à l'éducation des masses et à la transmission de la culture savante liée à l'Islam. Elle se trouve sur la rive gauche de

⁶ Le même historien, dans un autre article sur les avis juridiques émanant des lettrés marocains du XVII^e siècle à propos du statut légal des structures sociales rurales, s'est efforcé d'élucider les nouveaux enjeux provoqués par le changement des rapports entre la culture et la société dans le monde rural. Le principe de légitimité politique étant résolu, les savants ruraux tendent à remplacer cette préoccupation théorique par une autre, plus imposante : le statut légal des institutions avec lesquelles ils doivent composer (voir Sadki Azayku, 2002 : 185-238).

la vallée de Draa, dans le territoire de la tribu de Fezouata. Elle est créée au mois de Ramadan de l'an 983 de l'hégire (1575), par Sidi Abou Hafs Amr ben Ahmed El Ansari, membre d'une zaouïa d'importance relative connue sous le nom de Sid Nnas⁷ et disciple de nombreuses autorités mystiques auprès desquelles il a détenu la qualité de transmetteur du *wird* (chapelet et prière) de la voie chadilite comme Aboulqassim El-Ghazi (m.1574).

Après une période de succession irrégulière, comme celle d'Abdellah Ben Hocine El-Roqqi (m.1631) et d'Ahmed Ben Ibrahim El Ansari (mort assassiné en 1642), petit-fils du fondateur de la zaouïa, Tamegrout ne commence à se constituer en foyer important dans la hiérarchie religieuse et scientifique et à établir une lignée stable et durable qu'avec la prise de direction par Sidi M'hammed Benasr (1603-1674), en 1645, dans des conditions que nous n'allons pas détailler ici⁸. Bien qu'il n'ait pas de liens de parenté avec la famille des fondateurs de la zaouïa, Sidi M'hammed, en convertissant ses compétences de professeur de sciences religieuses, qui sont son principal capital et atout majeur, a réussi à conquérir les commandes de la zaouïa. Mais les hostilités des parents, qui revendiquent la succession par voie héréditaire, l'amènent à mettre en œuvre les stratégies d'alliance matrimoniale et épouse, en secondes noces, la veuve et parente du dernier chef Sidi Ahmed Ben Brahim, Hafsa Bent Abdallah El Ansaria.

« Personnalité complète », aux dires de Jacques Berque (2001 : 41), il a acquis une renommée aussi bien scientifique que mystique et fait de la modeste zaouïa une maison attractive et imposante. Celle-ci devient un foyer de rayonnement et attire désormais une pléiade de savants et d'autorités de l'époque à la fois pour l'acquisition des sciences et l'insertion dans la chaîne de la transmission mystique. L'exemple de Lahcen Al Youssi (Berque, 2001), qui est venu y recevoir de la science et de la mystique et devenir le célèbre disciple de la zaouïa, illustre mieux son importance à cette époque.

C'est de son dernier mariage avec Hafsa que va naître son fils Ahmed, dit al-Khalifa/le successeur, qui devrait succéder à son père à la tête de la maison après la mort de ce dernier en 1674 à l'âge de 71 ans. Il a conquis, suivant les propos de Berque (2001 : 45), « comme organisateur de l'ordre, savant et voyageur, plus de renommée encore que son père ». Les deux maîtres et aventuriers dans les voies de la science et de l'effluve mystique ont donné une impulsion profonde à cette modeste maison qui ne tarda pas à se transformer en force religieuse, sociale et politique pesante et considérable refusant, même si elle n'a jamais exprimé de réelle ambition politique, de professer dans les prêches rituels de la prière du vendredi les noms des

⁷ A propos de cette zaouïa, voir Hajji (1976, t. II : 542-544).

⁸ Certaines études ont détaillé les péripéties de cette accession à la direction mystique de la zaouïa. Voir Amalek (2006, t. I : 89-110), Bodin (1918 : 259-295) et Spillman (2011 : 185-224).

souverains⁹. Les rôles qu'elle commence à jouer témoignent de la diversité des fonctions et de la place qu'elle occupe désormais dans l'espace social et religieux local. Outre son implication dans la vie sociale et politique de la région¹⁰, la zaouïa, compte tenu de sa situation stratégique comme étape importante dans le commerce caravanier avec le Soudan et lieu d'une foire annuelle, propose les services de la protection aux commerçants et aux caravaniers. Les légendes témoignent des interventions du Saint pour sauver des caravanes et des commerçants aux prises avec des bandits récalcitrants¹¹. Comme le note à juste titre Spillman (2001 : 197), « grâce à ses marabouts, Tamegrout devint ainsi le principal point de rassemblement des caravanes en provenance du Soudan ou s'y rendant et souvent les pillards épargnent les convois placés sous la protection des Nasiriyine ». Au-delà, l'habileté mystique, juridique et scientifique de ces deux véritables fondateurs l'a constituée en un foyer d'importance capitale de science et de diffusion de la culture lettrée dans tout le Sud et le Sud-est marocains.

En effet, la mémoire scientifique garde du véritable fondateur de Tamegrout le fait qu'il est l'un des trois sauveurs de la transmission de la science au Maroc. Une légende, largement diffusée dans les milieux savants des derniers siècles, soutient que sans Sidi Mohamed Ben Abi Bakr de Dila, Sidi M'Hammed Benasr de Tamegrout et Sidi Abdelqader El Fassi de Fès, la science disparaîtrait dans le pays. Hormis le fait que Sidi M'hammed est reconnu comme maître dans la chaîne de transmission du savoir d'un grand nombre de savants et de surcroît des sommités de l'époque comme Al Youssi et son action dans la constitution de la bibliothèque de

⁹ D'après Bodin (1918 : 269), « Il se refusa toujours à mentionner dans la *khotba* du vendredi le nom du Sultan Moulay ach-Cherif, disant que la pratique d'appeler la bénédiction divine sur qui que ce fût dans le prône du vendredi était une innovation à la Sounna. Moulay Chérif lui envoya une lettre de menaces. Sidi M'hammed se contenta de retourner la lettre même au pied de laquelle il avait écrit : « A ta guise ! tu ne feras que mettre fin à cette vie mortelle ». Les relations ont resté généralement indifférentes jusqu'en 1761 quand la maison, en la personne de son chef Youssef Ben Mohamed El Kébir (m.1197), a prêté serment de fidélité à Sidi Mohammed ben Abdallah lors de son intronisation, (*ibid.* : 276).

¹⁰ avec ses interventions dans les conflits locaux entre tribus comme arbitre et conciliatrice et parfois même entre les membres de la famille régnante des Alaouites notamment entre deux fils du Sultan Moulay Ismaël qui se faisaient la guerre dans l'oued Dra (Bodin, 1918 : 290-291).

¹¹ Bodin (1918 : 287) rapporte cette légende : « Un notable des Fechtala venait ordinairement conduire des moutons dans le Drâa et descendait dans la zaouïa. Quelques individus vivant de brigandage menacèrent un jour de le détrousser. Ce marchand se trouvant précisément avoir sur lui des sommes considérables, le cheikh Ahmed ben Ibrahim leur fit demander de le laisser passer sans l'attaquer, mais ils s'y refusèrent. Le Fechtali prolongeant son séjour dans la zaouïa, le cheikh Ahmed lui donna l'ordre de partir ; « Monseigneur, dit l'homme, j'ai peur que ces gens-là ne m'ôtent la vie », « Tu n'as rien à craindre, lui affirme le Saint ». Le marchand se mit donc en route et, arrivé à un certain endroit, il fut attaqué par ces brigands qui l'entourèrent, lui et ses compagnons. Ils se trouvaient dans cette situation critique lorsque, soudain, un lion énorme et d'une forme terrifiante, chargeant les brigands, les dispersa, chacun fuyant seul de son côté. Or, jamais auparavant on n'avait vu de lion en cet endroit. Dieu sauva ainsi cet homme, en dépit de leurs mauvais desseins ! ».

la zaouïa ainsi que les témoignages de ses étudiants à propos de sa méthode d'enseignement et de ses séminaires, on ne sait pas comment s'organisait l'enseignement à son époque. C'est durant le règne du fils et successeur, Sidi Ahmed, que devait se constituer l'assiette matérielle de la transmission organisée et structurée. D'après Amalek (2006, t. II : 269), auteur d'une histoire de la zaouïa, la création de la medersa et des chambres pour loger les aspirants à la science et aussi à l'effluve mystique est l'œuvre de celui-ci. En se dotant d'une medersa, le recrutement géographique et statutaire devait prendre des caractères nouveaux. La zaouïa devait cesser d'être la destination de savants affirmés qui viennent juste pour « s'insérer » dans la chaîne de transmission scientifique et/ou mystique et des aspirants locaux compte tenu du voisinage, elle est devenue un établissement d'enseignement organisé où les aspirants quel que soit leur lieu de naissance et leur condition sociale peuvent y trouver hébergement et prise en charge¹². C'est d'ailleurs à cette période que les aléas de la vie ont conduit un certain Sidi Mohamed Ou Ali Awzal pour y trouver à la fois asile et possibilité d'acquisition scientifique. Mais avant de traiter de cette rencontre qui allait contribuer au développement de la tradition *lmazghi*, essayons de dire, en quelques mots, l'apport majeur de cette maison au maintien et à la configuration de la culture savante dans le Sud marocain.

Tamegrout a d'abord joué un rôle prépondérant dans le maintien de cette culture en se constituant en foyer important de la concentration des savants et en nœud de la chaîne de transmission. La légende évoquée plus haut en dit davantage. Aussi Berque (2001 : 44) rapporte-t-il qu'« il n'est guère au XVIIe siècle de ces juristes, mystiques ou philologues, énumérés par dizaines, dans les *Manaqib* al-Houdaigui, qui ne se rattachent pas directement ou indirectement à la pieuse cohorte de Tamegrut ». Et si on sait aussi que la transmission de la culture a toujours besoin d'une autorité morale et religieuse pour se maintenir et bénéficier de l'adhésion des personnes et des communautés, ses chefs charismatiques et les responsables de ses principaux essaims dans toute la région ont joué ce rôle à travers la création des conditions favorables en se portant garants spirituels de certains foyers d'enseignement. Selon Mokhtar Soussi (1987 : 53), la vivacité de cette culture dans le Souss, pendant les trois derniers siècles, est à mettre en rapport avec l'action des sphères *naciriennes*. L'influence morale et le poids politique de cette maison ont certainement commandé l'affiliation de ces lettrés et, par conséquent, ces derniers avaient bénéficié du soutien des communautés et leur adhésion aux projets de fondation des universités rurales.

Sur un autre plan, la zaouïa a contribué à l'élaboration de la configuration finale du corpus de cette culture lettrée, en tant que matières programmées et méthodes d'enseignement, avant le Protectorat. L'affiliation commune des transmetteurs et des

¹² La présence de ce genre d'établissements et leur distribution géographique équilibrée tout le long de la région grâce à l'action des zaouïas et des communautés locales ont permis la reproduction des classes de lettrés locaux à travers les siècles sans dépendre des politiques du pouvoir central. Il est d'ailleurs important de mettre en rapport les origines sociales rurales de la dynastie Mérinide et sa volonté de former sa propre classe de savants dans la compréhension de l'introduction de ces institutions à la ville de Fès.

compilateurs des œuvres et des commentaires assurait en effet la communication entre différents foyers éparpillés tout au long des deux chaînes de l'Atlas. Outre l'action directe de la zaouïa et sa contribution à l'édification de la méthode spécifique des Ecoles du sud, Berque (2001 : 54) va jusqu'à affirmer que c'est au sein des cercles *naciriens* « que se précisa en manuels bilingues [arabe/amazighe] la méthode de l'enseignement du Sud »¹³. Son influence et l'affiliation des maîtres à son ordre créent les conditions favorables aux contacts et aux échanges entre les différents acteurs intervenant dans ce domaine et, par la suite, à la stabilité et la consolidation de la circulation du produit culturel et à la fixation de son corpus et de la méthode de son enseignement. En un mot, la zaouïa, comme forme de pouvoir religieux et culturel, a eu un effet constitutif sur la méthode d'enseignement dans les écoles et les universités rurales du Sud et la détermination de ses traits fondamentaux et sur la préservation des conditions nécessaires au maintien de cette culture dans un domaine périphérique et éclaté.

Tamegrout et le développement de *lmazghi*

Outre cette contribution majeure au maintien et à la promotion de la culture savante en présence dans le système éducatif traditionnel, Tamegrout a imprimé un nouveau rythme à l'activité scripturaire en amazighe en la personne du disciple et célèbre auteur de cette tradition : Sidi Mohamed Ou Ali Awzal, après les expériences des autres lignages religieux du Haut-Atlas : les Ayt Abdenaâim et les Ayt Ouissaâden. En quoi consiste cet apport et qu'est-ce qui distingue l'action de la zaouïa dans ce domaine ?

La contribution de la zaouïa se personnifie essentiellement dans la production de Mohamed Ou Ali Awzal. Non seulement parce que cet auteur a écrit son œuvre sur ordre de l'un des principaux fondateurs, Sidi Ahmed, le fils et le successeur désigné de Sidi M'hammed, mais il est, de surcroît, le plus célèbre auteur de cette tradition dont les manuscrits sont largement diffusés et recopiés jusqu'au siècle dernier. A cet égard, Henri Basset (2001 : 81) a vu juste quand il avance, avec une certaine ironie compte tenu de sa position dénigrante de ce type d'écriture, que dès qu'un « manuscrit berbère nous est signalé, il se trouve presque toujours que c'est le Haoudh »¹⁴. C'est à ce titre que la présentation de sa trajectoire et de ses œuvres constitue une entrée principale et suffisante pour la mise en exergue de l'apport de la maison de Tamegrout dans le développement de la tradition de *lmazghi* et dans la détermination de ses traits fondamentaux.

¹³ A propos de la méthode adoptée dans l'enseignement dans la zaouïa et les matières programmées, voir Amalek (2006, t. II : 275-319).

¹⁴ Outre le nombre important des copies de ses œuvres qui se trouvent dans les bibliothèques aussi bien publiques que privées, l'œuvre d'Awzal a bénéficié des éditions depuis la fin du XIXe siècle, voir Luciani (1897), Stricker (1960), al-Jishtimi (1977), Boogert (1992 : 121-137 ; 1997) et Afa et Charaf Eddine (2009).

C'est son maître qui lui a ordonné la composition de cette œuvre, devenue suivant la classification établie de sa production, la partie II du *haoud*. Il dit :

ΛΥΞ Λ οΨ ΞΚΚΗ ΗΕΟΟΛ Λ ΗΕΖΘΞΕ *c'est ici où prend terme mon intention*
 ΞΙΙ
 ο ΗοΗΙοΙ | ΟΘΘΞ Λ ΗΘΟΚ+ | ΓΓΞΧ οΛ | *avec l'aide de Dieu et la bénédiction*
 ΛΟο-ΨΞ *du maître de Dra*
 ΘΞΛΞ ΛΕοΛ ΘΙΙοΘQ Λο ΨΞΘΘοΙ ο ΞΚΚΗ *Sidi Ahmed Bnasr, qui a ordonné de*
terminer le travail
 ΞΚΚο ΗΚΚΞΙ οQ οΚΚ ΕΕοοΧ ΞΘ ΞΨΙοΟΞ *quant à moi, je n'avais au départ*
d'ambition
 ΘΗο ΘΚΚΞΘ ΗΖοΠοΗΞΛ ΗΗΞ ΘΟΧ-Ξ/ *que d'évoquer les cinq piliers de la*
religion

En outre, il compose deux autres textes, un sur l'exhortation et l'édification intitulée *Bahr ad-dumue* [Océan des pleurs] en 1714 et un éloge à son cheikh Sidi Ahmed. La date de la compilation de ce poème d'éloge et de remontrance, *naṣiḥa*, n'est pas connue, mais il ne devait pas excéder 1717, correspondant à la mort de Sidi Ahmed Benasr. Si les premiers écrits ne sont qu'une traduction relativement aménagée de l'abrégé de Khalil sur la doctrine malékite, nourrie de la consultation des autres œuvres maîtresses et inspirée du travail d'Aznag, les deux derniers textes s'inscrivent dans l'univers du soufisme. On ne connaît pas d'autres textes d'Awzal après son retour au pays natal une fois le pardon des parents de la victime acquis. Il semble en effet que l'univers de l'enseignement n'est pas propice à une telle activité. L'intégration de cet univers signifie ainsi l'abandon de la fonction d'auteur et la réappropriation du statut d'enseignant, de notaire et de consultant.

Après le retour au village, Mohamed Ou Ali Awzal a dédié sa vie à la transmission de la science en organisant et développant l'enseignement dans la mosquée de sa localité et en intervenant dans le débat juridique qui a marqué la vie intellectuelle de la région à cette époque en tant qu'arbitre et consultant. Il suffit de citer le nom de Mohamed Ben Ahmed Hudaigui (m.1775) comme l'un des disciples et étudiants d'Awzal, qui est un des principaux auteurs des biographies des savants de la région et de son époque, pour se rendre compte de l'importance de l'enseignement dispensé par notre auteur. Il a également fondé une lignée scientifique, formée de savants, de juristes et d'enseignants, au sein de laquelle la chaîne de la transmission s'est maintenue jusqu'au vingtième siècle d'après Mokhtar Soussi¹⁶. Sa mort est survenue en 1749.

Revenons donc à ses écrits produits au sein de la zaouïa de Tamegrout et ce qui les caractérise. Nous avons présenté rapidement les quatre écrits qu'Awzal nous a

¹⁶ Soussi (1961, t. 11 : 315) qualifie la famille d'Awzal de lignée scientifique, mais il n'a pas pu, dit-il, réunir les biographies de ses hommes.

légus. Le premier est consacré aux obligations rituelles, le deuxième aux règles structurant les transactions et rapports sociaux, le troisième est une œuvre d'exhortation et le quatrième est un poème d'éloge à son saint protecteur. La comparaison de cette production avec les expériences précédentes montre que, bien que l'auteur se soit inspiré largement de Brahim Aznag, ses écrits se distinguent par certains traits particuliers. Si au niveau du style, Awzal manifeste un talent dans le respect de la métrique et dans le langage poétique, au niveau de la forme, il s'inscrit, comme Aznag, dans la compilation de textes versifiés. Les textes que nous connaissons de la période antérieure sont soit des lexiques bilingues comme celui d'Ibn Tunart soit des textes bilingues en arabe et des explications en amazighe comme la *moudaouana* d'Ibn Ghanim et *kitab taouhid*, attribué à l'un des fils de Sidi Abdelanâim El Hahi qui se trouve à la Bibliothèque nationale du royaume du Maroc. Au-delà, il a orienté *lmazghi* vers une spécialisation thématique. La lecture des traités d'Aznag montre la diversité des thèmes et des champs réunis dans une même œuvre alors qu'Awzal a distingué, en compilant quatre livres différents, le domaine des obligations rituelles, des pratiques, de l'édification et de l'éloge. L'étude des genres produits après Awzal ne peut que confirmer l'affirmation de cette tendance vers la spécialisation.

C'est pourquoi nous pouvons dire que, depuis le XVII^e siècle, les zaouïas sont devenues le lieu par excellence de la production et du développement de la tradition *lmazghi*. Dans ce cadre, Tamegrout avait joué un rôle capital. Outre la diffusion élargie de la tradition grâce à un réseau puissant et ordonné de succursales aux autres régions et surtout de l'Anti-Atlas en inspirant à son tour les autres voies et confréries, il a réussi, en la personne de Sidi Mohamed Ou Ali Awzal qui est disciple et célèbre auteur de cette tradition, à améliorer et à fixer le modèle de référence de composition des œuvres en amazighe proposé par Aznag et à initier la spécialisation thématique.

Bibliographie

Ad Darjini, A. (1974), *Tabaqat al-Mashayikh bi lmaghrib (les Classes des savants ibadites au Maghreb)*, Costantine, Imprimerie al Baât.

Afa, O. et Charaf E. (2009), *Bahr ad-doumouâ en deux langues amazighe et arabe*, Casablanca, Imprimerie an-Najah al-Jadida.

al-Jishtimi, A. (1977), *al-Hawd fi lfiqh al-maliki bi llisan al-amazighi*, Casablanca, Dar al-Kitab.

Amahan, A. (1993), « L'écriture en tachelhit est-elle une stratégie des zaouïas », in Drouin et Roth (Eds), *A la croisée des études libyco-berbères, mélanges offerts à Lionel Galand et Paulette Galand-Pernet*, Paris, p.437-449.

Amalek, A. (2006), *Certains aspects de l'histoire de la zaouïa nassirite. De la fondation à la mort du Cheikh Mohamed El Hanafi 1642-1907* (en arabe), Rabat, Publications du ministère des Habous et des Affaires islamiques.

- Anonyme (1860), *Histoire des souvenirs du Maghreb et annales de la ville de Fès*, traduit de l'arabe par A. Beaumier, Paris.
- Basset, H. (2001), *Essai sur la littérature des Berbères*, Paris, Ibis press-Awal, [1^{ère} édition, 1920].
- Bekri, Ch. (2005), *Le Royaume rostémide. Le premier Etat algérien*, Alger, Editions ENAG.
- Berque, J. (2001), *Al Youssi. Problèmes de la culture au Maroc au XVIIIe siècle*, Rabat, Edition du Centre Tarik Ibn Ziyad, [1^{ère} édition, 1958].
- Bodin, M. (1918), « La zaouïa de Tamegrout », *Archives Berbères*, t.III, fasc.4, p. 259-295.
- Boogert, N. (1992), « A sous berber poem on sidi Ahmed ben Nacer », *Etudes et Documents berbères*, 9, p.121-137.
- Boogert, N. (1995), *Catalogue des manuscrits arabes et berbères du Fonds Roux (Aix-en-Provence)*, Travaux et Documents de l'IREMAM n°18, Aix-en-Provence.
- Boogert, N. (1997), *The berber literary tradition of the Sous, with an edition and translation of « the ocean of the tears » by Muhammad Awzal (d.1749)*, Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- El-Oufrani, M.-E. (1889), *Histoire de la dynastie saàdienne au Maroc (1511-1670)*, traduction de O. Houdas, Paris, Ernest Leroux.
- Hajji, M. (1976), *L'activité intellectuelle au Maroc au temps des Saadiens* (en arabe), Rabat, Publications de Dar Al Maghirb li tta'lif wa tarjama wa nachr.
- Houdaigui, M. (2006), *Tabakat al Houdaigui*, préparation à l'édition et annotations d'Ahmed Boumezgou, Casablanca, Imprimerie an-Najah al-Jadida.
- Jouad, H. (1987), « Les tribulations d'un lettré en pays chleuh », *Etudes et Documents berbères*, 2, p. 27-41.
- Letourneau, R. (1949), *Fès avant le protectorat. Etude sociale et économique d'une ville de l'occident musulman*, Casablanca, Société Marocaine du Livre et de l'Édition.
- Lewicki, T. (1934), « De quelques textes inédits en vieux berbère provenant d'une chronique ibadite anonyme », *Revue des Etudes islamiques*, p. 275-296.
- Lewicki, T. (1936), « Mélanges berbères-ibadhites », *Revue des Etudes islamiques*, Cahier 3, p. 267-285.
- Lewicki, T. (1961), « Les historiens, biographes et traditionnistes ibadites-wahbites de l'Afrique du Nord du VIIIe au XVIe siècle », *Folio Orientalia*, III, p. 1-134.
- Lewicki, T. (1966), « Sur le nom de Dieu chez les Berbères médiévaux », *Folio Orientalia*, VII, p.227-229.

- Motyliniski, A.-C. (1895), « Bibliographie du Mzab. Les livres de la secte abadhite », *Bulletin de la Correspondance Africaine*, III, p. 15-72.
- Motyliniski, A.-C. (1907), « Le Manuscrit arabo-berbère de Zouagha découvert par M. Rebillet. Notice sommaire et extraits », *Actes du XIVe congrès des orientalistes* (Alger 1905), Paris, Leroux, t. II, p. 69-78.
- Ould-Braham, O. (1988), « Sur une chronique arabo-berbère des Ibadites médiévaux », *Etudes et Documents Berbères*, 4, p. 5-28.
- Sadki, A. (1990), « La Montagne marocaine et le pouvoir central : un conflit séculaire mal élucidé », *Hespéris-Tamuda*, Vol. 28, p. 15-28.
- Sadki Azayku, A. (2002), « Avis juridiques de certains ulémas du Sud à propos du régime des *Ineflas* dans le Haut-Atlas occidental au début du XVII^e siècle » in *L'histoire du Maroc. Les interprétations possibles*, Rabat, Editions Centre Tarik Ibn Ziyad, p. 185-238.
- Slane, M.-G. (de) (1856)., « Note sur la langue, la littérature et les origines du peuple berbère », in *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale par Ibn Khaldoun*, Alger, Impr. du Gouvernement, t. IV, p. 489-584.
- Soussi, M. M. (1987), *al-Madaris al-'ilmiyya al-'atiqa bi Souss, nidhamuha wa asatidatuha* (Les écoles traditionnelles dans le Souss, leur système et enseignants), Tanger, Mu'ssasat at-Taghliif wa Tiba'a wa Nnachr.
- Soussi, M.M. (1960), *Sus al-'alima* (Le Sous savant), Mohammedia, Imprimerie Fédala.
- Soussi, M.M. (1961), *al-Ma'soul* (Le mielleux), Casablanca, Imprimerie an-Najah al-Jadidah.
- Soussi, M.M. (1989), *Rijalat al-'ilmn al-'arabi fi Sus. Min al-qarn al-xamis al-hijri ila muntasaf al-qarn ar-rabi' 'ashar* [Les Hommes de la science arabe dans le Souss. Du v^e siècle de l'hégire jusqu'au milieu du xiv^e siècle], Tétouan, Mu'ssasat at-Taghliif wa Tiba'a wa Nnashr wa Ttawzi' li Shamal.
- Soussi, M.-M., (1960), *at-Tiryag al-mudawi fi axbar as-Shaykh sidi al-Hajj 'Ali ad-Derqawi*, Tétouan, Imprimerie Al-Mahdiya.
- Spillman, G. (2011), *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc. Confréries et Zaouïas*, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines (1^{ère} édition sous le pseudonyme de Georges Drague en 1951).
- Stricker, B.-H. (1960), *L'Océan des pleurs. Poème berbère de Muhammed al-Awzali*, Leyde, Publications de la Fondation de Goeje.
- Vida, L.-D. (1978), « Kharidjites », *Encyclopédie de l'Islam*, t. VI, Leiden-Paris, p. 1106-11