

TIMMUZGHA

N°18 Mai 2008

Revue du Haut Commissariat à l'Amazighité
Editée par la Direction de la Communication

Fondateur

Aït Amrane Mohand Ouidir

Responsable de la publicationn et Coordinateur Général

Youcef Merahi, Secrétaire Général

Directeur de la rédaction

Djaffar Ouchellouche

Comité de rédaction

Youcef Merahi

Ali Mokrani

Si El Hachemi assad

Djaffar Ouchellouche

Hacène Belhired

Mohand Bensadok

Boudjema Aziri

Cherifa Bilek

Abdenour Hadj saïd

Hamid Bilek

Mohand Oulhadj Laced



19, avenue Mustapha El Ouali

(ex Debussy) Alger

Tel : (021) 64-29-10/11 - Fax : (021) 63-59-16

B.P 400, 16070, El Mouradia- Alger

TAGDUDA TAZZAYRIT TAMAGDAYT TAĠERFANT
ASQQAMU UNNIG N TIMMUZĠA

TIMMUZĠA

+ Σ E : ✖ 4 •



TASĠUNT N USQQAMU UNNIG N TIMMUZĠA
UṬṬUN 18 / MAGU 2008

SOMMAIRE

AGBUR

*** EDITORIAL / TIGEJDIT, P.6**

*** ESSAI D'INTERPRETATION D'UN CONTE:LE GRAIN
MAGIQUE, RECUEILLI PAR TAOS AMROUCHE, P.7**
AMHIS DJOHER

*** LE DISPOSITIF PÉDAGOGIQUE DE PARIS8 ET LES PROGRAM-
MES OFFICIELS DU MINISTÈRE DE L'EDUCATION NATIONA-
LE: CONVERGENCES CRITIQUES ET PERSPECTIVES, P.25**
AREZKI DJAMEL

*** LA SOCIÉTÉ TRADITIONNELLE DU XVIII^e SIÈCLE A TRA-
VERS LA POÉSIE DE YUCEF OUKACI, P.33**
BOUDJEMA AZIRI

*** YENNAYER : SIGNIFICATION D'UNE TRADITION
MILLÉNAIRE, P.40**
HACÈNE BELHIRET

*** LA CÉLÉBRATION DE YENNAYER DANS LA RÉGION
DU CHENOUA, P.44**
ABDALLAH BENDAOU

*** DE LA DÉSTRUCTURATION DE LA FILIATION DANS
L'ÉTAT CIVIL ALGÉRIEN, P.47**
BENRAMDANE FARID

*** TIZI OUZOU, DE 1980 À NOS JOURS : LA CULTURE...,
P.55**

MOHAND BENSADOK

*** LA RADIO ALGÉRIENNE OU L'UTOPIE DE RAPPRO-
CHEMENT INTERDIALECTAL DU BERBÈRE : ADIEU
CHAÎNE II ?, P.62**

Mohand Bensadok

*** YENNAYER, LE NOUVEL AN AMAZIGH, P.64**

BILEK HAMID

*** À PROPOS DES USAGERS RÉELS DU TIFINAGH EN
KABYLIE. SYNTHÈSE ET PROPOSITIONS, P.69**

SAID CHEMAKH

*** AMIROUCHE : LA VOIX DES OPPRIMÉS, P.81**

SALIM GUETTOUCHI

*** A PROPOS DE LA CONSTITUTIONNALISATION DE
TAMAZIGHT EN ALGÉRIE, P.84**

M.O. LACEB

*** LE CONTE ET SES MERVEILLES, P.90**

MAMERIA Zoubeida

*** YENNAYER. HISTOIRE CULTURE ET TRADITION,
P.98**

Ali MOKRANI



TIGEJDIT

RIAL
TO
T
I
D
ED

TAMAZIGHT MALADE DE SON INSTITUTIONNALISATION

La célébration du printemps Berbère, dans sa vingt huitième édition, s'est déroulée pratiquement dans une quasi indifférence, en Kabylie même.

Malgré sa constitutionnalisation depuis six ans, la création d'une institution «le Haut Commissariat à l'Amazighité, chargé de la politique nationale de l'Amazighité» en 1995; l'introduction de son enseignement dans les systèmes éducatifs depuis treize années, elle n'arrête pas de subir l'indifférence voire l'hostilité de certains secteurs des pouvoirs publics.

Le Haut Commissariat à l'Amazighité est amputé de ses organes délibérants «CPSC, CPOS, CIC» depuis de 06 juin 1998; le défunt Haut Commissaire décédé le 31 Octobre 2004 n'a pas été remplacé. Malgré ces lacunes, cette institution continue à travailler sans que soient concrétisées sur le terrain les résolutions de cette dernière en l'absence flagrante des secteurs concernés de l'état.

Le constat est là à savoir:

- l'enseignement de Tamazight patauge.
- les organes audio-visuels lui sont fermés.
- l'amazighisation de l'environnement n'est pas entamée.
- l'extension de départements ou d'instituts dans les universités autres que Béjaïa et Tizi Ouzou, n'est pas à l'ordre du jour.

Pourtant, ces chantiers sont tous à la portée de ces institutions étatiques.

Alors pourquoi ces attermoissements ? Attend- t-on peut être une prochaine explosion ?





Les contes : Pourquoi raconter des contes aux enfants ?

Amhis Djoher

Tous les pédagogues s'accordent à dire que les contes ont une fonction d'éveil et d'épanouissement de la personnalité de l'enfant. Les contes développent l'imaginaire en le stimulant ; bien plus, ils ont une fonction éducative et aident à l'éveil moral.

A quel âge faut-il raconter les contes et pourquoi ?

* C'est entre trois et sept ans que « la fonction d'imaginer » est active. Observez un enfant. C'est l'âge où il cherche à s'autonomiser, c'est l'âge où « peut se réaliser l'autonomie du moi ». C'est aussi à cet âge qu'il est capable de comprendre ce qui est bien et ce qui est mal. C'est donc un moment, une époque favorable à fonder l'éducation morale.

* Les contes portent en eux la sagesse des Anciens. C'est donc un legs à transmettre.

* Jaspers dans introduction à la philosophie cite ce propos d'un enfant : « j'essaye toujours de penser que je suis un autre et je suis quand même toujours moi »

* Observons un enfant qui joue. il s'invente un personnage, joue le rôle et est complètement absorbé dans ce jeu. Il invente des situations. Il est dans un rôle.

* Actuellement et ce n'est pas une mode, il y a nécessité et urgence à raconter des contes.

Face à la technologie qui avance à grands pas, face à la TV, au portable, l'enfant est sollicité par un grand nombre d'images. Elles lui sont données, imposées. Il n'a pas eu à les inventer. Paradoxalement, on constate que « l'imagination est tuée par les images ».

Un enfant qui joue invente des dialogues, il est actif. Il invente des modèles et son imagination peut s'exercer totalement. De même, lorsqu'on lui raconte des contes, il s'installe dans le monde irréel, merveilleux. Cette fonction d'émerveillement est propice au développement de l'imaginaire. Qui n'a pas rêvé de voyager sur le tapis volant des contes des Mille et une nuits, ou sur l'oe de Nils Holgerson ? Qui n'a pas rêvé du pouvoir d'Aladin ? Toutes ces images ont enchanté notre enfance.

« Une éducation qui se veut génétique, respectueuse des étapes du développement, ne doit pas laisser passer la période d'épanouissement de la fonction imaginante, créatrice d'humanité, en ignorant les manifestations et la puissance de cette fonction. Dégager par l'appel à l'imagination qui mobilise l'affectivité, les virtualités fécondes de l'histoire en devenir, c'est aider à la construction de la personne : c'est un projet fondamental de l'éducation. « Je plains les enfants qu'on a voulu sevrer de merveilleux par raison démonstrative. »[M.Debesse. Les étapes de l'éducation.]

Priver un enfant de rêver, d'imaginer, c'est une véritable mutilation. On ne peut pas ignorer le rôle de la fonction imaginante. Il faut la développer pour ouvrir des horizons infinis et non pas l'enfermer « dans un destin sans avenir ».

Certes, les contes sont importants pour développer l'imagination mais bien plus ils développent un sentiment d'appartenance à une société, à une culture, à un imaginaire :

Ex : Les Contes des Mille et une Nuits, les contes maghrébins.

Le conte se situe dans l'intemporel. Diderot écrivait : le conte ne se situe pas dans le vécu, mais dans l'exceptionnel et le possible : la vérité y est hypothétique ».

Il faut bien distinguer les légendes des contes.

- Dans les légendes, il y a toujours un point de départ dans l'histoire : Les légendes appartiennent à un terroir précis, s'inscrivent dans une géographie, une Histoire.
- Dans les contes, c'est une histoire hors- temps, intemporelle, dans des espaces non identifiés, une plaine, la montagne, ce sont des espaces fictifs.

Les contes constituent un héritage qui se transmet.

Les contes de Perrault se construisent sur des métamorphoses. La citrouille se transforme en carrosse doré, le rat en cocher à cause des moustaches, le lézard en laquais chamarré, les fées ne sont que des marraines ou des dames susceptibles.

Lorsqu'on raconte des contes aux enfants, on est frappé par la faculté de compréhension du conte. C'est dire le rôle du symbolisme. C'est par la symbolique que la fonction imaginante se développe, que l'activité mentale

se réveille, que la personnalité de l'enfant s'engage dans un processus de transformation.

- Dans les contes du monde entier, il y a toujours des interdits et des transgressions (Barbe bleue, Le petit chaperon rouge, M'hand ou hand).
- Dans une séance de conte, il faut solliciter les enfants, ce qui favorise la libre expression et donne un élan à l'imagination.
« L'enfant contribue activement à la construction de la personne et de son univers. » [Lire Piaget. Par R.Droz et M.Rahmy. Ch. Dessart. Ed.1972]
- Il faut ménager cette partie d'irrationnel, de mystère car « la pensée rationnelle et scientifique ne peut pas dissimuler l'ampleur des mystères. »-« la connaissance symbolique est celle des significations. »

Ex. : Mammeri disait : « L'homme a besoin de légendes ».

P.Mabrieu dans La construction imaginaire, étudie l'imaginaire mythique : « Or, nous vivons toujours sur des symbolismes fondamentaux, apparemment communs à toutes les civilisations ».

Ex. : Toutes les religions en sont imprégnées.

Dans le monde moderne dans lequel vit l'enfant, il est soumis à la rigueur de l'organisation, à l'heure ; mais il a besoin de se libérer par l'imaginaire.

C'est une évasion indispensable. L'oralité est probablement le meilleur « moyen d'aider l'enfant à vivre en communication avec les objets, les plantes, les êtres vivants et ceux qu'il anime ».

Dans tous les contes, il y a tout un aspect affectif : amour/admiration/crainte/désir de ressembler ou non/et en même temps désir de se dépasser pour devenir quelqu'un d'autre. Paul Eluard achevant son conte « Grain d'Aile » s'adresse ainsi à sa jeune auditrice : « je t'ai raconté l'histoire que tu attends, celle qui fait le cœur meilleur, celle qui fait les yeux confiants ». Ainsi, par la voix humaine, le conte merveilleux s'adresse au cœur et aide l'enfant à se surpasser, à devenir autre, à dépasser ses instincts et ses désirs.

- Le Père Noël
- Carnaval- le déguisement → devenir autre.



- L'Odyssée.
- La mythologie

Le conte reste un moyen pédagogique d'éveiller l'intérêt de l'enfant aux valeurs universelles. Il permet la rencontre du beau et de l'émotion esthétique. L'enfant vit une grande partie de son affectivité à travers le merveilleux. Le conte est une forme d'art accessible à l'enfant.

Bibliographie

L'imaginaire de l'enfant : les contes. Jeanne Michel. Bibliothèque pédagogique. Fernand Nathan.

Essai d'interprétation d'un conte: Le grain magique, recueilli par Taos Amrouche

Actuellement, on constate un regain d'intérêt pour les contes. En fait, on a pris conscience de leur importance comme réappropriation de la mémoire collective.

Pendant longtemps, on a considéré ces productions comme mineures et destinées aux enfants.

Avec l'évolution des sciences humaines -la psychologie, la psychanalyse-, un autre regard s'est imposé et une prise de conscience sur la valeur de ce patrimoine immatériel est constatée. Dans une étude récente, Nadia Ath Mansour Ikni, dans son essai d'interprétation du conte « Aïni », sous le titre : « A la recherche de l'âme / interprétation d'un conte initiatique », écrit : « Le conte est l'âme animée qui se raconte ».

Ainsi, on ne fabrique pas consciemment des contes mais ils sont « les produits objectifs de l'inconscient qui sont reçus et transmis ». Certes, ce sont des productions imaginaires qui puisent leur inspiration dans la réalité. Les contes sont les produits de l'humanité et donc universels. Ils s'organisent presque partout d'une manière identique : il y a des rois, des héros, des sorcières, des objets magiques, des animaux. Il y a constamment des forces en conflit, celles du mal et celles du bien. Pour interpréter correctement un conte, il faut connaître la civilisation d'origine, le milieu socio-historique, le contexte culturel car, selon Fobenius, « les contes exprimeraient l'essence de la vie d'une civilisation particulière ».

Le Conte qui vous a été proposé est un conte kabyle, ce qui n'exclut nullement l'existence de récits dans d'autres régions de l'Algérie. Pourquoi la Kabylie ?

- D'abord, c'était une société sans écriture et qui pourtant s'est maintenue dans toute sa vitalité, pendant plus de trente siècles. C'est dire l'importance du verbe et la transmission par la voie de l'oralité.
- Au XV^e siècle déjà, Ibn khaldoun notait : « Les berbères racontent un si grand nombre d'histoires que si on se donnait la peine de les mettre par écrit, on en remplirait des volumes ». [Histoire des Berbères. Traduction de Slane.]

Fobenius qui a recensé un grand nombre de contes a pu dire que les Kabyles occupent « la première place parmi les Africains dans l'art de construction des récits ».

On peut alors se demander quelles sont les motivations profondes qui ont permis une telle créativité. Le conte s'est certainement formé « sous l'empire du besoin d'un bruit social ». Les raisons sont à chercher dans les tourmentes de l'Histoire des Berbères. L'Histoire de l'Algérie, millénaire, a été jalonnée de violence et de résistance. Dans l'inconscient collectif, il en demeure des traces soit sous forme de mythe, soit sous forme de contes et légendes. Ainsi le conte va constituer un témoignage qui plonge dans un passé historique lointain et qui renseigne sur l'histoire, la sociologie, l'anthropologie. C'est surtout une mémoire, celle d'un peuple, un patrimoine. Grâce à la parole, le conte se transmet de générations en générations, se transforme, s'enrichit et rend compte des différentes stratifications qui constituent la source d'inspiration. Le conte n'est pas un rêve de l'homme mais il invite l'esprit humain à un voyage magique.

Dans la revue *Awal* [n°3, 1987] Tassadit Yacine dans un article intitulé « Identité occultée/identité usurpée », écrit qu'on peut « toucher à la vérité par un détour : soit le conte, l'allégorie, le symbole. Outre le côté fantasmatique, le conte peut véhiculer une histoire surtout dans les groupes sevrés d'écrits, marqués par la dénégaration continue de leur identité ».

Et toujours selon T. Yacine, « on peut émettre l'hypothèse que les Berbères n'ayant pu empêcher l'occultation de leur identité et par conséquent de l'Histoire, leur inconscient s'est chargé de produire tamachahout comme moyen non seulement d'exprimer le blocage mais aussi en quelque sorte le résoudre ».

Ainsi le conte contribue à la réappropriation d'un héritage ancien comme enrichissement de la mémoire collective. « Le conte s'installe dans un monde intérieur pour le nourrir des mythes éternels de ses ancêtres » [Makilam. Signes et rituels magiques des femmes kabyles.]

Ainsi le conte « n'est pas un rêve de l'enfant mais le rêve qu'une humanité adulte a fait pour lui et, par voie de conséquence, la trace d'une expérience, d'une sagesse et d'un désir adulte.

* Le conte est avant tout oral, un récit fait pour être répété et écouté. 3 mots essentiels:

- oral → d'où l'importance de la voix, du ton, du mime, de la théâtralisation pour créer la magie (incantation magique).

- répété → l'accent est mis sur le rôle de la mémoire pour fixer le récit.

- écouté → ce qui implique la transmission.

* Le conte comme document représentatif d'un groupe social et comme connaissance de la hiérarchie et de l'évolution des sociétés disparues ou en voie de disparition.

* Le conte comme moyen didactique d'enseignement et éducation : Dans la tradition maghrébine en général, le conte a un rôle important dans la structuration de la personnalité, la compréhension de la morale et de la vision du monde. De nombreux chercheurs se sont intéressés à ce patrimoine : fixer les contes avant leur disparition face à l'image, Internet, etc..., surtout pour comprendre les sociétés où sont nés ces récits.

La conteuse : un statut privilégié.

Son rôle est primordial. Elle s'adresse aux enfants, elle doit capter leur attention et les transporter dans un monde magique, transmettre aussi des émotions : peur, terreur, soulagement, joie. C'est dire que le conte est avant tout théâtralisation : le geste, la mimique, l'intonation facilitent l'écoute et créent un lien très fort entre conteuse et auditeurs.

En général, ce sont les personnes âgées qui racontent. Makilam a pu écrire dans Rites et rituels magiques : « En Kabylie, ce sont les vieilles qui racontent des histoires interminables. Ce sont elles qui créent le mystère et la féerie des veillées autour du kanoun, car jadis on veillait pour écouter des contes et on contait pour veiller. » La conteuse devient dans son rôle de grand-mère « une tisseuse de liens » et elle est porteuse de l'héritage mythique des Anciens. Elle est l'initiatrice de la retransmission légendaire de l'inconscient collectif. « La vieille » était elle-même une initiée de la conscience sacrée d'un peuple entier.

La pratique de la transmission légendaire étant d'ordre spirituel, elle devait pour cela se situer au lieu de passage de la lumière du jour vers les ténèbres de la nuit. Cette limite cosmique correspond de façon équivalente à la frontière

de l'activité de veille du corps humain physique avec l'activité nocturne de son esprit. Dans cette situation d'unité spatio-temporelle, le conte invite l'esprit humain à un voyage magique. Il va le transporter du monde matériel visible aux portes du rêve dans l'univers invisible de son sommeil. En unicité avec la tombée de la nuit, le conte s'installe dans un monde intérieur, pour le nourrir des mythes intérieurs de ses ancêtres.

Raconter un conte est une entreprise rituelle :

- D'abord, créer une atmosphère favorable à l'écoute et à la magie.
- Des formules en début et en fin de conte donnent un ton solennel et incantatoire
- Les formules varient selon les régions. Beaucoup ont été recensées par Mme Laoust Chantreaux dans « Kabylie côté femmes. »
- Les plus courantes : A-ma-cha-hou (le conte)

A Hoo (ou) l'auditeur reprend en chœur, à plusieurs reprises, ainsi l'auditoire est prêt à écouter.

« Winisdinène aHou celui qui dit oui

A dhief el Hou » y trouvera du plaisir

*Que mon conte soit beau et se déroule comme un long fil.

* Bismillah.

« Mon conte avec l'aide de Dieu sera bon

Il ira de plaine en plaine

Comme un ruisseau aux fraîches eaux

Désaltérer le désert de ta soif. »

« Tendons un fil

Comme la poutre maîtresse

Pour que mon conte soit beau

Et se déroule comme un long fil. »

Le fil et l'eau sont les constantes de ces formules : Le fil, symbole d'une continuité et d'une transmission de générations en générations. Le récit établit une continuité comme l'écrit Taos Amrouche : « Cette formule indique que le conte devait passer en nous comme un ruisseau nous enchantant pour toujours et poursuivre sa course de bouche en bouche et d'âme en âme jusqu'à la fin des temps » [Le grain magique P.9-10]

« Grâce à ces rites d'appel, la récitante établit un climat propice d'intensité magique en ouvrant la porte sacrée d'un texte qui va, dans la parole, relier le fil du passé des ancêtres au présent de l'auditoire et de sa descendance. Ces formules qui ouvrent la porte du conte kabyle sont révélatrices d'un monde d'ascension initiatique à l'univers sacré des héros mythiques de la tradition orale. »

Le conte se referme par les formulations suivantes :

« Rivière, Rivière

Mon conte est récité

Aux enfants de guerriers nobles.»

...

« Mon conte est comme un ruisseau

Je l'ai conté à des seigneurs. »

La plus courante est celle qui invoque le chacal :

« Mon conte touche à sa fin

Qu'il n'en soit pas de même pour ma fortune

Que Dieu anéantisse le chacal

Quand à nous qu'il nous pardonne. »

Pourquoi le chacal ? Dans la culture maghrébine, le chacal incarne la ruse, le mal.

Dans les contes, il joue le rôle de bouc émissaire et c'est une manière d'expulser le mal.

Ainsi, le rôle de ces formules est prépondérant : magie, socialisation, adhésion.

C'est dire l'importance de la voix qui donne une dimension réelle aux contes.

La voix établit un lien, un pont, et surtout rassure.

Lorsque Aït Menguellet, dans une de ses chansons dit : « J'aime la voix de ta voix », « il nous renvoie à une quête lointaine, invisible, profonde et, grâce à sa voix, il rétablit le temps dans sa durée. Il évoque le passé qui permettra d'enjamber un présent pour préparer un avenir » [Introduction à Aït Menguellet chante].

Les contes se situent dans l'intemporel et le temporel en même temps ; évocation d'un passé perdu, nostalgique et, en même temps, restitution symbolique d'une histoire temps que les idéologies dominantes s'acharnent à détruire.

Ainsi la voix joue un double rôle : pour soi et les autres : pour soi, elle reconstruit des éléments nécessaires à la personnalité amputée ; pour les autres, elle est éveil et prise de conscience.

Le grain magique.

Ce conte a été recueilli par Taos Amrouche et écrit en Français. Pour son authenticité, il faut le raconter en Tamazight. Le passage à la langue française fait perdre toute la saveur et les nuances d'une langue porteuse de culture et qui a traversé les siècles. Certes, l'écriture évite la déperdition mémorielle. La tendance à valoriser l'écrit et à déprécier la production orale risque de porter préjudice à cette richesse orale « qui exprime leur sens moral, leur invention, leur imaginaire » [Savignac. Introduction aux contes berbères de Kabylie].

Sauver le patrimoine immatériel est une impérieuse nécessité. Fobenius a recensé « un véritable trésor inexploité ». Ce qui est remarquable, c'est la fidélité au texte par une personne trilingue maniant aussi aisément le Berbère que le Français et l'Allemand.

Les contes s'inscrivent véritablement dans une culture maghrébine par leur richesse et leur diversité.

Ces contes se racontent partout au Maghreb mais avec des variantes :

- soit dans le libellé du titre,
- soit dans le contenu.

Taos Amrouche a intitulé le conte « Le grain magique », Pierre Savignac « Le grain qui appelle », Rahmouna Mehadji « Ouaddaa qui perdit les sept frères ».

<u>Taos Amrouche</u>	<u>Pierre Savignac</u>	<u>Rahmouna Mehadji</u>
Settout, la vieille sorcière	La négresse est une domestique	La servante surnommée Ouadda qui perdit les 7 frères
La fille va remplir une outre à la fontaine	-va à la fontaine pour y faire la lessive	Une chamelle
la fièvre s'empare d'elle	«sa tante » lui apprend la vérité	Une servante menteuse
c'est elle qui décide de la quête	la jeune fille plonge la main de sa mère dans le liquide bouillant	Une source ou une blanche et une noire ne peuvent se baigner en même temps
sa mère lui donne un cheval, des provisions, une servante (une négresse)	C'est la fille qui dit : « Achetez-moi une chamelle, une négresse et un grain qui appelle ».	Le chant est différent
Mise en garde de la mère		Pas de sage consulté
.la mère appelait sa fille	Chacun des 7 frères veut se rendre compte par lui-même de l'imposture.	Pas de détails sur le châtiment.
.la fin est différente	Le châtiment.	
.les cendres		
.les ramiers, les colombes		
Texte élaboré		

La structure du conte est simple :

- . Le souhait des sept frères d'avoir une sœur ;
- . La perfidie de settout ;
- . La révélation
- . La quête ;
- . L'inversion des rôles ;
- . La vérité ;
- . Le châtement.

- C'est un conte Kabyle inspiré d'une société patriarcale qui valorise les garçons- Notons au passage la valeur symbolique du chiffre 7.
- A la première lecture, le désir d'avoir une sœur est surprenant dans une société particulièrement répressive pour les femmes.
- Ce conte est révolutionnaire : La revendication de la féminité peut se comprendre car dans notre société « la redjla », « la virilité », « argaz », empêche toute manifestation émotionnelle, toute sensibilité. L'Homme refoule constamment sa part de féminité. Le désir d'avoir une sœur est « le désir inconscient d'une féminité refoulée ». Cette fille souhaitée complète la famille. Comme l'écrit Mme Lacoste Dujardin : la puissance familiale est assurée par les sept garçons. Vouloir une sœur, c'est vouloir le modèle féminin, expression de la féminité complémentaire pour ces garçons qui s'y trouvent initiés mais féminité qui peut être aussi une assurance contre le risque de défaillance de la mère »[Camille Lacoste Dujardin, P. 300].
- La femme est inséparable de son rôle de mère : la sœur a pour ses frères une fonction maternelle. Elle se sent responsable, investie d'un devoir et c'est elle qui prend l'initiative d'aller à la recherche de ses sept frères.

A mon sens, ce conte est porteur de changement et d'émancipation.

L'Héroïne cherche à rétablir des liens .Bien au de-là du désir de reconstituer la famille, nous le verrons un peu plus loin, il y a un désir de se réappropriier l'Histoire.

La quête n'est pas facile et de nombreux obstacles vont en empêcher momentanément la réalisation. La jeune sera victime de nombreuses violences.

- D'abord le mensonge de Settout qui l'a privée de la présence et de l'amour de ses frères, relais qui sera repris par la négresse.
- La sorcière joue un rôle d'opposant : elle détourne, elle trompe, elle sème le désordre, introduit une rupture sociale et au-delà une rupture historique : elle est celle qui falsifiera la vérité historique ; elle incarne le mal.
- La négresse s'approprie un statut par la violence. Cette dépossession est peut-être un désir de rétablir une justice sociale. Peut-être cela nous renvoie-t-il en des temps anciens où les Noirs ont été refoulés vers le Sud.
- Les fontaines vont jouer un rôle de métamorphose et d'usurpation par la violence.
- Les animaux : Le symbole du chameau sourd qui deviendra le révélateur d'une situation tragique.
- Les pierres : Privée de la communication avec sa famille et sa mère en particulier, privée de l'affection de ses frères, « elle interpelle les pierres et les animaux qui participent à la vie du monde et leur demande de pleurer avec elle sur l'éloignement des siens » [J. Scelles Millie].
- Sens profond de la quête : Le chiffre 7 n'est pas innocent. Il symbolise les sept invasions subies par l'Algérie. Pour mémoire :

De 110 à 147 Phéniciens, Carthaginois

De 146 à 432 Romains

De 432 à 533 Vandales

De 533 à 633 Byzantins

De 690 à 1516 Arabes

De 1516 à 1830 Turcs

De 1830 à 1962 Français

La quête ici revêt un caractère symbolique : le grain magique permet à la jeune fille de rester en contact avec sa mère. Aussi longtemps que la jeune fille maintient ce lien, elle ne risque rien. La voix de la mère est rassurante. La mère est aussi le symbole de la terre. Le lien avec la mère est le lien avec la Cité, le pays.

Lorsqu'elle perd le grain magique, elle est victime de violences, livrée à un monde sauvage et à la limite symbole de la mort. Le silence devient source d'inquiétude. La sœur devient étrangère, réduite à garder des chameaux et l'usurpatrice devient l'ayant droit.

La voix du grain magique est liée à la culture.

Kateb Yacine parlant de Sout Enissa associe la voix de cette diplomate à celle du grain magique : « Tant que l'écho répondait, l'ordre (la culture) était respecté et lorsqu'il s'éteignit la nature sauvage, les forces du mal conquièrent l'espace culturel et humain. Le désordre succéda à la sérénité. L'écho de Sout Enissa s'éteint aussi parce que la culture qui le porte et le supporte plie sous le poids des idéologies multiples et certainement réductrices. K.Y. tente d'exhumer la voix que les femmes doivent à l'instar de leurs ancêtres faire de nouveau entendre ».

Ainsi la perte du grain magique entraîne un bouleversement dans l'ordre et la hiérarchie sociale.

- La jeune fille perd son statut, son identité
 - Au moment du changement biologique
 - Elle devient esclave
 - Elle n'est pas reconnue par ses frères
 - Elle est réduite à garder les chameaux
 - Elle pleure le pays perdu : « Tamurth n vava »
 - Les chameaux participent à sa détresse -> symbole d'une complicité instinctive: les éléments naturels font partie du pays perdu... Le symbole du chameau sourd comme révélateur d'une situation tragique.



- L'usurpatrice
 - Elle triomphe, elle élève son statut
 - Elle falsifie une vérité indéniable
 - Son aspiration à devenir blanche, c'est aussi un désir de s'élever par un renversement de l'ordre établi.
 - Elle s'inscrit dans une famille qui n'est pas la sienne, biologiquement parlant : c'est une intruse qui s'approprie une identité autre.
 - Ainsi l'ordre établi est transgressé : vouloir être autre, ne plus être soi renvoie à une forme d'aliénation.
 - La reconnaissance de la vérité rétablit la vraie sœur dans son statut.
- Le châtiment de l'usurpatrice est nécessaire, si cruel soit-il.
- La métamorphose des frères et de leur sœur en ramiers et colombe symbolise la paix, la liberté et surtout la conquête ou reconquête d'un élément naturel l'espace cosmique si nécessaire à l'équilibre des personnages.

On pourrait résumer ce conte dans ce triptyque :

Langue / Voix / Culture

Mère / Racines / Terre

Ainsi les fonctions du conte apparaissent nettement : La voix maternelle :

comme lien vital

comme repère

comme enracinement

comme harmonie du monde : l'ordre.



Bibliographie

Kabylie : Côté femmes. Mme Laoust Chantréaux

Le Conte kabyle . Mme Lacoste Dujardin

Article de Tassadit Yacine : Revue Awal n°3 – 1987

Signes et rituels magiques. Makilam.

Le grain magique. Taos Amrouche.

A la recherche de l'âme : Interprétation d'un conte kabyle initiatique. Nadia At Mansur-Ikni. EdiSud.

Kabylie : Côté femmes. Germaine Laoust-Chantreaux.

Début : Conte, que Dieu te rende agréable Et (l'allonge) comme une tresse

Cette formule de début est invariable

Dans les formules finales, « on retrouve invariablement une malédiction contre les chacals puis une imploration à la clémence divine ».

« Mon histoire est allée de vallée en vallée,

Je l'ai racontée aux fils des nobles

Que Dieu anéantisse les chacals

Quant à nous, qu'il nous pardonne. »

.....

« Mon conte touche à sa fin ;

Qu'il n'en soit pas de même pour ma fortune

Que Dieu anéantisse les chacals,

Quant à nous, qu'il nous pardonne. »

.....

« Elle m'a frappée avec une miche, je l'ai mangée !

Je l'ai frappée avec une pierre et l'ai tuée

Que Dieu extermine les chacals

Et qu'il nous pardonne

.....

« Bismillah

Mon conte avec l'aide de Dieu sera bon

Il ira de plaine en plaine

Comme un ruisseau aux fraîches eaux

Désaltérer le désert de ta soif. »

.....

« Je vais te dire et te le montrer

Raconte-moi et je te raconterai »

Que Dieu ne fasse point de vous des gens qui racontent que

Le chacal bouc émissaire –victime propitiatoire.



LE DISPOSITIF PÉDAGOGIQUE DE PARIS 8 ET LES PROGRAMMES OFFICIELS DU MEN : CONVERGENCES CRITIQUES ET PERSPECTIVES

Arezki Djamel

Inspecteur Tamazight

Introduction

Depuis janvier 2007, le Haut Commissariat à l'Amazighité, en collaboration avec le Ministère de l'éducation nationale (MEN), l'université Paris 8 et l'association AMAP, organise des sessions de formation au profit des enseignants de Tamazight (Berbère) sur la pédagogie de projet, conformément aux instructions officielles et les recommandations des programmes de cette matière : Le présent programme propose une pédagogie de projet.¹

Cette pédagogie est tout à fait nouvelle dans le paysage pédagogique algérien et fut introduite à la faveur de la réforme éducative entamée en 2002. En réalité, elle ne concerne pas que Tamazight mais tout le système éducatif et toutes les matières et les langues enseignées (arabe, français et anglais). Le passage d'une approche vers une autre n'est pas facile aussi bien pour les praticiens (enseignants) que pour les autres partenaires de l'éducation ; à savoir l'administration, l'encadrement et même les décideurs, en l'absence d'une formation adéquate et d'une expérience réelle dans ce domaine. Personne n'a jamais pratiqué ou vécu la pédagogie de projet auparavant. C'est pourquoi, l'idée de solliciter le département des sciences de l'éducation de Paris 8, à sa tête Annie Couëdel, maître de conférence dans cette université et initiatrice du dispositif concernant la pédagogie de projet s'avère d'une nécessité vitale.

Notre premier défi pour le moment est de pouvoir former le maximum d'enseignants avec cette méthode qui a fait ses preuves ailleurs ; le second est de le transposer efficacement dans le contexte algérien et en y apportant les adaptations nécessaires.

Si un premier pas est franchi avec succès grâce à la disponibilité de Annie, qui a bien voulu se déplacer par deux fois (Zéralda en janvier 2007 et Bouira

¹ - Programme officiel 4e Année Moyenne, Ministère de l'Education Nationale algérienne, juillet 2005, p. 20

en mars de la même année) et à l'abnégation de Nasser, étudiant et doctorant dans cette même université qui a encadré bénévolement trois sessions, il demeure tout de même beaucoup de travail à faire dès la rentrée prochaine en septembre 2007. Le problème d'adaptation et d'évaluation reste entier ; ce à quoi s'attelleront Nasser et son équipe pour les aplanir dans les prochaines sessions. Le système d'évaluation demeure encore archaïque et inadéquat avec la pédagogie de projet qui exige une autre façon de faire et d'évaluer...

La pédagogie de projet dans les programmes algériens : entre mythe et réalité

Les programmes scolaires algériens, tous niveaux confondus (primaire, collège et lycée) proposent, en théorie, la pédagogie de projet, comme souligné ci-dessus. Le choix de cette pédagogie obéit à des critères d'universalité et surtout d'efficacité. L'intention est louable en elle-même, mais qu'en est-il en réalité ?

Pour pouvoir donner quelques éléments de réponses et mieux cerner cette problématique, un aperçu rétrospectif s'impose pour mettre ces éléments dans leur vrai contexte.

Le système éducatif algérien a depuis les années 1980, importé un modèle clés en main qu'on appelle école fondamentale. La méthodologie d'enseignement préconisée alors était la structuro globale et audiovisuelle (SGAV) qui s'inspire, comme on le sait, fortement du béhaviorisme. Encore faudra-t-il souligner que cette méthodologie n'est utilisée qu'à moitié puisque l'audiovisuelle n'a jamais été convoquée faute de moyens matériels. La méthode a donné ce qu'elle devrait donner, l'objectif n'est pas d'analyser son impact encore moins de porter un jugement quelconque. Toujours est-il que pendant plus de vingt années, les enseignants sont formés sur cette méthode et les programmes sont ceux centrés exclusivement sur les contenus.

En 2002, une réforme globale s'avérait nécessaire et indispensable sous les coups de boutoirs de la mondialisation rampante. Une commission d'évaluation du système éducatif est mise en place pour donner les orientations nécessaires. Le choix de la pédagogie de projet, adapté dans la majorité des pays fut presque une évidence. Mais le problème majeur, l'axe central de la réforme est, à notre avis négligé : il s'agit de la formation des enseignants qui sont appelés à mettre en place cette réforme. L'effort qui leur est demandé est surhumain : en effet, du jour au lendemain, il leur est exigé d'adopter la pédagogie de projet au détriment de la SGAV ! (Entre les deux,

il y a eu l'incursion de l'approche communicative et les programmes centrés sur les compétences, mais de façon superficielle puisqu'il ne s'agit pas de la réforme globale mais des réaménagements partiels sur initiatives des formateurs). Ce qui n'est pas possible de but en blanc du point de vue méthodologique et même logique. C'est pourquoi faute d'une formation adéquate, les enseignants continuent à travailler comme auparavant. Peuvent-ils faire autrement ? Même les concepteurs de ces nouveaux programmes ne semblent pas maîtriser totalement la pédagogie de projet à en juger par certaines confusions de concepts introduits dans les documents d'accompagnement et de démarches méthodologiques préconisées. Ce qui est normal du moment que personne parmi les membres des CNP (commissions nationales des programmes), composée des enseignants et des inspecteurs, n'a jamais vécu ou pratiqué la pédagogie de projet (pour Tamazight ou les autres disciplines). L'apport théorique, à lui seul n'est pas suffisant, le vécu est, dans ce domaine précis, primordial, comme nous le verrons plus loin.

Avec cette première expérience que nous avons vécue à trois reprises, nous avons pu mesurer l'écart qui existe entre ce que préconisent les programmes (les intentions) et la réalité du terrain (les faits vécus réellement), même si nous n'avons pas encore cerné tous les enjeux inhérents à cette méthodologie.

Buts de l'enseignement de Tamazight

Les programmes de tous les niveaux (de la première année à la terminale) insistent sur la nécessité d'acquérir les compétences discursives à insérer dans des activités d'apprentissage dans le but de « témoigner de sa culture et lecture de genres littéraires vers une culture plus ouverte sur l'Algérie et sur le monde. »²

Il est fait référence explicitement à la didactique de la littérature et à la compétence de communication aussi bien pour les langues nationales que pour les langues étrangères qui constituent une fenêtre sur le monde ! C'est une avancée considérable, indéniable.

Les intentions sont bonnes certes, mais les traduire concrètement sur le terrain pédagogique ne semble pas être tâche aisée et pour cause.

Dans les manuels cités, un flou entoure certains concepts et orientations concernant la démarche dudit projet qui s'apparente davantage à l'unité didactique d'antan qu'à une pédagogie de projet telle qu'elle a été conçue et vécue

² -Ibidem, p. 07

à Paris 8- Cf. p. 22 schéma d'un projet. Un petit sondage des stagiaires ayant participé à ce stage confirmera cette dichotomie et mettra à nu le manque flagrant de formation pratique à ce sujet.

Ledit schéma évoque les étapes du projet en séquences, les apprentissages métalinguistiques les critères d'évaluation, les types de textes à lire etc.

Voici la démarche proposée :

- 1- Lister les compétences à atteindre
- 2- Etablir une taxonomie
- 3- Rechercher les types d'écrits à faire réaliser ainsi que les notions et structures (à réemployer)
- 4- Imaginer les projets, les défis
- 5- Utiliser les documents authentiques
- 6- Elaborer des projets de lecture³

Le projet est imposé, au mieux suggéré dans les manuels scolaires. Selon la démarche ci-dessus, l'on se demande où est la part de l'apprenant actif sur laquelle on insiste tant ? Il n'est pas explicité comment se fera le choix du projet encore moins son type : est-ce des projets à caractère social, culturel, pédagogique ?... Dans la liste des projets proposés, on trouvera tout cela à la fois mais de façon désordonnée et vague. Cette démarche n'est autre que l'enseignement par projets (et pas pédagogie de projet, nuance) fortement inspiré de la démarche d'une unité didactique : « en planifiant la réalisation d'un projet [...] avec ses élèves, l'enseignant devra identifier les compétences [...] que le projet vise à développer. »⁴

Pire encore, la confusion entre ces deux types de méthodologie enfonce le clou et s'enlise fortement dans la conception behavioriste de l'enseignement : « Dans la démarche de l'enseignement/apprentissage, l'oral précède l'écrit, la compréhension précède l'expression. »⁵

Ce qui n'est pas toujours évident ; l'expérience nous apprend que les 4 skills sont confondus et sont interchangeable selon les situations. On peut bien commencer par l'écrit ou par la lecture selon ce que l'on vise.

Une fois de plus les relents du behaviorisme de l'enseignement reviennent en force et s'imposent en dépit de la bonne volonté des uns et des autres. Cela s'inscrit naturellement en contradiction avec ce qui suit : « cette démarche constructiviste, s'appuie sur l'observation, l'expérience, l'interaction et l'évaluation. »⁶

³- Ibidem, p. 18

⁴- Ibidem, p. 18

⁵- Ibidem, p. 20

⁶- Ibidem, p. 20

Une fois de plus, c'est la démarche réelle du projet qui en pâtit et escamotée au profit d'une démarche classique de la leçon « dogmatique » traditionnelle ! Faute d'une pratique avérée, évidente, on a recours à un compromis entre la pratique ancienne et l'apport théorique concernant la pédagogie de projet mais amputée de sa dimension pratique : la réalité du terrain corrobore nos propos...«Les formes de discours, à situer à chaque fois dans leurs contextes et dans des situations de communication, seront abordés dans les activités d'apprentissage de l'écoute et de la prise de parole, de la lecture et de l'écriture. »⁷

L'apprentissage de la langue (et des notions aussi) dans son contexte d'utilisation est certes nécessaire et indispensable, mais à l'état actuel de la formation des enseignants et des formateurs, cette idée demeure encore un vœu pieu. Les activités d'apprentissage se font toujours à l'ancienne, c'est-à-dire transmission à sens unique des savoirs morts choisis par l'enseignant. Ils ne servent que pour...la note. Ce volet est longuement traité lors des différents stages précédents. Le dispositif de Paris 8, lui, prend en considération, dans sa partie Forum, « ces apprentissages de l'écoute et de la prise de parole, de la lecture et de l'écriture » précisément en situation réelle. Les règles de ce forum, qui est un débat libre entre apprenants d'une durée d'une heure, prévoient justement les situations d'écoute et de prise de parole de façon non seulement organisée mais efficace puisque les stagiaires débattent des sujets d'actualité, des sujets qui les concernent directement donc qui les motivent fortement. De même pour les journaux de bord qui pourront remplacer efficacement les traditionnelles expressions écrites, assimilées à raison, par la majorité des apprenants, à des exercices de corvées(voir à ce sujet l'article de Nasser sur les journaux de bord).

Entreprendre pour apprendre, un dispositif sans être une panacée demeure efficace

Lors des stages précédents, il nous a été donné de vivre des moments de (re)découverte et de (re)naissance pédagogiques au propre et au figuré ! L'expérience demeure unique et riche en enseignements en dépit de l'angoisse des premiers jours. Le dispositif consiste justement à détruire les préjugés, les pratiques routinières. Forcément, le stagiaire se sent perdu, égaré, seul, stressé puisqu'il a perdu tous ses repères. Vient ensuite le moment de questionnements, de remises en question, de la recherche des éléments de

⁷ - Ibidem, p. 06

solutions, la quête de nouveaux repères. C'est à partir de là qu'intervient la phase terminale : la reconstruction, la contextualisation des acquis théoriques en situation, à propos comme dirait Pierre Bourdieu. L'encadreur n'intervient, dans cette phase, à aucun moment, encore moins pour donner des solutions toutes faites. « Sa solution », si elle existe n'est que relative, personnelle, circonstanciée. Il appartient à chacun de trouver ses propres solutions, ses propres démarches pour construire ses savoirs et consolider ses savoir-faire. En bannissant le système « de statut de privilégié » en classe, le dispositif met tout le monde sur le même pied d'égalité. Cela valorise fortement l'assistance qui se sent aussi impliquée, aussi responsable en s'appropriant les lieux, les initiatives et en gérant efficacement les conflits et les relations dans le groupe. Cette méthode non-directive est un vrai facteur de motivation et de triple valorisation : valorisation de soi, valorisation des autres et valorisation du travail puisqu'il constituera le vrai produit d'un effort collectif et soutenu. Le choix des projets est laissé à l'initiative de chaque groupe. Une fois les idées de projet arrêtées, explicitées par ses initiateurs et mise en commun, on procède au choix et à la reconstitution de groupes non pas par affinités individuelles mais par rapport à l'idée véhiculée par chaque projet. La recomposition du groupe change alors de visage et prend une autre tournure : tout le monde est motivé et se sent responsabilisé de fait. Ce constat est relevé de visu.

Dans ce cas, et contrairement à l'idée reçue et largement reprise dans les programmes officiels, l'acquisition d'une langue ne saurait se limiter à un schéma simplifié de la communication traditionnelle. Dans ce dispositif, elle s'acquiert dans des situations authentiques, en situation, puisque chaque groupe peut choisir des projets fussent-ils extrascolaires, à utilité sociale par conséquent l'acquisition se fait inévitablement dans des pratiques sociales choisies : « Elles sont choisies et ont toutes en commun la mise à l'épreuve d'un type de relation particulier où le langage d'une part et de façon plus générale la communication, sont utilisés comme des savoirs et des savoir-faire ajustés aux contraintes d'un contexte précis. »⁸

Appliqué à la situation scolaire, ce dispositif permettra à tous les apprenants qui n'ont pas tous la même chance de réussite et le même rythme d'apprentissage, de travailler non pas pour la note mais pour le plaisir personnel. Le système de compétition qui prévaut jusque-là : « Il est impératif d'assurer une évaluation individuelle des apprentissages pour chaque élève : le projet n'est que le contexte collectif dans lequel se réalisent des apprentissages fon

⁸- Annie COUËDEL et Nicole BLONDEAU, Les IrrAiductibles N° 5, février 2005, revue de l'université Paris 8

damentaux individuels »⁹ n'a plus de raison d'être. En oubliant la note, les enfants se donnent à fond et apprennent réellement et de façon indélébile. Parfois, les élèves dits « faibles » ne sont pas aussi faibles qu'on le croit ! C'est seulement la méthode de travail qui ne leur convient pas. Le projet leur donne cette opportunité de choisir eux-mêmes ce qu'ils doivent faire et comment ils le feront ! Une sorte d'autogestion à responsabilité élargie et partagée. Ce qui est valorisant ! Les apprenants (aussi bien adultes que mineurs) sont capables de prouesses insoupçonnables et font preuve d'imagination et de créativité jamais égalées. Il suffit juste « d'être réaliste pour entreprendre l'impossible. » Ensemble, c'est possible à condition de ne pas négliger la dimension sociale et collective de l'apprentissage, conçu en termes de complémentarité et pas d'exclusion. Dans ce cas, la compétence prend un autre sens et devient « La compétence comme droit à la parole »¹⁰. Un droit inaliénable et une condition à un apprentissage pas seulement scolaire mais à une acquisition certaine de la citoyenneté. C'est à ce titre surtout que ce dispositif opère des ruptures importantes avec la pédagogie traditionnelle et les programmes officiels qui « visent des apprentissages individuels normés, normalisés [...] que le système fonctionne sur un processus de compétition et que le travail en groupe et la coopération [...] constituent en réalité des détours pour favoriser des apprentissages qui demeurent individuels. »¹¹

Le tableau comparatif suivant nous montrera les points de divergences et parfois les remises en cause de certaines pratiques fortement ancrées dans l'inconscient collectif du monde de l'éducation :

Dispositif de pédagogie de projet	Pédagogie traditionnelle
<ul style="list-style-type: none"> - Est de l'ordre du réel - Crée le rapport dehors –dedans (école - société) - Maintenant- demain (prépare l'avenir) - Allie champ social et réalité scolaire - Allie monde social, désir et motivation -Dispositif qui crée la nécessité 	<ul style="list-style-type: none"> -Est de l'ordre de la simulation, de l'artificiel - Privilégie le faire semblant - Conformité par rapport au prévu (programme) et tournée vers le passé -On fait semblant d'être ensemble - Contraignante - dispense des savoirs morts, inutiles parfois.

⁹-Programme officiel, Op. Cit. p. 24

¹⁰- BOURDIEU, Pierre, Ce que parler veut dire, 1982, Paris, Fayard, p. 13

¹¹- BERGER, Guy, Les Irréductibles, Op. Cit.

Conclusion

Pour ne pas conclure, disons que cette dynamique, émanant de la base, donc une vraie demande, continuera grâce à la volonté et à l'engagement de tous unis par un seul objectif : le rendement pédagogique optimal. Sortir des ornières et des pratiques pédagogiques figées a une double signification : retrouver sa vocation première mise en hibernation par des années de pratique routinière et bureaucratique et se motiver, s'engager davantage dans une tâche des plus nobles : la formation des citoyens de demain capables de renverser la vapeur et de juguler la torpeur ambiante fort préjudiciable au profit d'une vraie citoyenneté. Prendre conscience de cet état de fait ne pourra qu'être un moteur de motivation et un motif à un engagement encore plus déterminé et plus conscient dans la pratique pédagogique quotidienne ! L'échec n'est plus une fatalité désormais. Elle fait partie du processus de construction de la personnalité de chacun ! Penser en ces termes c'est prôner une pédagogie de réussite où chacun et chacune a sa place. L'exclusion doit s'exclure d'elle-même, de fait. Place à la complémentarité et au travail collectif à l'image d'une équipe de football où tout le monde est indispensable mais un joueur tout seul est aussi vain qu'inefficace.

Bibliographie

- 1- Les Irréductibles N° 5, février 2005, revue de l'université Paris 8
- 2- BOURDIEU, Pierre, Ce que parler veut dire, 1982, Paris, Fayard
- 3- Programme officiel 4e Année Moyenne, Ministère de l'Education Nationale algérienne, Alger, juillet 2005.
- 4- COUËDEL A, BLONDEAU N., Pédagogie de projet, journal du bord et appréhension de la diversité culturelle, Dialogues et cultures, N° 44, Paris, 2000.





LA SOCIÉTÉ TRADITIONNELLE DU XVIII^e SIÈCLE À TRAVERS LA POÉSIE DE YUCEF OUKACI

Boudjema AZIRI

Sous Directeur à la Recherche et à l'Évaluation au HCA

De tout temps, la région du Grand Maghreb constitue une unité civilisationnelle et géographique. De part la position stratégique de la région, les populations du Maghreb, d'origine amazighe, ont eu le privilège d'être mises en contact avec les civilisations humaines, depuis la nuit des temps. Cette diversité n'a de cesse d'enrichir leur culture et leur identité, en dépit de manipulations politiciennes, à certaines périodes de l'histoire, en opposant les différentes ethnies et confessions coexistantes.

Dans le cadre de la présente communication, le propos sera limité dans l'espace à la Kabylie et dans le temps à l'époque turque précoloniale. Cependant, les modes de vie des autres régions du Grand Maghreb de l'époque de Youcef Oukaci étaient quasi-similaires à celui qui prévalait en Kabylie. La poésie de Youcef Oukaci reflète avec fidélité les valeurs sociales, les mœurs, la vie économique et les conflits de l'époque de la fin du XVI^e et du début du XVII^e siècle.

Notre objectif est de revaloriser le patrimoine culturel par ce retour au plus ancien poète kabyle connu, tout comme l'acte de fêter Yennayer.

Qui est Youcef Oukaci ?

Un poète de génie doublé d'un amusnaw « sage, savant » éclairé qui avait toujours apporté des réponses aux situations problématiques des siens. Sa poésie véhicule la sagesse et les mœurs de son époque. Il a su dénouer des situations compliquées grâce à la force de son argument et à l'esthétique de son verbe qui tombait comme un oracle et que les belligérants ne pouvaient transgresser. Il a pu, dans beaucoup de circonstances, faire éviter que n'éclatent des guerres imminentes entre deux villages, deux arches. Quand Iflissen

et Abizar allaient entrer en guerre, il déclama ce poème qui persuada les deux belligérants à changer d'avis. En effet, en toute objectivité, Youcef avait mis en exergue les points forts des guerriers de chaque village : ceux d'Avizar (son village) sont plus combatifs et du plus nombreux mais ceux d'Iflisen (leurs adversaires) sont mieux dotés en armes et mieux exercés à les manier. La sagesse exprimée en filigrane dans ce poème, était de persuader les deux belligérants à éviter purement et simplement cette guerre qui s'annonce dévastatrice pour les deux villages. Ils en avaient fait l'économie, suite à l'appel du poète :

*A tna begsen-d Iflisen
S Abizar ad nna\$en
Tiyta bbuzzal ifna\$
tazeddamt nugar iten
Idelli nennu\$ nefra
Assa nu\$al d atmaten.*

Il est un des poètes professionnels de son époque que la société dotait d'une immunité : ils circulaient librement à travers tous les groupes, même ceux qui se trouvaient en conflit. Ils instruisaient les gens à la fois par leurs œuvres personnelles et celles de leurs devanciers. Ils étaient les médias de l'époque

Né, selon Mammeri, aux environs de 1680 à At Jennad en Haute Kabylie. En effet, son contemporain Mouh Ait Messaoud -qui l'appelait « dada »- a représenté les Ait Yenni à la réunion des notables qui a consacré l'exhérédition des femmes le 21 décembre 1748 : il devait être quinquagénaire à cette date et serait donc né à la fin du XVIIe. Un jour, Mouh Ait Messaoud des At Yenni s'est rendu à At Jennad, il voulut apprendre l'art de faire de la poésie par Youcef Oukaci, il formula alors sa demande en ce poème :

*A dada Yusef ay ungal
Ay ixfl-lehl-is
Tecbid ttaleb l-l ersal
Iyran di Wedris
Uliiw fellak d amaalal
A wi- k-issaa d ccix-is.*

Il interpelle ainsi Youcef par le titre de respect dû aux plus âgés « *dadda* » en le qualifiant de “*ungal*”, terme inusité actuellement en kabyle, encore en usage en touareg où il signifie “parabole, parole codée” et en amazigh moderne “roman”; dans les deux cas, le mot *ungal* renvoie au domaine de l’éloquence et de l’esthétique du discours. Comme il le qualifie aussi de *ixf l-lehl-is* “le plus distingué des siens” et le compare au *taleb de timaamart* de Oudriss sur le plan de la déclamation pour le supplier enfin de devenir son maître dans l’art de la poésie.

Et le poète de lui répondre spontanément que la poésie ne s’apprend pas mais surgit du fond du poète lui-même:

Cbiy w’ ur nekkat uzzal
 Yecmet wagus-is
 Am 'in isenden s uffal
 D win I d lettkaal-is
 Ney afsih deg lmital
 Wer n ssefruy seg 'xf-is

Bien qu’appartenant aux At Jennad, Youcef Oukaci avait beaucoup d’attache avec le Aarche des At Yenni sur lequel il ne tarissait pas d’éloges.

Un jour, il avait clamé sa poésie à Ait Abbas aux At Wassif où il avait trouvé un poète rival du nom de Belkacem. Celui-ci avait rappelé les affinités de Youcef avec les At Yenni ; et Youcef de lui a répondu par ce poème :

Nek d At Yanni grent tesyar
 Nitni inu nek baney nnsen
 Nek ur lliy d aheqqar
 nitni ssen ay-d ttaken
 A t uqermud akw inu
 At lesduh n Belqasem.

Cette réplique lui valu sept charges d’huile qu’il avait ramassées auparavant chez les Ait Abbas. Les villageois étaient mécontents qu’il se soit rangé explicitement du côté des At Yenni.

A sa mort, chaque village a voulu qu'il soit enterré dans son territoire, eu égard à sa réputation de grand qui a dépassé son arche.

Une trentaine de ses poèmes sont sauvés de l'oubli par Mouloud Mammeri qui les a fixés dans son livre *Poèmes kabyles anciens* (1980). Ce sont des pièces de longueur variant entre 4 et 82 vers.

Cwituh nettaaddi fellas
A w'ibyan ad yess yimyr
Ma d atas ur-t-neggag
Ammar w'iteddun meyrur

La joute poétique qui opposa Youcef Oukaci à Mammar Ahsnaw compte 82 vers. Cf. pp. 127-132.

Le système des valeurs dans la société tribale

Le village est l'unité politique et sociale de la société traditionnelle kabyle. Il possède ses propres qanoun « lois » et sa propre gouvernance qu'incarnent l'amin et ses temman. Dans chaque village coexistent deux factions sociales rivales : çof ufella que constituent toutes les familles proches d' « en haut » ou iderma (adroum, au singulier) et çof bwadda que constituent les familles proches d' « en bas ». A cette époque, l'ordre et la solidarité régnaient dans les villages, chacun y avait sa place, même les mendiants. « Le mendiant qui se présente à la porte d'une maison au moment d'un repas n'est jamais repoussé et il est rare qu'une famille dans l'aisance n'ait pas à sa charge plusieurs pauvres attirés » : 44, *La Kabylie et les coutumes kabyles* (1873), Hanoteau et Letourneux. Ces deux auteurs avaient fait une description minutieuse de l'organisation du village kabyle et du fonctionnement de la société au VIII^e siècle.

Selon Mammeri, l'échelle de code des valeurs de la société traditionnelle comporte 3 paliers, inégalement accessibles et répartis comme suit.

I. Lewqam « la voie droite » à la portée de tous, exigible de chacun, c'est le degré le plus bas de l'échelle : un homme appartenant à cette ca

tégorie est appelé argaz laali « l'homme de bien ». Ce sont en majorité les paysans illettrés ; ils suivent le droit chemin et œuvrent pour la prospérité de la société. Aucun savoir intellectuel n'est exigé d'eux.

II. Taqbylit au sens de « code kabyle de déontologie », c'est le degré intermédiaire de l'échelle de valeurs. Celui qui y accède est un argaz « l'homme » tout court. Argaz est censé avoir toutes les qualités d'argaz laali mais doit être en plus courageux, capable de défendre les siens de tout danger extérieur et intérieur quand il s'agit de conflit avec un çof rival. Argaz d bu yiyl, yekkat uzzal, izmer ad iqabel iħbiben ad iqabel iɛdawen", écrit Mammeri ; ce qui signifie que argaz est l'homme fort en mesure de manier les armes, de faire preuve de générosité face aux amis et de combativité face aux ennemis ». Il est aussi souhaité qu'un argaz apprenne quelques poésies et des proverbes qui serviraient à donner de la consistance à son discours.

III. Tamsuni « une sagesse à base de connaissances philosophiques religieuses et même scientifiques ». Elle est tout en haut de l'échelle de valeurs. Un amusnaw participe à l'élaboration des valeurs de la société ; il est appelé à apporter une explication à tout problème inédit que pourraient rencontrer les siens. Il est obligé de connaître de la poésie et beaucoup de proverbes. Sans être obligé d'être poète, il doit savoir rimer son discours si nécessaire pour faciliter son incrustation dans les mémoires ; en effet, la rime fonctionnait comme une forme d'« écriture pour la mémoire ». Tamsuni ne connaissant pas de frontières aux yeux de la société traditionnelle, les amusnaw forment une chaîne qu'il est vital de continuer d'une génération à l'autre P. 47

Youcef Oukaci, représentant de la première génération de poètes kabyles

Dans l'histoire littéraire kabyle Youcef Oukaci serait le plus ancien poète dont la poésie nous est parvenue, consignée par écrit, grâce au travail de collecte réalisé par M. Mammeri. Ses poèmes évoquent, en filigrane ou explicitement, une façon de voir le monde, de l'interpréter et de vivre dans la société, à l'époque tribale. Il est à la tête de la première génération des kabyles, poètes-porte-paroles de leurs tributs où ils jouaient un rôle social de premier plan : ils galvanisaient les guerriers, instruisaient les gens, et les amusaient aussi puisque la plupart chantaient leurs poèmes à l'instar de Youcef Oukaci. Leur verbe était aussi redoutable, sachant qu'il peut faire voler en éclats la

réputation d'un homme ou en forger une à un inconnu, il peut même mener au suicide.

Par exemple, un jour, un combattant s'est vêtu d'un habit de couleur bleue, se distinguant ainsi du commun des combattants en burnous blancs, il se devait, selon la coutume, être sur la crête et affronter tout danger sans peur mais il s'était contenté de tirer sur l'ennemi dans une cachette au creux d'un oued. Informé, Youcef déclame ce poème :

Yiwen d bu uzegza neaql it
 Seg-gezyer ay-d-ixutel
 Ma yella d uhdiq neffer it
 Abrid wayed ar d iqatel
 Ma yella d ungif nemmel it
 Ad fellas sewwbey lmaqel.

il est souligné qu'il déconnecterait la poltronnerie de ce combattant s'il ne ferait pas preuve de plus de courage. Au prochain combat, l'homme à l'habit bleu s'est distingué par sa combattivité et ... Il s'est fait tué.

Dans un autre contexte de la société tribale où chaque village se considère comme étant le mieux doté d'hommes valeureux, un autre poème de Youcef exprime, en plus de la fierté d'appartenir à la tribu des At Jennad, une sagesse de portée universelle. À un jeune homme de Hendou, un village de la région du poète, qui lui demanda, sur un ton plaisant, de s'essayer à lui « iyay ane-maabbar a dda Yusef, lui dit-il » pour voir qui pourrait faire tomber l'autre. Il répondit par ce poème percutant :

Lukan seg-Wbizar meqqar
 Ssyadi lehrar
 Si zik nnsen d imnayan
 Imi si Hendu laqrar
 Ma yedley-k d laar
 Ma teydeld iyi d earayen.

Le poète exprime son désarroi, s'il accepte ce « combat » il se mettrait dans un dilemme : s'il gagne, on dira « si c'était quelqu'un d'Abizar (le village du poète) qui sont réputés pour être de preux cavaliers mais ce n'est qu'un homme de Hindou sans aucune considération » ; alors, conclut le poète : si

je te fais tomber c'est la honte et si par malheur c'est moi qui serais fait tomber... ce sera une double honte !

Youcef Oukaci n'est pas lettré, n'a pas voyagé, ses valeurs de référence, ses connaissances sont donc celles des hommes de son milieu et de son temps. « Sa condition de poète, porte parole de sa tribu fait de lui un intermédiaire privilégié entre son groupe les At Jennad et les autres villages et arches », écrit Mammeri. Il est le représentant typique de la poésie de cette première période d'avant la colonisation de l'époque tribale. Elle s'étendrait jusqu'à 1871, à l'avènement de Si Mohand Oumhand dont la poésie a opéré une rupture épistémologique sur pratiquement tous les plans que ce soit la thématique ou l'esthétique. (cf. notre article « L'ombre de Si Mohand sur les poètes post-1871 », la revue Timmuzgha n°12, numéro spécial hommage à Si Mohand Oumhand)





YENNAYER : SIGNIFICATION D'UNE TRADITION MILLÉNAIRE

Hacène Belhired
Sous Directeur / HCA

Comme chaque année, à l'occasion de Yennayer, 1er jour de l'an amazigh coïncidant avec le 12 janvier du calendrier grégorien, les Imazighens, à travers toutes les régions berbères de l'Afrique du Nord jusqu'aux îles Canaries, célèbrent, avec ferveur, cette journée aussi historique que symbolique.

Si à un moment de l'histoire, cette tradition s'est quelque peu éclipsée, il faut dire que, de nos jours, elle est vraiment sur le point d'être ressuscitée.

Il sied de souligner que beaucoup de questions restent posées sur l'origine de cette date.

En effet, bien que des recherches approfondies aient été entreprises par divers auteurs et chercheurs, cette origine demeure toujours au stade d'hypothèse.

Toutefois, la plupart des investigations historiques s'accordent à dire, que Yennayer, premier jour de l'an berbère, correspond à l'année où le roi berbère Chachnaq (950 avant J.C) conquiert le Delta et fonda la vingt deuxième dynastie pharaonique.

Yennayer est le premier mois de l'an berbère. Le mot « Yennayer » est composé de « Yen » (premier) et de « ayer » (mois). Yennayer se compose de 31 jours, dont le premier correspond au 12 janvier de l'année grégorienne.

Le calendrier amazigh est solaire; il est subdivisé en 365 jours, 52 semaines, 12 mois.

Il est considéré comme un calendrier agraire qui a toujours été un repère pour les Imazighens.

Il a plusieurs avantages :

- la localisation du temps.
- son utilisation dans l'agriculture.
- prévoir les changements météorologiques.
- détecter les périodes de reproduction animale et végétale.

C'est pour cette raison d'ailleurs que les berbères subdivisent l'an berbère en périodes de sept, quinze et vingt jours.(voir annexe).

Chaque période porte un nom et se caractérise par un proverbe. Par ailleurs, certains auteurs ont tenu à souligner que tous les noms des mois du calendrier amazigh sont une « amazighisation » des noms des mois en latin.

Cela dit, la célébration du premier jour de Yennayer se manifeste par la préparation du dîner « imenssi n Yennayer ».

Néanmoins, cette tradition culinaire, millénaire et ancestrale, est fêtée différemment, selon les régions jusqu'à l'appellation de Yennayer qui n'est pas la même :

Yennayer en Kabylie, laadjouza à Alger, rass el âm ailleurs. C'est dire que cet événement est national, bien que ressenti différemment d'une région à une autre.

En tout état de cause, le repas est copieux, comme pour présager d'un avenir sans faim, du reste, il est fait interdiction aux enfants de finir leurs assiettes afin de leur apprendre l'épargne et la gestion du futur. Il faut également laisser à des endroits précis de la maison, là où surgissent les « gardiens » leurs parts pour mériter leur protection.

Dans ce cadre justement, tout est fait avec minutie pour que les prières soient entendues et exhaussées.

Dans la soirée du 11 au 12 janvier, les familles servent un repas amélioré, à base de couscous et de poulet pour, en fait, faire comme si l'année allait être riche en provisions et écarter la fa

mine.

C'est une manière d'exorciser la menace et d'amadouer la nature, ou les forces invisibles, pour que l'ouverture de la porte soit la plus propice possible.

S'il est vrai que Yennayer est fêté avec moins d'intensité qu'à l'époque, compte tenu du contexte socio économique moderne, il n'en demeure pas moins que cet événement, que les orientalistes berbérissants ont assimilé à tort à un rite, doit être redéfini de manière à se servir de référent national. Il y a des mythes fondateurs : Yennayer en est un. Yennayer doit aussi retrouver sa place, grande, parmi nos traditions. Que cela soit fêté avec beaucoup plus d'éclat ! Et de joie, surtout.

ANNEXE

Dénomination	Date	Durée
Imenssi n Yennayer	12 janvier	1 jour
Uđan imellalen	14 janvier	20 jours
Laazla	3 février	3 jours
Imaryan	6 février	7 jours
Amerđil	13 février	1 jour
Imeynan	14 février	7 jours
Iaazrien	21 février	7 jours
Imenssi n tefsut	28 février	1 jour

leqwareh	17 mars	7 jours
Aheggan	7 avril	14 jours
Izegzawen	17 mai	7 jours
Iwrayen	24 mai	7 jours
Anebdu	30 mai	
Imehllalen	31 mai	7 jours
Iqurranen	7 juin	7 jours
Ainsla	7 juillet	1 jour
Smayem	25 juillet	40 jours
Lexrif	30 août	
Lehlal n tyerza	30 octobre	7 jours
Tagrest	29 novembre	
Iqeccacen n lexrif	30 novembre	7 jours
Iqeccacen n tegrest	27 novembre	7 jours
Uddan iberkanen	25 décembre	20 jours

Calendrier agraire / AWITAY N TYIRZA





LA CÉLÉBRATION DU NNAYER DANS LA RÉ- GION DU CHENOUA

Abdallah Bendaoud

Juriste / chef du projet « Patrimoine culturel immatériel du chenoua »

Association des amis du mont chenoua

Le chenoua est à considérer, pour les besoins de cette communication, comme une entité territoriale sise à l'ouest d'Alger. Culturellement, elle se limiterait à l'oued Mazafaran, limite administrative Est de la wilaya de Tipasa jusqu'à Béni Houa dans la wilaya de Chlef. Au sud elle se prolonge jusqu'à la wilaya d'Ain Defla et engloberait les monts du Dahra.

Ces territoires sont peuplés de populations qui, jusqu'au jour d'aujourd'hui, usent de la langue amazigh, appelée chez eux haqbailit et se plient très souvent aux traditions culturelles qu'elle véhicule.

Ces populations sont concentrées, surtout, sur le littoral. Elles sont d'une homogénéité certaine ou dominante à partir d'Ain Tagourait, précédemment BERARD à l'Est jusqu'aux frontières de la ville de Ténès à l'Ouest. Les villes de Bouharoun, Bouismail, Fouka et Douaouda à l'Est de Tipaza sont très cosmopolites mais elles regorgent de populations amazighophones, venant de l'ouest, objet d'un exode en quête de travail à l'époque coloniale.

Les localités de Tachta et celles de Labadia (wilaya d'AinDefla) reste attachées encore à cette langue et à sa tradition, tout comme les villes de Menaceur (ex Marceau) Sidi Amar (ex Zurich), Nador (ex Desaix) à l'intérieur des terres dans la wilaya de Tipaza et les monts de Chréa dans la wilaya de Blida.

Cette région connaît une notoriété certaine grâce à son histoire, Cherchell capitale de la Maurétanie césarienne sous le règne de l'aguellid Juba II, Tipasa comptoir phénicien devenu une ville romaine, aujourd'hui un site très particulier du patrimoine mondial de l'Unesco avec la présence simultanée de la mer, la forêt et la montagne, Gouraya ancienne Gunugu phénicienne, et les grottes Roland et Rassel sur la corniche du chenoua datant de 12 000 ans avant Jésus Christ qui attestent de d'une période préhistorique.

Au chenoua, nnayer, le nouvel an berbère, s'accommode bien avec l'expression familière par laquelle est définie la notion de culture, à savoir « la culture c'est tout ce qui reste quand on a tout oublié. »

La tradition de célébration de nnayer s'est, en effet perpétuée, et demeure vivante jusqu'à nos jours nonobstant le recours au marché de Cherrhell ou de Hadjout pour l'achat de certaines denrées et herbes propres au rituel.

Nnayer est fêté en deux journées lesquelles coïncideront avec le 11 et le 12 du mois de janvier de chaque année.

Le 11 janvier c'est la sortie vers la forêt et les champs afin de cueillir les herbes nécessaires au repas du soir et celui du lendemain, ainsi que des fruits offerts généreusement par dame nature en cette saison. Ainsi sont cueillis le fliou, bibras, mouter, hizaatrin et feuilles d'amsaout (fenouil sauvage) qui serviront à la préparation, en partie, de hikourines boulettes de semoules à consommer le soir, le reste (surtout le fliou et hizaatrin) servira à remplir la volaille. Hifergwegas (la roquette) se mangeront crue en salade.

Seront cueillis, ce jour, comme fruits en outre, le myrte (halmouch), l'arbouse (sasnou) fruits d'aubépine (admam), le palmier nain (agnid), adafen, et des glands.

Le soir, toute la famille réunie, jadis autour de highergherth, un trou creusé à même le sol de la pièce et entouré de trois grosses pierres, aujourd'hui suppléée par la table, va savourer les boulettes de semoules et d'herbes en plus de la salade de hifergwegas avant de passer aux fruits cueillis la journée agrémentés de figues sèches et d'amandes.

La fin du repas est réservée à la délectation du palmier nain (agnid). Chaque membre de la famille l'effeuille, dans un silence religieux, et mâche une à une les feuilles afin d'extraire un jus sucré avant d'arriver au cœur tendre et succulent avec l'espoir de trouver cachée derrière une feuille une aouaoucht qui le comblera de joie, fera de lui le chef pour cette soirée et qui augurera pour lui le début d'une bonne année. Les épluchures (aftrad) resteront à l'intérieur de la maison, stockées derrière la porte pendant sept jours avant de rejoindre le champ ou le dépôt d'ordures.

Le soir du 12 janvier, une volaille, un coq élevé pour la circonstance de préférence, est égorgé. Il est rempli d'herbes cueillies la veille et mis en entier dans une marmite à bouillonner. Le bouillon de cuisson servira à la préparation du plat de plomb (berkoukes) qui l'accompagnera. Des beignets (sfendj) sont aussi servis pour s'assurer d'une année leste et légère, de même l'on évite d'utiliser pour la cuisson haqefelts, pour s'éviter l'enfermement.

Il est à remarquer que la pratique de l'égorgement de la volaille, une bête à plume dont les vertus prophylactiques sont particulièrement efficaces, du moins c'est ce qui est pensé, est une tradition qui trouvera son origine dans, à ce qu'on raconte, une légende selon laquelle Dieu, une fois, envoya au ciel à Sainte Marie un pigeon pour apaiser sa faim, lors de sa retraite volontaire pour échapper à ses frères.

Ce qui est frappant, au demeurant, c'est que la fête de nnayer est orchestré par la femme c'est elle qui part à la recherche des herbes et des fruits et c'est elle, jadis, qui fournissait les volailles car celles-ci étaient sa propriété dans les élevages familiaux c'est elle aussi qui remplacera ou peindra les trois pierres qui entourent higherghert. C'est une fête de famille offerte et organisée par la maîtresse de maison avec la conclusion que celle-ci, mère des enfants, donc féconde et « fertile », assimilée au monde humide et naturel s'est investie - à ce moment d'incertitude où l'on vient juste d'accomplir l'ensemencement des champs et où l'on attend la renaissance des pâturages - du pouvoir d'exorciser les forces occultes susceptibles de rendre le temps sec et l'espace stérile. La sécheresse, assimilée à la stérilité reste un phénomène naturel redouté, il faut, non seulement, ne pas le provoquer, mais, aussi, l'empêcher de se produire.

Telle serait, la signification de cette fête jadis. A-t-elle la même signification aujourd'hui eu égard au changement des modes de production et des ordres économiques ?

La réponse n'est pas aisée, ce qui est sûr c'est que cette tradition constitue un socle identitaire certain, une particularité de toute une population hétérogène et métissée, aujourd'hui, et participe d'un patrimoine immatériel amazigh à sauvegarder qu'il convient de maintenir et de raviver.





DE LA DÉSTRUCTURATION DE LA FILIATION DANS L'ÉTAT CIVIL ALGÉRIEN

BENRAMDANE Farid
Linguiste. Université d'Oran
Chercheur, C.R.A.S.C., Oran

Nous voudrions proposer dans cette intervention quelques éléments de synthèse toute provisoire d'une réflexion que nous menons sans discontinuer depuis 6 ou 7 ans sur les questions liées à l'usage des noms propres dans notre société, des noms de lieux (toponymes) ou de personnes (anthroponymes).

Dans le cadre de ce séminaire, il nous a semblé que la triangulation personne /temps /espace, correspondant au cadre de développement des repères référentiels de type identitaire, cristallisés dans nos noms propres de manière générale, peut servir d'argumentation en matière d'histoire dans ses dimensions culturelles, religieuses, symboliques et linguistiques les plus fécondes.

C'est probablement dans le travail de «proximité» identitaire, rien n'est plus banal, intime, identificatoire et significatif qu'un prénom, un nom de famille, de tribu, de Saint par lequel jurent nos concitoyens qu'il est possible d'interpréter les pratiques langagières berbères ou arabes populaires, c'est à dire de forme hybride berbéro-arabe et leur ancrage, les consciences et leurs représentations, les stratégies et leurs validations dans le présent et le vécu, mais néanmoins orienté vers le passé.

Le nom propre algérien, dans le cadre d'une sémiologie générale et d'une pédagogie historique, reste dans la réflexion sur une définition d'une hiérarchisation logique des priorités, d'un intérêt indéniable dans la mesure où l'identité tout court passe, forcément chez beaucoup et à juste titre, par l'identité onomastique .

Comment sont construits historiquement les noms propres algériens ? Quels choix porteurs ont déterminé dans le passé les représentations suivies et qu'en est il aujourd'hui ? Les noms propres algériens de lieux ou de personnes réconcilient-ils les Algériens avec eux-mêmes ou restera - t - il indéfiniment la marque indélébile de refoulés historiques qu'il faudrait assumer et réactualiser pour le bien - être du sujet Algérien ? Sur le plan symbolique, quels sont les stratégies de production mises en place dans ce contexte et quelles sont les politiques linguistiques onomastiques élaborées par les pouvoirs publics

jusqu'à présent pour la construction de l'environnement cognitif de dénomination de l'Algérien.

Le point de départ de cette réflexion est alimenté par la réaction des locuteurs Algériens dans le cadre de nos recherches sur le terrain sur justement l'état identitaire à partir des données onomastiques.

S'interroger de la sorte, c'est non seulement se questionner sur la pertinence scientifique de telles recherches, mais se demander dans quelle mesure la connaissance, la «gestion» des noms propres est superposable à celles des rapports historiques, culturels et sociaux et dans quelle proportion on peut remédier au déficit structurel identitaire aussi bien berbère qu'arabe algérien contenu dans l'état civil et même dans le lexique des noms de lieux dans notre pays. Il n'est pas étonnant de dire que l'identité onomastique Algérienne est historiquement et culturellement parlant une entité éclatée : la même descendance est contenue dans des patronymes différents ou fragmentaires, dans le meilleur des cas, dans des transcriptions graphiques différentes exemples BENHOCINE, BELHOCINE, BELHOUCINE, BENHOUCINE, BELHOS-SINE, BELHOCINE, BELHOUCINE, BELHUCINE, etc.

Nous pouvons aborder ces questions et bien d'autres, beaucoup plus pratiques et d'actualité, liées à la transcription française ou francisée, arabe ou arabisée des noms algériens dans aussi bien les documents d'état civil que juridiques, comptables et fiscaux, cadastraux, etc.

La configuration actuelle de la transcription des noms propres algériens contenue dans les documents officiels est le prolongement de la gestion coloniale de l'identité onomastique Algérienne. Nous essayons depuis un certain temps de soumettre à notre réflexion les niveaux structurants d'analyse et d'intervention, insoupçonnées et insoupçonnables, nous semble-t-il jusqu'à présent, de la part de l'administration coloniale et même de manière consciente ou inconsciente, de notre administration, dans la «dénationalisation» du peuple algérien. C'est pour dire en même temps : quels sont les paradigmes sur lesquels ont été conçues historiquement l'attribution et la transcription des noms propres algériens, dans le domaine anthroponymique et toponymique ?

Il est évident que nous faisons référence à la loi de formation de l'Etat civil de 1882, précédée de la loi de 1873 sur la propriété individuelle qui imposait l'adjonction d'un nom de famille aux prénoms et surnoms sur lesquels est antérieurement connu chaque indigène déclaré propriétaire, c'est à dire d'une rupture dans les modes traditionnels de nomination Algérienne, par l'obligation et la généralisation du patronyme (23 Mars 1882). Pour montrer le degré de détermination de la violence symbolique contenu dans le dispositif

de déstructuration / restructuration du champ onomastique algérien, le patronyme français a parcouru une trajectoire d'une évolution historique d'une durée de dix siècles pour s'imposer comme catégorie de nomination. En Algérie, il a été réalisé «en 13 ans à peine» souligna Louis MILLIOT, en 1937, dans son livre «L'état civil en Algérie»⁽¹⁾. Au Maroc, l'institution du patronyme date seulement des années 1950 (Dahir du 8 Mars 1950 pour les sujets de sa majesté), obligatoire d'abord pour les bénéficiaires des allocations familiales. En Tunisie, c'est le décret beylical du 30 Juin 1925 qui amorça la réforme, sans pour autant que soit supprimé l'usage de la nomination traditionnelle, ex : Ali ben Ahmed ben Amor Bouderbala ⁽²⁾.

Devant la forte résistance des Algériens, la loi prévoit, entre autres, que le nom choisi sera celui de la parcelle de terre. Mais c'est dès 1865, officiellement, que fût posé le problème de transcription des noms algériens (lettre de l'Empereur de France) par l'élaboration d'un système de correspondance phonétique. En 1868, l'imprimerie impériale publiait sous la direction d'un interprète militaire, devenue plus connue par la suite, De Slane, le premier fascicule consacré aux noms de personnes et de lieux contenant près de 3000 noms, dont la graphie continue jusqu'à présent à influencer sur l'orthographe des noms algériens. Malgré ces dispositions, les fantaisies se multiplièrent dans la transcription des noms algériens et cela, en dépit des «desiderata» en 1946 des géographes de l'Institut National de Géographie et en 1948, des linguistes de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger. Aucun système ne fût en définitive institué et c'est l'usage des administrations qui l'emporta en définitive.

Les conditions dans lesquelles fût établi l'état civil à partir de 1882 peut expliquer l'hétérogénéité des transcriptions graphiques, qui sont dues, selon Agéron, à «ces commissaires recrutés dans cette catégorie d'hommes promus tour à tour géomètres, commissaires enquêteurs, topographes, agents d'affaires, la plupart d'ex sous-officiers» écartés de l'armée, étaient de médiocres bons à tout et propres à rien ...»⁽³⁾.

Cette opération menée par un tel personnel prit des proportions extrêmes et inimaginables : devant le refus des algériens de se soumettre aux règles d'un

nouveau système onomastique. La «collation» des noms fût «systématique», «allant jusqu'à attribuer des noms français d'animaux, d'autres, meilleurs

¹. MILLIOT (Louis). 1937. l'état civil Algérien. ALGER in. Anthroponymie Algérienne et formation de l'état civil. Analyse lexico sémantique des patronymes de la région d'ORAN. Mémoire de licence de français de DJEBBAR Amal et ARRACH Khaled. Sous la direction de F. BENRAMDANE. Université d'ORAN 1997.

². QUEMENEUR (J). 1963. Liste des communes d'ALGERIE. Cahier Nord Africain N°99 Novembre, Décembre ALGER

³. AGERON (C A). 1968. les algériens musulmans et la France (1871 1919). tome 1.Ed.PUF. PARIS. P 187.

arabisants les noms arabes d'animaux, les noms grotesques ou injurieux – châdi : singe (pour CHADLY) - Rasekelb : tête du chien - Talefrayou : celui qui a perdu l'esprit - Khâmedj : pourri - Râchi : le corrupteur (pour Rachid) - Bahloul - fou - Zani : le fornicateur, pour Zina (la jolie)»⁽⁴⁾.

L'entreprise de « francisation » des noms propres est loin d'être une simple opération de codage, d'identification et de reproduction des sons originaux . Les divers procédés de notation , techniquement parlant, ne cachent ils ou ne masquent ils pas des insuffisances de nature différente, autre que linguistique. Il est anormal comme l'ont souligné les géographes et l'Institut de géographie français que 130 ans de présence « civilisationnelle » n'est pas arrivée à une normalisation de la graphie Algérienne.

C'est peut être par là qu'il est possible de caractériser cette entreprise de francisation qui tend non seulement à travailler avec des catégories formelles mais à des opérations à différents niveaux. A l'appui de notre thèse, les propos énoncés devant la commission sénatoriale de l'ex-administration Sabatier « la constitution de l'état civil (était) et (devait) être une œuvre de dénationalisation, l'intérêt de celui ci était de préparer la fusion » ⁽⁵⁾ , c'est à dire « franciser plus résolument les patronymes indigènes pour favoriser les mariages mixtes ». Dès lors, il nous paraît utile de mettre en relief deux niveaux d'analyse, en reprenant à notre compte la dichotomie saussurienne de signifiant/signifié.

Premièrement, au niveau des signifiés, nous avons donné un aperçu sur les catégories sémantiques de renomination mise en œuvre par les chargés de l'administration coloniale (collation de noms injurieux, d'animaux etc.), bien que déjà, en 1882, des administrateurs français avaient relevé une « certaine ressemblance de prononciation avec des noms européens » ⁽⁶⁾ : Hamel : , Amaury : , Sassi :

Ce problème a pu être résolu partiellement à partir de la question sur l'origine des noms dits arabes et dits français. Beaucoup de noms de la bible, les principaux sont usités aussi bien par les chrétiens, les musulmans que les juifs. Elisée / Elyas. Jean/Yahya, Noemie/Naïma, Zacharie/Zakariya, Sadok/Sadek, Anne/Hanna...

Il n'est pas inutile de rappeler que les noms d'origine biblique étaient usités en Afrique du Nord avant l'arrivée des arabes, par le biais du judaïsme et

⁴. AGERON (C.A.) ibidem

⁵. AGERON ibidem.

⁶. TABET (E). 1882. p..339. Ancien interprète judiciaire près du tribunal. Sous chef de bureau de la préfecture d'ORAN.

du christianisme⁽⁷⁾. «Dans le monde chrétien, la plupart des noms de baptême sont empruntés aux annales de l'église»⁽⁸⁾. Comme dans la religion musulmane, le nom, dans l'ancien et le nouveau testament, que porte la personne n'est pas une désignation arbitraire. La conception du nom dans les religions monothéistes et son rapport à la personne qui le porte est le même.

Dans la tradition biblique, le nom «exprime quelque chose de la personne ; (...) le nom de Dieu est l'équivalent de la personne divine. La sanctification du nom atteint la personne»⁽⁹⁾. L'islam est à l'origine, au Maghreb, d'un vaste processus de créativité onomastique, absorbant les pratiques religieuses et mystiques les plus typiques des populations autochtones berbères a fourni un stock impressionnant d'anthroponymes dont la majorité aussi est empreinte de religiosité. La nomenclature actuelle montre l'importance donnée aux noms divins en islam. Ce trait caractéristique de la religion musulmane est la place éminente qu'y tiennent les noms divins, des noms qui sont, en fait des qualificatifs (sifat), décrivant Dieu sous ses multiples aspects - «le très puissant», «Le Bien-Informe», «Le Créateur»⁽¹⁰⁾ Ar Rahmâne, Al Jabbâr, Al Qâdir, Al Wâli, etc. (99 attributs de Dieu).

Les noms propres de souche française véhiculaient la même représentation onomastique que les noms de souche arabe, c'est à dire une prédominance des déterminatifs anthroponymiques. Maintenant, qu'en est-il au niveau du signifiant, c'est à dire en fait, en quoi consiste pratiquement cette «œuvre de dénationalisation et de francisation» des noms propres algériens?

Nous ne parlerons pas des procédures d'attribution et de substitution pure et simple des éléments du paysage onomastique mises en œuvre de manière générale. Par contre, ce qu'ils nomment «l'adaptation» des noms algériens est la procédure la plus pernicieuse qu'ait connu le rapport entre colonialisme et linguistique.

C'est peut être par là qu'il est possible de caractériser cette entreprise de francisation qui tend non seulement à travailler avec des catégories formelles mais à des opérations à différents niveaux, dont la structuration de l'inconscient et de l'imaginaire n'est pas des moindres. La démarche consistait à mettre l'Algérie devant une situation de libre choix du nom. La démarche est la suivante : «certaines prononciations «française» de noms arabes peuvent parfois à elles seules mettre l'intéressé sur la piste d'un choix d'un nom français.

⁷. CHERIGUEN (F)1994 p.64.

⁸. TABET (E).op.cit.p.26.

⁹. MOULOU BOU (L) et DUBUIT (FM). 1984. Dictionnaire biblique universel Ed.Desclès. PARIS, p. 509.

¹⁰ GIMARET (D) 1188. Les noms divins en Islam exégèse lexicographiques et théologique. Ed. Du Cerf. PARIS p6

Ainsi Ahmed dans une bouche française devient facilement amède qui passe à Amédée»⁽¹¹⁾

Voici une liste de francisations relevées et publiées en 1963)

Ahmed	Amédée	Kaci	cassis	Khemis	Camille
Adjemi	Eugène	Baker	Albert	Bendjerad	Bengerat
Benamar	Bernard	Louiz	Louis	Louiza	Louise
Charef	Charles	Levla	Lili Lilia	Lahcen	Lancel
chadlia	Chatal	Meriem	Marie Mariane	Moussa	Maurice
Djenat	Jannette	Mourad	Maury Maurin	Maouel	Marcel
Djeddi	Japy	Naceur	Victor	Naïma	Noémi
Euldja	Elise	Othmane	Aumont Omant	Fredj	Albert
Fridi	Freddy	Farès	Chevalier	Henni	Henri
Halou	Helli	Hamida	Amédée	Iddou	Eydoux
Kherdal		Rachida	Rachel	Raïna	Reine
Ramdane	Raymond	Slimane	Simon	Seghier	Petit
Toumi	Thomas	Tourki	Truquet	Zeyneb	Zénobie

Loin d'être un simple «phénomène» linguistique tel que formulé et présenté par ses auteurs, ces rapprochements phoniques obéissent à une logique unique dans l'histoire ancienne et moderne de l'Algérie de déstructuration / restructuration du champ onomastique. Cette entreprise de désintégration opère sur les deux facettes du signe linguistique que sont le signifié et le signifiant. Il s'agit pour reprendre l'expression d'un collègue psychanalyste de formation, d'un traitement psychopathologique et de troubles identitaires, d'un procès de «désubjectivisation à l'échelle de l'individu comme à celle de la société».

Nous ne parlerons pas des procédures d'attribution et de substitution pure et simple des éléments du paysage onomastique mises en oeuvre de manière générale. Par contre, ce qu'ils nomment «l'adaptation» des noms algériens est la procédure la plus pernicieuse qu'ait connu le rapport entre colonialisme et linguistique.

¹¹ QUEMENEUR (J) 1963, pp.72 7 7

CONCLUSION

Pour conclure, il n'est pas exagéré de dire que les éléments structurants de l'état civil actuel, au sens d'entité abstraite de représentation et non de service administratif, n'assure pas la continuité de la référence et de la filiation spatio-temporelle, qui ne peut avoir comme profil d'entrée, dans la mise en place d'une véritable économie des noms propres, non le patronyme mais l'ethnonyme ou ethnique (noms de tribus) de souche Amazighe, dans ses dimensions humaines, culturelles et interculturelles les plus fécondes.

Quant à l'originalité qu'occupe le rapport entre toponymie, anthroponymie, ethnonymie et hagnonymie au Maghreb, là c'est une autre question.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES.

1. AGERON (C). 1968. Algériens musulmans et la France (1871-1919). Tome I. Ed. PUF. PARIS.
2. BENRAMDANE (F), 1995. Toponymie et étude des transcriptions françaises ou francisées des noms de lieux et de région de Tiaret. Mémoire de Magister. sous la direction du professeur Foudil Cheriguen. université d'ALGER.
3. CHERIGUEN (F). 1994. Toponymie des lieux habités. Les noms composés. Ed. Epigraphe Dar el Ijtihad ALGER.
4. DJEBBAR (A) et ARRACH (K). 1997. Anthroponymie et formation de l'état civil. Analyse lexico-sémantique des patronymes de la région d'ORAN. Mémoire de licence de français. sous la direction de F. BENRAMDANE. Université d'ORAN
5. GIMARET (D). 1988. les noms divins en islam. Exégèse lexicologique et théologique. Ed. Du Cerf PARIS.
6. Loi du 23 mars 1882 sur l'état civil des indigènes musulmans de l'ALGERIE.
7. MANGENEST(J). 1948. Transcription des noms indigènes sur les cartes d'AFRIQUE du nord. Onomastica. revue internationale de toponymie et d'anthroponymie. Ed. IAC. LYON. France..
8. MOULOUBU (L) et DU BUIT (F.M.). 1984. Dictionnaire biblique universel. Ed. Desclée. PARIS.
9. ONOMASTICA. 1948. Revue internationale de toponymie et d'anthroponymie. A propos de la nomenclature des cartes d'ALGERIE. Compte rendu de l'institut des Etudes Orientales d'ALGER du 22-2-1948. Ed /IAC.LYON.



10. PELLEGRIN (A). 1949. les noms de lieux d'ALGERIE et de TUNISIE .
Ethymologie et interprétation. Ed. SAPI TUN
- 11 . QUEMENEUR (J), 1963. liste des communes d'ALGERIE . Cahier nord
Africain. N°99. Novembre - Décembre. ALGER.
12. TABET (E). 1882. Notes sur l'organisation des tribus et l'étymologie des
noms propres. Heintz. Chazeau et Cie. ORAN





TIZI, OUZOU, DE 1980 À NOS JOURS : LA CULTURE...

Mohand Bensadok

Chef du bureau de la presse écrite / HCA

Quel constat peut-on faire sur l'état de la culture dans la wilaya de Tizi-Ouzou et à quel degré la population trouve-t-elle intérêt en les activités culturelles qui s'y offrent par occasions, près de trente ans après les événements du Printemps berbère ? La question ainsi posée fait référence à une date charnière, sans doute la plus importante de l'histoire de l'Algérie post-indépendance dans le sens où Avril 1980 a fait ressortir l'importance de la culture – il convient de le préciser – de la culture amazigh dans la vie du peuple algérien et a posé pour la première fois le problème de démocratie et de la liberté, comme synonyme du droit à la différence.

Depuis, il est un fait qu'aucune région du pays n'a subi autant de violence répressive du pouvoir central que cette région. Cette violence d'Etat à l'endroit de cette contrée s'est toujours voulue comme seule réponse à des mouvements sociaux plus ou moins organisés mais très souvent ou relativement pacifiques. Ce ne sont pas, pour l'essentiel, les revendications sociales qui ont mis à mal le pouvoir mais plutôt le fait que l'on a toujours mené ici l'action sociale en faveur de l'identité et axé la revendication sur la langue et la culture. Pour preuve, cela est allé jusqu'à la répression des recherches linguistiques et littéraires, notamment durant les années 1980. L'élément déclencheur des manifestations réprimées du printemps 1980 fut l'interdiction d'une conférence que devait donner l'écrivain Mouloud Mammeri sur...les poèmes kabyles anciens. C'en était trop évidemment. La poésie est une tradition littéraire orale en Kabylie. Depuis la nuit des temps, les kabyles faisaient des poèmes mais ne les consignaient pas. Après Boulifa et Féraoun, Mammeri a fait un effort gigantesque pour sauver ce qui restait de la mémoire collective.

Nous sommes aujourd'hui à plus d'une génération de l'époque et il n'est pas question de faire ici un récit sur le soulèvement populaire du Printemps 1980 à Tizi-Ouzou, mais l'évocation paraît importante pour mesurer l'avance ou

le recul quant à l'espace qu'occupe aujourd'hui la culture d'une manière générale et particulièrement la culture amazighe dans cette région.

Tizi-Ouzou a la réputation – on l'entend partout dans l'administration ; mais c'en est-ce une ?- d'avoir eu droit à la première maison de la culture à l'échelle nationale. Construite sur les décombres d'une ancienne prison coloniale en 1970, elle s'offre sur trois blocs, dont une salle de cinéma, séparés par un espace vert (un jardin) bien entretenu et une grande cour. Le lieu est agréable, beau et baptisé depuis 1990 du nom de Mouloud Mammeri ; une année après la mort de l'écrivain. L'endroit ne désemplit pas à longueur de semaine. On voit tout le temps des groupes de jeunes et de moins jeunes se tenir, dans la mixité, debout dans la vaste cour ou sur le pas de la porte de la salle d'exposition, d'autres qui rentrent ou qui ressortent. Des gens se rendent ici, les uns pour aller à la bibliothèque, les autres pour s'initier à un art... d'autres pour s'offrir un moment de distraction dans un endroit tranquille, qui est aussi un milieu de contact sans ennui.

Pour bien des gens, ici, la culture c'est tout simplement ce qui se réalise là dans ces blocs. Et c'est Mammeri qui vient à l'esprit, lui qui disait justement il y a 25 ans que « on ne crée pas une culture à coups d'ordonnances, on ne l'enferme pas dans une « maison » de la culture...ni dans une parenthèse vite fermée d'une « semaine culturelle... ».

La maison de la culture Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou est en effet aujourd'hui le seul pôle d'attraction pour une demande sociale non négligeable. Il est vrai que le lieu connaît un regain d'activités et un certain renouveau dans l'action culturelle ces dernières années, après une période de léthargie. Expositions, galas, conférences, colloques, journées d'étude et hommages aux grandes figures artistiques et historiques de la région sont organisés ici en diverses circonstances à longueur de l'année.

Le lieu abrite aussi le festival de la poésie d'expression amazighe, le festival arabo-africain de danse folklorique et les journées nationales du théâtre d'expression amazighe. Mais est-ce au point de ramener la masse – juvénile surtout - à (re) prendre goût à la vie culturelle ? Non. Un universitaire invité à donner une conférence dans le cadre d'un colloque portant sur « la traduction de et vers Tamazight », organisé par le HCA en collaboration avec la maison de la culture Mouloud Mammeri l'an dernier, témoigne de l'insignifiance du nombre de personnes y ayant assisté. Bien qu'il y avait parmi les confé-

renciers des personnalités connues aussi bien dans la recherche que dans le mouvement culturel berbère ou dans la politique, la manifestation n'a attiré qu'une poignée de curieux dans une ville pourtant universitaire. Il n'y avait, affirme-t-il, dans la salle de conférence qu'une vingtaine de personnes. D'aucuns constatent en effet que les gens ici, certainement moins qu'ailleurs, s'intéressent de moins de moins en moins à ce que Mammeri appellerait « la culture savante ».

Mais la stratégie, réussie jusque là, de rapprochement entre la maison de la culture et le mouvement associatif de cette région, et par ailleurs, la grosse somme d'argent débloqué dans le cadre de la manifestation « Alger capitale de la culture arabe 2007 » aidant, ont rendu le lieu beaucoup plus animé qu'il y a longtemps. Quoique certains réduisent cette animation au concept péjoratif de folklorisme qu'on appelle aussi l'indigénisme. Le constat a son poids, certes, dans le sens où il rappelle l'image frelatée et réductrice de la culture kabyle renvoyée par la télévision algérienne. A de rares exceptions près, on se voit toujours confinés dans un seul rôle : produire du folklore sur un fond esthétique d'une éternelle danse du terroir caractérisée par les déhanchements rythmés des très belles femmes de cette région. La danse en elle-même est aussi belle, c'est certain. Mais la culture algérienne, qui va jusqu'à la musique classique, est issue, en bonne partie, de la localité d'Azeffoune. Cependant, ce regard demeure partiel et injuste parlant de la maison de la culture Mouloud Mammeri, d'autant qu'elle n'a pas réputation de fermer ses portes aux artistes – même ceux indésirables à la télévision et/ou à la radio-, ni au cinéma amazigh qu'on peut dire naissant et pour lequel l'engouement est important, encore moins au mouvement associatif.

Ce lieu offre aussi d'autres prestations comme l'initiation à l'art à travers 31 ateliers - c'est beaucoup-, comprenant la musique, le chant, le théâtre, la chorale, la danse, la peinture...etc. Des étudiants – parmi les meilleurs sans doute- trouvent aussi intérêt en la bibliothèque de la maison de la culture, profitant ainsi du calme et de la discipline imposées par deux dames voués au métier de bibliothécaire, qui disent avoir eu le feu vert de gérer ce lieu de lecture dans une liberté totale. C'est ainsi qu'elles ont pu mettre sur pied une petite bibliothèque pour enfant, où on peut trouver des romans, des contes, la bande dessinée...en français et en arabe. On aurait aimé trouver dans les rayonnages des deux côtés de cette bibliothèque des livres édités en tamazight. Le corpus de contes kabyles est pourtant suffisamment riche, ample et divers. Celui de la poésie est phénoménal. Mais cela dépend plutôt de la

problématique de l'édition dans cette langue dont l'Etat n'en offre pas le soutien, nonobstant la constitutionnalisation de cette langue depuis cinq ans. Quoique le préalable évident est de réfléchir raisonnablement sur l'état précaire de l'enseignement du tamazight, lequel demeure, depuis son lancement, facultatif et très désordonné. Il est urgent de rationaliser l'enseignement de cette langue nationale, le rendre obligatoire avec un coefficient du Tamazight égal à celui de l'Arabe.

Cette bibliothèque reste très insuffisante au nombre important des étudiants qui se rendent ici quotidiennement.

Tizi-Ouzou manque terriblement en matière d'infrastructure culturelle. Relativement et à l'instar de toutes les régions du pays, cette région a subi un long processus de détérioration et de destruction – conscient ou inconscient – de l'infrastructure culturelle et de l'art. Sur les cinq salles de cinéma que comptait le chef-lieu, il n'en reste aujourd'hui que deux, c'est-à-dire deux seulement qui ne sont pas délabrées ou détournées de leur vocation : la maison de la culture Mouloud Mammeri et le théâtre communal qui porte le nom d'un autre écrivain et dramaturge illustre : Kateb Yacine. Ce théâtre a aujourd'hui le statut de théâtre régional. Il est inopérant à présent pour des travaux de refaçon et de restructuration. On compte le rouvrir – ce sera plutôt une inauguration, du fait de son nouveau statut – avant la fin de l'année en cours. Quoique les travaux connaissent une certaine lenteur, d'aucuns le remarquent.

La directrice nommée à la tête de cette institution est installée provisoirement dans un modeste bureau que le directeur de la maison de la culture a mis à sa disposition au sein même de la direction. Vouée au 4e art, elle projette de booster l'activité théâtrale dans cette région à travers un programme qui s'étale sur trois ans – 2009 est en point de mire-, l'année en cours comprise, où il est prévu de grands projets de production théâtrale ainsi que des cycles de formation et de recyclage destinés aux amateurs du théâtre. Il y est prévu aussi de former des cadres dans tous les domaines de la représentation théâtrale, la création d'un ballet de danse et des arts populaires, la création d'un festival du théâtre amateur et... la création d'un festival du théâtre d'expression amazigh. Elle parle de dynamisme et ambitionne même d'investir le milieu scolaire en suscitant la formation de petits noyaux parmi les enfants et adolescents ayant le goût de paraître ou qui pourraient avoir l'amour des planches. Pour l'heure, peut-être pour réussir un démarrage fulgurant, elle est sur

le projet de mettre sur pied une fresque sociohistorique – en show – sur la

Kabylie, qui serait destinée à être présentée à l'ouverture officielle du théâtre. C'est en somme une sorte de révolution par le théâtre. Plus qu'un espoir, cela donne à rêver dans une réalité où tout dit le contraire.

La directrice du théâtre régional Kateb Yacine n'ignore pas pour ainsi dire les moyens, tant humains que matériels, indispensables pour la concrétisation de tels projets. Mais faudrait-il qu'il y ait aussi mais surtout une volonté, dans une sphère d'un autre genre, de rupture ou de changement de grande envergure. Le point de départ demeure incontestablement l'école. Ce n'est que dans un fonctionnement interactif des institutions de développement qu'on peut ramener les talents à s'exprimer, à créer.

En termes de projets, la direction de la culture de la wilaya de Tizi-Ouzou semble avoir dressé un diagnostic général de la situation, qu'on est tenté de qualifier de vide, notamment en ce qui concerne cette infrastructure de diffusion d'art et de culture dont manque sensiblement la région. Ainsi fait-on savoir de la volonté de récupérer les salles de cinéma fermées ou qui sont totalement dévoyées de leur vocation depuis très longtemps. On nous informe par la même qu'une enveloppe financière aurait été déjà dégagee du ministère de la culture pour être consacrée, entre autre, à la réhabilitation de ces salles. La restauration concernerait aussi tous les monuments et sites archéologiques et historiques en état de dégradation. Auparavant des dossiers ont été soumis, en ce sens, au classement national par les services du patrimoine de la direction de la culture. Il s'agit essentiellement de la maison « Lalla Fatma N'Soummer », le village traditionnel kabyle « Aït El Kaïd », la zaouia « Sid Ali Moussa » et la maison de Abane Ramdane. Par ailleurs, cet argent concernerait aussi la construction d'un musée d'histoire et d'archéologie et d'une salle de spectacle de 6000 places et d'un centre culturel à Azazga.

A la direction de la culture, on parle aussi d'un projet de construction d'une grande bibliothèque de wilaya - une annexe de la bibliothèque nationale- dont les travaux ne tarderaient pas à commencer et de la création de 62 bibliothèques communales. Tout (ou presque) est l'état de projet, on le voit si bien. Mais cela sera-t-il suffisant si l'Etat ne met pas l'effort nécessaire pour garantir la stabilité dans une région trop ébranlée par une violence multiforme; si l'on ne pose pas le regard sur l'économie, sachant que la wilaya de Tizi-Ouzou est l'une des régions les pauvres du pays en matière de développement.

Dans cette région montagneuse où le présent est encore marqué par un climat de violence, d'insécurité, de chaumage des jeunes diplômés, d'inconfort social mais aussi d'intox, de propagande et de manipulation idéologique, il n'est pas aisé de susciter un réveil culturel. On ne se réveille pas un matin ici, que cela soit dit en passant, sans se rendre compte qu'on est montré du doigt, ce doigt qui alerte et qui désigne ces montagnes comme entrain de s'éloigner dans un mouvement éternel qui mènerait vers l'occident. Aujourd'hui on assiste à une compagne de propagande très amplifiée, à la limite d'une croisade, concernant cette région sur un sujet très sensible : la religion. Le christianisme serait ainsi entrain de gagner des espaces parmi les groupes sociaux. Autrefois c'était la laïcité. Puis, par une sorte de riposte impulsive, des voix s'élèvent pour apporter des démentis et d'affirmer que Tizi-Ouzou est une terre de 22 zawiyas et de 1500 mosquées, ainsi, pas moins qu'ailleurs, les kabyles sont incontestablement des musulmans. D'autres voix plus réfléchies avertissent sur ce qui pourrait nourrir une sorte de psychose paranoïaque collective et mettent l'accent sur un droit constitutionnel : la liberté de culte. Tizi-Ouzou ne subit pas pourtant le phénomène de déculturation-acculturation, - du moins il n'est pas apparent-, comme c'est le cas par exemple à la capitale, malgré le lourd poids de la mondialisation de la culture et bien qu'ici ça fait longtemps que les gens ont débranché avec l'ENTV.

Dans un contexte d'instabilité tous azimuts, où cette contrée algérienne, cahotée par les terribles événements du printemps 2001 et restée longtemps livrée à elle-même, peut-il y avoir vraiment une grande place à la culture ? A l'heure où l'infrastructure culturelle est à (re)bâtir, où les cinémas de quartiers, de communes n'existent pas, la majorité des citoyens se rabattent sur la télévision pour zapper sur les programmes d'un nombre infini de chaînes étrangères. Pour les jeunes c'est aussi l'Internet, et la vidéo, cette dernière ayant remplacé le grand écran. Il faut dire que là aussi les gens ont perdu le rituel d'antan d'aller au cinéma pour voir un film, une pièce de théâtre ou un gala... d'Imazighène Imoula. Pour ces jeunes, c'est aussi cette « passion » frénétique d'un certain sport. Ainsi on assiste partout et sans cesse à des controverses sur le football... Le reste est une vie au jour le jour, sans objectifs. D'où l'on nourrit une illusion commune : fuir cette région vers l'étranger pour une vie meilleure ou pour une vie tout court. Au reste les statistiques ont souvent donné Tizi-Ouzou comme détentrice du taux le plus élevé du suicide.

Il y a eu un moment pourtant où cette région rebelle, qui a vu fleurir, après la libéralisation politique engendrée par les événements d'octobre 1988, le plus grand nombre d'associations culturelles à l'échelle nationale, a connu une activité culturelle très intense. Il suffit aujourd'hui qu'il y ait une volonté rigoureuse de ramener une stabilité sociale dans cette wilaya pour voir que, là-bas, les gens sont capables même d'une révolution culturelle. Ou peut-être la solution n'est que dans un changement global, dans la rupture, en un mot dans un projet de société nouveau, qui reste à construire. Dans l'Algérie de demain. Sinon pourquoi un si grand délaissement ?

On n'est pas si près d'un désert culturel, certes mais, à quelques particularités propres à cette région berbérophone, l'état de la culture est, grosso modo, tel que dans tout le nord du pays. Ici comme un peu partout ailleurs en Algérie, lorsqu'on veut susciter une discussion sur la culture et, du reste, toutes autres belles choses, on « s'introduit » naïvement dans les mémoires où l'on cherche quelques belles images d'un passé lointain, un passé loin d'une génération, qu'on essaye de ramener au présent. Et on mesure le recul.





LA RADIO ALGÉRIENNE OU L'UTOPIE DE RAPPROCHEMENT INTERDIALECTAL DU BERBÈRE : ADIEU CHAÎNE II ?

Mohand Bensadok

Chef de bureau / HCA

La chaîne nationale kabyle de la radio algérienne a été l'un des points de l'ordre du jour débattus lors de la journée d'étude organisée par le Haut Commissariat à l'Amazighité en collaboration avec l'Entreprise Nationale de la Radio Sonore, au boulevard des martyrs, à l'occasion de la journée mondiale des langues maternelles. L'intervention du directeur de la chaîne II a été très éloquente, dans le sens où elle a permis de faire le point sur le devenir de cette chaîne ; une vision de l'ENRS dont les responsables réfléchissent en ce moment sur « la meilleure manière de réussir l'intégration des différentes variantes linguistiques amazighes à cette chaîne ». Une idée qui sera d'ailleurs l'objet d'un colloque qu'organisera la radio algérienne « avec la participation des différents acteurs sur la scène nationale. »

En regard de la recommandation du HCA contre le morcellement, déjà entamé, des programmes de la radio chaîne II, il va sans dire que cette opinion de l'ENRS va diamétralement dans le sens inverse et fait diversion au questionnement objectif sur les vraies raisons qui font que Tamazight peine – de cette sorte encore davantage – à trouver sa place entière dans les médias algériens.

Au-delà d'un raisonnement tautologique basé sur des chiffres laudatifs, qui veulent tout dire et ne rien dire en même temps, concernant le volume horaire diffusé en Tamazight par la radio nationale, il ressort, par ailleurs de la communication du responsable de la chaîne II, expressément, cet aveu que « le mode actuel (de ce processus d'intégration) a démontré plusieurs limites. » On a comme l'impression d'assister à une sorte de « préfunérailles » de cette chaîne de radio, âgée de soixante ans.

Comment peut-on qualifier l'intention d'objectiver la « conscience » d'un rapprochement interdialectal dans l'émiettement d'une chaîne de radio ? D'utopie ? Peut-être mais ce n'est sans doute pas seulement ça. La diffusion en Tamazight n'aura pas d'impact dans la société si elle n'évolue pas dans

une logique rigoureuse d'interaction à grande envergure. Le point de départ se situe indéniablement en la volonté politique d'opérer une autopsie profonde de l'école algérienne, d'une manière générale, et l'intégration rationnelle de Tamazight dans le système d'éducation et de l'enseignement algérien. Nous ne sommes pas si prêt de cette volonté. Au fait, que cela soit dit en passant, qu'est-il- advenu du projet de lancement de la télévision algérienne d'expression amazighe (la TVAAM), annoncé en grande pompe... il y a quatre ans ?

Pourquoi donc s'astreindre tant à réunir les amazighophones autour d'un micro pour s'adresser à un public hétérogène, à travers cette chaîne dont l'auditoire est fixé, essentiellement, en Kabylie et dont le champ de diffusion ne couvre toujours pas totalement le territoire national ? On témoigne encore aujourd'hui que la chaîne II reste difficile à capter même au boulevard des martyrs.

Pour l'heure, ne serait-il pas plus pragmatique, si l'on veut rester dans les objectifs réels de la communication, – sans se fixer sur le vocable démagogique « réhabilitation » - de mettre sur pied une chaîne de radio pour chaque variante amazighe, comme l'a souhaité le HCA depuis plusieurs années ?

On sait par contre que des chaînes régionales d'expression amazighe – une dizaine, selon les chiffres de l'ENRS – ont été ouvertes un peu partout sur le territoire national sauf à Bouira et à Tizi-Ouzou. Quand on marginalise ainsi un pôle si important, pour ne pas dire le plus important, de berbérophones algériens, n'est-il pas légitime qu'on se pose des questions, peut-être les questions les plus graves ?

On peut juger par ailleurs positive l'idée d'engager, en matière de lexicographie, des spécialistes pour la confection d'un lexique de communication en Tamazight, qui serait utile pour la diffusion cohérente et uniforme de l'information.

Pour le reste ou pour tout, on attend la concrétisation des deux projets du gouvernement portant création du haut conseil et de l'académie amazighs. Comme on attend que soit mise au jour la TVAAM.

On ne sortira pas décidemment du cercle fermé de l'attente, des atermoiements.





YENNAYER, LE NOUVEL AN AMAZIGH

Bilek Hamid
S/ Directeur / HCA

Le nouvel an Amazigh, Yennayer, est traditionnellement célébré la veille du 12 janvier. Cet événement est vécu et fêté par la quasi majorité des maghrébins dans la joie, la convivialité et la solidarité. Yennayer est la seule fête commune à tous les peuples d'Afrique du Nord. Dans chaque région, elle donne lieu à des festivités diverses, à des rites et repas familiaux.

Ce jour de l'an amazigh est généralement fêté par tradition indépendamment d'une quelconque portée sociologique et historique. Sauf que, ces dernières années, avec la prise de conscience identitaire et la réappropriation de l'histoire nationale, la reconnaissance de cette date dépasse la portée traditionnelle de l'événement pour se placer comme repère historique de tout un peuple.

La reconstitution de notre passé et de notre histoire se révèle très ardue. L'absence d'une tradition scripturaire complique davantage la vérification de certaines hypothèses avancées jusqu'à aujourd'hui sur des événements et des faits historiques très lointains. Les rares écrits qui existent sont généralement l'œuvre d'étrangers, leur apport est certes méritoire, mais ce « savoir » issue du couple juge/ objet est à considérer avec prudence.

Des différentes hypothèses avancées sur l'origine de Yennayer (non pas en tant que calendrier agraire mais beaucoup plus par rapport à sa date de naissance) la plus répandue est celle qui remonte l'origine de cette célébration à l'année où un amazigh accède au trône de la 22ème dynastie pharaonique en Egypte.

Ce qui est une évidence concernant cette date symbole est le fait qu'elle soit une fête amazighe attestée sur tout le territoire de Tamazgha. S'agissant d'autres réflexions, comme par exemple de la véracité de l'existence d'une conscience amazighe chez les premiers amazighs qui ont célébré Yennayer, là, il appartient peut être à la part du mythe puisqu'il n'y a aucun élément pouvant aller dans le sens de cette hypothèse. Sauf que cela peut être pris en considération à partir du moment où toutes les nations se sont quelque part construites et bâties sur des mythes ; des mythes fondateurs qui deviennent ensuite des mythes structurants.

Il est donc avéré dans l'histoire que les nations et les peuples ont tous des

référents et des repères temporels. Des exemples sont multiples ; les grecs par les jeux olympiques de 776 AV.JC, les chrétiens avec la naissance du christ, les musulmans avec l'exode du prophète Mohamed de la Mecque vers Médine.

Comme on trouve, aussi, la majorité des peuples font des périodes de règne de leurs rois les dates repères de leur histoire, les Imazighens ont choisi l'année durant laquelle, le roi Chechnaq 1er de descendance amazigh est arrivé au trône en 950 Av JC en instaurant la 22ème dynastie. Cette dynastie qui disparaîtra en 740 avant Jésus Christ.

Cette date est donc bien attestée dans l'histoire. Comme aussi sont attestées les relations tantôt amicales, tantôt conflictuelles entre les amazighs et les pharaons. Les plus lointaines de ces relations et de ces contacts entre ces deux peuples remontent à plus de trois mille ans avant Jésus Christ. En fait des traces sont inscrites sur la palette De Naârmer, fondateur de la première dynastie égyptienne qui remonte aux environs de 3300 avant Jésus Christ et qui renferment des fragments de renseignements sur les combats à répétition entre les Pharaons et les Amazighs en conquérants dans la vallée du Nil.

La présence des amazighs dans cette région n'a pas cessé depuis. D'autres traces attestent cette présence pendant le règne de Ramsès II (1301-1235 Av JC) qui a intégré les amazighs dans les rangs de ses armées. Le règne de Ramsès III (1198-1166Av JC) est marqué par l'installation de dizaines de milliers d'amazighs dans le Delta égyptien. De cet établissement permanent, et à la septième génération, Chechnaq 1er, est arrivé au trône de cette 22ème dynastie en moyenne Egypte.

Le choix de cette date pour le calendrier amazigh de portée symbolique marque de son empreinte une période historique qui glorifie le peuple amazigh, qui de son côté, a le devoir de mémoire.

Le calendrier amazigh est un calendrier purement agraire, il obéit à des considérations d'ordre climatique et à des cycles de végétation bien déterminée par la nature du temps et des saisons. La coïncidence du premier jour de l'an amazigh avec le 12 janvier du calendrier julien mérite, peut-être, de s'y attarder.

Nous savons tous que l'origine du calendrier et la division du temps remontent à la plus lointaine antiquité. Les égyptiens et les grecs sont les premiers à s'essayer à cet exercice, mais ce n'est qu'au temps des romains que les prémices du calendrier moderne commencent à s'apercevoir. Alors que le calendrier des premiers temps de la civilisation romaine était divisé en 10 mois, l'arrivée de Jules César au trône a bouleversé cette donne pour en faire un calendrier de 12 mois et de 365 jours et un quart. Ce calendrier a pris effet

à partir de 46 avant Jésus Christ. Jules César complète donc l'année solaire de deux mois et place le début de chaque année le premier janvier alors qu'il était au premier mars auparavant.

Ce calendrier même s'il est presque exacte, s'avère, avec le temps, avoir accusé un certain retard. C'est ce qui a poussé le Pape Grégoire XIII (1502-1585) à apporter quelques modifications. Effectivement, en 1582 le Pape décida de rattraper le retard cumulé depuis l'instauration du calendrier julien et qui a été estimé à 10 jours (une moyenne de 3 jours tous les 400 ans) pour passer donc du jeudi 04 octobre au vendredi 15 du même mois. Depuis, ce calendrier à qui le Pape a donné son nom devient progressivement universel. Son adoption ne s'étant pas faite de suite. Il est clair que le monde catholique à vite suivi. La France l'a adopté la même année, et passe du dimanche 09 décembre au lundi 20 décembre 1582. La grande Bretagne a attendu presque deux siècles pour passer à ce nouveau calendrier en 1752, la Russie en 1918, la Grèce en 1923... alors que les amazighs, et ce jusqu'à ce jour, dans leurs calendrier traditionnel et agraire, sont restés toujours fidèles au calendrier julien qu'ils estiment plus en accord avec le travail de la terre et au cycle végétal. Ce qui explique la coïncidence du 1er Yennayer avec le 12 janvier du calendrier grégorien puisque depuis la reforme du 16ème siècle le calendrier julien a perdu encore 2 jours.

Il est donc clair que le calendrier amazigh concorde avec le calendrier julien établi en 46 avant Jésus Christ. D'ailleurs, même les appellations des mois en tamazight dérivent des noms d'origine latine appartenant au calendrier julien.

Tamazight	Latin
Yennayer	Januarius
Furar	Februarius
Meyres	Martius
Yebrir	Aprilis
Magu	Maius
Yunyu	Junius
Yulyu	Julius
Ɛuct	Augustus
Ctember	September
Tuber	October
Wenber	November
Duğember	December

Dans la plupart des régions, les mois du calendrier solaire-agraire et leurs attributions climatique et végétale sont connus principalement par les agriculteurs dont la vie est rythmée par les changements et les aléas atmosphériques et la rythmique végétale. Tous ces mois sont qualifiés de « ayyuren n wakal », les mois de la terre relatifs au travail agricole.

Jadis, les sociétés amazighes en général ont des activités qui dépendent étroitement de la nature et des cycles de la végétation régis elles-mêmes par la succession des saisons. Leur vie est donc beaucoup plus rythmée par les révolutions solaires.

Comme les données de la vie sociale changent et évoluent, elles imposent donc d'autres exigences. On trouve en plus du calendrier solaire spécifique aux activités de la terre, le calendrier lunaire hégirien qui est réservé exclusivement pour l'échelonnement et les célébrations religieuses et rituelles. A cette double chronologie, calendrier lunaire religieux et calendrier solaire agricole s'ajoute le calendrier grégorien universel dans l'administration et la vie moderne.

Nullement encombrant, chez les sociétés amazighes, le passage de l'un à l'autre se faisait à l'aide de petits calendriers manuscrits de concordance établie en plus de la force de pénétration et de transmission de la mémoire, à travers et par l'oralité.

En somme, les amazighs, et jusqu'à présent, utilisent ces trois calendriers qui servent chacun dans un domaine précis.

*Le calendrier amazigh-Julien (solaire-agraire);

*Le calendrier grégorien (solaire-universel);

*Le calendrier hégirien (lunaire-religieux).

Du point de vue symbolique, festif et rituel, nous constatons que yennayer est une fête commune à tous les Algériens, elle est la plus célébrée dans la joie et la convivialité où la solidarité et l'entraide sont de mise. Des anciennes traditions qui ont, jadis, caractérisé la fête de yennayer, il en reste quelques unes. Quelques produits alimentaires et quelques rituels sont, toujours et à ce jour, associés à cette date. Il est évident que d'une région à une autre, on trouve quelques variations et spécificités propres aux habitants d'une localité donnée, alors que l'Afrique du nord est très vaste, mais la symbolique en elle-même, son présage et son objectif sont analogues.

«Imensi n Yennayer» est ce symbole qui augure d'une année riche et prospère. Le repas, préparé pour la circonstance, est assez copieux et différent du quotidien.

Les Amazighs, dans leur majorité, utilisent en guise d'offrande « asfel » la viande de la bête sacrifiée, souvent de la volaille, mélangée parfois à de la viande séchée. Le dîner se poursuit tard dans la nuit et la satiété est recommandée. Il est aussi un repas de communion. Il se prend en famille. On réserve la part des absents. On dispose autour du plat commun des cuillères pour signaler leur présence. A travers les génies gardiens, les forces invisibles participent au festin par des petites quantités déposées aux endroits précis aux alentours de la maison.

Généralement, les aliments utilisés et consommés pour l'occasion sont les mêmes. La nourriture prise est bouillie, levée ou cuite à la vapeur. Une fois cuits, les aliments augmentent de volume ce qui est de bon augure et la récolte présagée sera d'une abondance et d'une richesse plus grandes.

Concernant les pratiques rituelles, elles sont effectuées d'une façon symbolique. Elles sont destinées à écarter la famine, augurer l'avenir, consacrer le changement et accueillir chaleureusement les forces invisibles. Ainsi, pour espérer une nouvelle année plus prospère, Yennayer est marqué par quelques opérations de purification.

Autrefois, le jour de Yennayer, les femmes nettoyaient et blanchissaient avec de la chaux tous les coins et recoins de la maison. Pour stimuler les forces de la fécondité, pendant les fêtes de yennayer, les femmes ne devaient pas porter de ceinture, par peur du sortilège de la stérilité. Tous les gestes accomplis pendant la fête se font avec générosité et abondance et tout se fait dans le respect envers les gardiens invisibles « Iassassen ».

A l'occasion, les enfants se déguisent avec des masques de tissu et de peaux de bêtes. Au couché du soleil, ils se rassemblent et en groupe, ils parcourent les ruelles du village. Passant de maison en maison, ils quémangent de la semoule, des beignets et autres denrées alimentaires. Par ce geste d'offrande, les familles démontrent leur solidarité et leur générosité envers les démunis puisque tout ce qui sera amassé leur sera distribué. Et ce geste de convenance place la nouvelle année sous d'heureux auspices. Ce rite qui autrefois est commun à toutes les régions berbérophones ne subsiste actuellement que dans la région de Tlemcen et précisément à Beni senous : « Ayrad »carnaval de Beni Senous,

Ainsi Yennayer, cette fête ancestrale est toujours vivace, présente dans tous les foyers algériens. Connue et reconnue par les différentes régions d'Algérie, elle occupe de plus en plus d'espace public pour se consacrer un jour comme fête légale, journée chômée et payée à l'instar des autres fêtes nationales».



À PROPOS DES USAGERS RÉELS DES TIFINAGHS EN KABYLIE.

SYNTHÈSE ET PROPOSITIONS.

Said CHEMAKH

Enseignant de linguistique

Département de Langue et Culture Amazighes

Université de Tizi-Ouzou.

I. Position du problème.

Sous l'influence de l'association loi 1901 dite « Académie Berbère » activant à Paris de 1967 à 1979, l'usage des caractères de transcription du tamazight (berbère) dits « tfinaghs » est vite répandu en Afrique du Nord en général et en Kabylie en particulier.

Bien avant que le tamazight ne soit reconnu comme langue nationale en Algérie (avril 2002), bien avant son enseignement par le Ministère de l'Éducation nationale (année scolaire 1995/ 1996), les caractères dits tfinaghs apparaissent sur certains panneaux et édifices publics (?).

Est-ce une reconnaissance implicite de la graphie d'une langue avant la reconnaissance étatique de cette même langue ? Sinon, qu'est-ce que recèle cet état de fait ? Et dans quel but ?

Avant d'en arriver à ses interrogations, répondons d'abord à ces questions :

- Qu'est-ce les tfinaghs ?
- De quels tfinaghs en t-il question ?
- Qui les utilisent ?
- Où ? Quand et comment ?

II. Réponses liminaires aux questions.

1 . Qu'est-ce les tfinaghs et quels tfinaghs ?

Les tfinaghs sont cette écriture que Amamellan (celui qui possède la clarté) et héros fondateurs de la culture touareg auraient apporté à ces Berbères du désert du Sahara.

À l'instar des autres lieux et des autres mythologies, Amamellan a répondu l'usage de cette écriture parmi les siens. Et depuis les Touareg - et donc les berbères - auraient une écriture pour graver leur idiome.

L'Histoire de cette écriture est largement étudiée : depuis le déchiffrement de la stèle bilingue de Dougga aux travaux réalisés au XXème siècle, de nombreuses recherches, dont d'excellentes synthèses (Chabot, K. Prasse, G. Camps, S.Chaker...) sont actuellement disponibles.

2. Quels tfinaghs ?

Ce qui est appelé génériquement « les tfinaghs » recouvre en réalité plusieurs types de graphies qui seraient toutes issues du libyque, nom donné par les chercheurs au premier type d'écriture berbère et qui serait en usage réel du Vème siècle avant J.-C. (au moins) au VIème siècle après J.-C., et ce dans l'ensemble du sub-continent nord africain.

On appelle traditionnellement les tfinaghs, les caractères « libyques » qui seraient en usage du XIème siècle avant J.-C. et à jusqu'à nos jours chez les Touaregs. Certains chercheurs préfèrent utiliser l'appellation 'tfinaghs sahariens'.

Par néo- tfinaghs , il faut entendre les caractères tfinaghs remodeler par l'association Académie berbère à partir de 1967. Ces remodelages consistent en l'ajout de plus de 10 caractères servant à transcrire les spirantes du parler kabyle mais aussi de caractères servant à noter la pharyngale et la laryngale et enfin d'un signe servant à noter la tension (^).

Ce sont ces caractères qui ont comme une large diffusion tant en Algérie qu'au Maroc. Dans ce dernier pays, c'est grâce à la revue Amazigh fondée en 1981 par Ouzzin Aherdan que la diffusion de ce type de caractères s'est faite. D'autres revues (Tfinagh ...) et journaux ont popularisé cet usage dès le début des années 1990. Une légère modification est alors apportée au néo-tfinaghs de l'Académie berbère avec l'introduction du signe U pour noter la semi-voyelle w.

Par néo-lybique, nous entendons les tfinaghs proposés par Salem Chaker en s'appuyant sur les différentes écritures tfinaghs et sur l'alphabet libyque. Ces caractères ont connu une diffusion restreinte dans certains milieux associatifs particulièrement après leur publication dans un article de la revue Tafsut n° 14, avril 1990.

Après la création de l'IRCAM au Maroc en 2001, les chercheurs affiliés à cette institution ont proposé de noter le berbère avec ce que nous pourrions appeler néo-tfinaghs/ IRCAM. Ces chercheurs ont introduit de nombreuses modifications aux néo-tfinaghs déjà mis en circulation par l'Académie berbère. Une excellente synthèse concernant cette graphie est donnée dans l'ouvrage Graphie et orthographe de l'amazighe, IRCAM, Rabat, 2006.

En 2004, au Niger, un autre néo-tfinagh que nous nommerons «néo-tifinaghs/APT» est proposé par l'Association pour la Promotion des Tfinagh

(basée à Niamey). Il s'agit d'une écriture tefinagh du type saharien auquel certains chercheurs et enseignants ont rajouté de nombreux signes servant essentiellement à noter les voyelles longues et certaines emphases. Une synthèse concernant cette graphie est donnée dans Almufassir wa n sassalan tamajaq-tefransist, APT, Niamey, 2006.

3. Où sont-ils utilisés ?

Nous avons sciemment restreint notre espace d'étude à la Kabylie - prise comme région du point de vue sociologique et linguistique.

Du point de vue historique, les chercheurs s'accordent à dire que l'extinction de l'usage du lybique dans cette région remonterait à la fin du VIIème siècle (période de la conquête arabe).

Dans cette contribution, il sera plutôt question des usages récents des tefinaghs en Kabylie. Bien que certaines publications soient éditées à Alger et à Paris, nous les évoquerons du fait qu'elles soient mises en circulation principalement en Kabylie surtout si ces dernières ont eu un impact sur d'autres usagers dans cette région.

4. Qui les a utilisés ?

Dans cette partie, nous évoquerons essentiellement les différents acteurs qui ont eu recours aux tefinaghs. Ces derniers peuvent être des personnes physiques, des organisations politiques ou des institutions étatiques.

5. Quand les a-t-on utilisés ?

Nous limiterons notre enquête aux usages récents. Les usages datant des périodes pré-romaine et romaine ne seront pas abordés.

III. De l'usage réel du tefinagh en Kabylie.

a- Les revues.

Une fois notre objet d'étude circonscrit dans les diverses dimensions (espace, temps...), nous allons tenter de l'aborder. Les premiers supports sur lesquels les tefinaghs sont apparus en Kabylie sont les revues diffusées à partir des années 70. La revue la plus importante est sans doute Imazighen édité à partir de 1967 à Paris. Presque tous les numéros de la nouvelle série (1970-1978 : 46 numéros parus) et 2ème série (1979-82 : numéros 47 à 71) contiennent des textes rédigés dans le néo-tefinagh et surtout un tableau où les caractères de cette écriture sont présentés (prononciation, exemples...).

La revue Imazighen est le vecteur réel de la diffusion de cette écriture. Bien que les tentatives de création de revues entièrement rédigées en tifinagh aient eu lieu : revue/BD Ifij (cinq numéros parus en 1971-72 à Alger), Taftilt..., Imazighen reste le vrai support de cette diffusion.

La revue Asaghen créée par quelques militants ayant quitté les rangs de l'Association Académie berbère n'a pas connu un grand succès ni une diffusion massive en Kabylie (5 numéros à Paris entre 1979 et 1981).

Toutefois, avec les événements du printemps berbère (1980), l'usage des tifinaghs va connaître une régression composée à l'usage des caractères latins pour la transcription du kabyle.

La nécessité d'une diffusion rapide du texte en kabyle, les moyens modernes (machine à écrire, premiers ordinateurs... utilisant exclusivement les caractères latins, ajoutés aux représentations idéologiques et socio-linguistiques des militants berbéristes ont fait que ce sont les caractères dit « latins » qui l'emportent.

Certes, les moyens techniques sont secondaires car faisant partie de l'infrastructure mais ils étaient tout de même déterminants dans ce choix.

Mais l'usage des caractères latins propagé par M. Mammeri dans son cours à l'Université d'Alger (1965-1973), par les publications du Fichier de Documentation Berbère (1946-1976 : 128 volumes parus et 14 hors-séries)... a beaucoup réduit la marge de l'usage des tifinaghs.

Ce qui n'a pas laissé certains militants de l'Académie berbère sans réactions :

Le bulletin Imazighen a même diffusé un texte faussement attribué à M. Mammeri où ce dernier défend les tifinaghs. M. Mammeri a, par ailleurs, démenti la paternité du texte.

En 1976, M. Mammeri publie Tajerrumt n tmaziyt. Les caractères tifinaghs 'sahariens' y sont présentés ; mais pas les néo-tifinaghs.

A partir des années 80, les tifinaghs sont utilisés mais uniquement à titre symbolique : banderoles, titres de livres, de revues, calendriers.

Il ne faut surtout pas oublier qu'au moment où la répression anti-berbère a atteint son apogée, le fait de posséder un papier griffonné en tifinagh, le port d'un T-shirt ou apparaîtrait le signe « ⵝ » [= Z] pouvait conduire une personne à une condamnation à la prison ferme. Ou alors à l'éternel exil. A titre d'exemple, voyons le cas de Ahmed Bellabes : pour avoir diffusé le bulletin Imazighen et des t-shirt portant des tifinaghs, ce militant de l'Académie berbère né en 1939, était recherché depuis 1975 (Bulletin de recherche datant du 19/11/1975, et condamnation par contumace datant du 26/03/1978) et ce, suite à un rapport établi par la gendarmerie (publié in Tafsut n°10, 1985).

Son bulletin de recherche n'a été annulé qu'après son amnistie le 26/09/1990 par le Tribunal de Tizi-Ouzou ; soit plus de 15 ans d'interdiction du territoire ! (qui ne dit pas son nom).

Mais le plus intéressant dans cette période de répression d'avant 1980, c'est qu'au même moment où des militants berbéristes vont en prison pour possession d'écrits en tifinagh, la rédaction de la revue Révolution africaine, organe central du parti-Etat FLN, permet à A. Cubillo Ferreira d'écrire sur ces tifinaghs et de publier un fac-simili des inscriptions libyco-berbères. (Cf. Révolution africaine, n° 482, pp. 38-55, Alger, 1973).

Il fallait expliquer ce fait : dans le cadre de la politique anti-espagnole favorable à une rétrocession du Sahara occidental au Royaume du Maroc et non aux « indépendantistes du Front Polisario », il fallait démontrer (?) la berbérisme des Iles Canaries pour 'gêner' les Espagnols. les Berbères, tifinaghs... tout est bon pour ce faire.

b- Supports livresques.

Quelques livres édités en France et en Algérie (après 1988) portent généralement le titre et parfois le nom de l'auteur écrit en tifinagh. Nous pouvons citer par exemple : L'ahellil du Gourara de M. Mammeri et le roman Asfel de R. Aliche. Mais cet usage, très limité, est généralement accompagné de la transcription latine.

Exception faite des différents manuels scolaires Lmed tamazight édités par l'Education Nationale algérienne respectivement en 1997 et 2000, où deux types de cette graphie co-existent (!) : néo-tifinagh de l'Académie berbère pour le texte kabyle mais tifinagh 'saharien' pour le tamahaq...

Les autres manuels édités par le MEN algérien intègrent souvent les tifinaghs comme 2ème et/ou 3ème graphie (?) du tamazight. Ainsi le manuel Lmed tamazight (1997) propose des exercices de transcription en tifinagh (néo-tifinagh de l'Académie berbère (1)). Le manuel Adlis-iw n tmazight propose les textes en tamahaq à destination des apprenants d'Illizi et de Tamanrasset en tifinagh 'saharien'.

Sinon, sur le plan éditorial, le seul livre à être entièrement transcrit en tifinagh est le Coran traduit en kabyle par R. At Mensur [Ouahes]. En effet, le texte en tifinagh fait face au texte kabyle transcrit en caractères... latins.

c- Produits divers.

Peu de produits mis sur le marché comportent des tifinaghs : il s'agit essentiellement de quelques cassettes et CD qui comportent le nom du chanteur

(Matoub, Takfarinas...), le titre de l'album ou simplement le signe z transcrit sur la jaquette.

d- Les enseignes et plaques.

Ce sont sans doute les enseignes et plaques qui sont les espaces où les tiffinaghs devraient apparaître. Certes, même si c'est le cas, cet usage reste discutable. L'utilisation des tiffinaghs dans les enseignes a déjà été étudiée par (R. Kahlouche, 1997, H. Halouane 2007). Les conclusions de ces études restent d'actualité même s'il y a lieu de noter qu'elles restent souvent à des villes (Tizi-Ouzou, Bouira). En dehors des deux principales villes kabyles (Tizi-Ouzou et Bgayet), l'usage des tiffinaghes est très limité. Il est souvent accompagné de la transcription latine du « texte » kabyle, et/ou du français et/ou de l'arabe.

Au terme de cette vue d'ensemble, venons-en aux raisons qui font que les tiffinaghs soient peu utilisés dans l'espace kabyle actuel.

IV. Des positions des uns et des autres.

Les positions des hommes politiques, des intellectuels kabyles, des universitaires, des linguistes... sont aussi variées mais intéressantes à verser au débat.

La mouvance berbère qui a commencé à se structurer en organisations diverses dès le début des années 70 est fortement marquée par la formation des acteurs qui la constituent (et par la même par leur parcours).

En examinant les textes politiques produits par les différentes organisations et personnalités représentatives de celles – ci, une idée précise sur les attitudes linguistiques, les représentations linguistiques et les choix graphiques peuvent être cernés.

1)Mouloud Mammeri.

Dès les années 60, les choix de M.Mammeri se sont portés sur la graphie latine. Que ce soit dans la première version de Grammaire du berbère (kabyle), (1966), dans l'Amawal (1974) ou dans ses autres publications ; ce sont les caractères latins qui en sont utilisés.

Nous avons rappelé (supra) la polémique qui l'a opposée aux militants de l'Académie berbère. Ces derniers, rappelons-le, ont publié en page 3 du bulletin Imazighen n° 18 daté de novembre 1971 un article intitulé Mea Culpa, et prétendument signé par Mouloud Mammeri. Ce dernier écrit un texte où il devait avoir signé cet article. Le texte de M.Mammeri est curieusement

repris par le quotidien El Moudjahid de l'époque. Ce qui va déclencher l'ire des membres de l'Académie berbère (et autres lecteurs (?)).

Jusqu'à la fin de ses jours, M. Mammeri restera un des défenseurs des caractères latins. l'œuvre posthume Ccix Muhend yenna en est une autre preuve.

2) La mouvance berbériste :

En dehors des militants et sympathisants de l'Académie berbère qui préconisent l'utilisation des néo-tifinaghs, de nombreux militants affiliés à cette organisation utilisent les caractères latins : cas de Hanouz dans sa Grammaire... ou de Haroun (Masin u Harun), Ecrits divers.

Le premier noyau d'universitaires et militants constitués par le Groupe d'études berbères de Vincennes (Université Paris VIII) opte pour le caractère latin dans ses publications : Bulletin d'études berbères puis Tisuraf...

La mouvance qui s'est organisée en Kabylie après le printemps berbère (1980) opte pour les caractères latins pour ses publications à l'instar de Tafsut, Tilelli... Bien que ces titres soient écrits en néo-tifinaghs.

Lors du deuxième séminaire du MCB (juillet 1989), les rédacteurs du rapport final notent que 'l'usage des trois graphies existe à travers diverses périodes historiques mais que la production en caractère latin est de loin la plus importante'. Ils recommandent de continuer à utiliser les trois types de graphies.

les associations culturelles créées après octobre 1988 vont utiliser les caractères latins dans leurs tracts et autres publications, bien que les tifinaghs soient usités à titre uniquement symbolique.

3) les organisations et milieux politiques.

Outre les différentes positions rapportées et/ou analysées dans nos différents écrits (Cf. S. Chemakh, 1989, 2003, 2006), peu d'éléments peuvent être rajoutés. Toutefois, les développements récents de certaines positions politiques n'est pas sans incidence sur la question des caractères à utiliser pour la transcription de tamazight.

Ainsi depuis sa reconnaissance constitutionnelle en tant que langue nationale en avril 2002, la question des caractères est de nouveau remise sur scène pour le débat.

Si pour ces milieux militants berbères, le HCA, les enseignants de tamazight, le débat est clos et les caractères à utiliser pour l'enseignement et les publications sont les caractères latins, des pressions sont exercées à certains segments du régime pour faire adopter le «caractère arabe» par les moyens de l'école, de la presse et de loi (décret...). Ce qui pousserait évidemment à une solution à la «marocaine «c'est-à-dire l'adoption des tifinaghs. C'est-à-dire

aller vers une voie de garage comme c'est le cas actuellement au Maroc.

Pour ce qui est des pressions exercées par le biais de l'école, citons le cas de Batna. Depuis l'année scolaire 2001/2, aucun enseignement de tamazight n'est dispensé à Batna. Les enseignants qui assuraient ce cours depuis 1995/6 ont été poussés à la démission. En 2005/6, six enseignants surgissent on ne sait d'où (conversion de l'arabe ?). 1446 élèves y suivent les cours. En 2006/7, l'effectif des enseignants est doublé, celui des élèves atteint le chiffre de 4267. L'objectif du Ministère est d'y arriver à plus de 10 mille élèves étudiant le tamazight écrit en caractères... arabes.

4) les intellectuels kabyles :

A la suite de M.Mammeri, les intellectuels Kabyles - du moins ce qui se reconnaissent comme tels à l'instar de S. Chaker, F.Mehenni, S.Doumane, H.Hireche... ne voient de solution que dans l'usage des caractères latins pour faire sortir tamazight des ghettos que seraient les tfinaghs ou les caractères arabes.

Si Mohya est l'un des plus clair sur le sujet, vu qu'il rejette systématiquement les tfinaghs pour la transcription du tamazight (cf. interview avec Tafsut n°10/ 1985, reprise dans Timmuzgha n°10/2004), les autres intellectuels en pensent la même chose même s'ils ne le disent / écrivent pas explicitement. Salem Chaker, le plus prolifique producteurs parmi eux, bien qu'il ait contribué à la constitution d'une graphie en (néo-)lybique différente des néo-tfinaghs, a toujours défendu l'usage des caractères latins dans ses publications (1982, 1994, 1996, 1998...), il en est même l'un des rares à se soucier de la standardisation /normalisation de cette écriture et le véritable organisateur d'au moins trois rencontres où les règles de transcription usuelle dans cette graphie ont été réaménagées et adoptées et ce, au sein de l'institution où il exerce le CRB/Inalco.

5) Les praticiens et les enseignants :

Bien qu'ils divergent entre eux sur les règles de transcription à adopter, les divers praticiens- au moins ceux qui ont au moins une production écrite à savoir H. Cheradi, L. Bahbouh, A. Abdeslam, M.Haroun... sont tous unanimes que ce sont les caractères latins (que certains d'entre eux nomment « universels ») qui doivent être utilisés pour écrire tamazight.

Les enseignants de tamazight organisés depuis 1995 en trois associations (assez représentatives dans les trois importantes wilayas de Kabylie) sont

des acteurs assez importants dans ce domaine. Leur position est claire : c'est la graphie latine qu'ils utilisent et qu'ils utiliseraient.

Les dernières recommandations du colloque « Quelle graphie pour tamazight ? » organisé à Tizi-Ouzou les 29 et 30 novembre 2006 en sont la preuve.

Toutefois, certains universitaires – au nombre de trois au moins ne partagent pas totalement l'option des caractères latins, il s'agit des professeurs R. Kahlouche, A. Dourari et S. Belaid exerçant à Tizi-Ouzou et Alger.

Pour R. Kahlouche, enseignant au DLCA de Tizi-Ouzou, ce sont les tfinaghs qui seraient les caractères idéaux pour transcrire tamazight.

A. Dourari, Directeur du CNPLET, n'a jamais caché son choix : ce sont les caractères arabes qu'il défend que ce soit dans ses écrits ou interviews.

Toutefois, B. Salah enseignant au Département de lettres arabes de Tizi-Ouzou est pour la transcription arabe (1999), dans ces derniers écrits, il opte pour la graphie arabe et/ou tfinagh. L'essentiel est que ceux qui veulent écrire le tamazight ne le fassent pas en... la graphie latine !

V. Pour ne pas conclure :

Les tfinaghs ne sont pas enseignés dans les classes de langue tamazight en Algérie jusqu'au département de Tamanrasset (le cours qui existait au département d'Illizi a cessé depuis 2000). Ce n'est qu'à l'université, dans le cadre d'un module « Histoire de la langue tamazight » que les étudiants des DLCA de Tizi-Ouzou et de Bgayet les découvrent.

Personnellement, nous avons proposé lors de la rencontre de Bamako de mai 2006 où il est question d'intégration des graphies africaines dans les NTIC, l'usage des tfinagh avec des systèmes de conversion (Unicode...) vers la graphie latine.

Il reste bien de rajouter que les apprenants de tamazight doivent avoir au moins un cours dans leur cursus sur cette écriture.

Tout comme il serait judicieux de favoriser les systèmes de conversion caractères tfinaghs → latins // c.latins → tfinaghs, de sorte à ce qu'un texte écrit dans la graphie de l'IRCAM, par exemple, puisse être lu par un kabyle et inversement.

En attendant, il n'y a que les usages réels qui déterminent quelle(s) graphie(s) va / vont être utilisé(es) pour l'écriture tamazight dans les 50 ans à venir. Ce sera certainement la graphie latine et marginalement la graphie tfinaghe.

Ce constat de chercheur est fait à partir de l'ensemble des facteurs que nous venons d'aborder. Sinon, sur le plan strictement 'sentimental' (?) et/ou sym-

bolique, le tefnagh est et reste notre trouvaille ‘tfin nnegh’, la déclaration de l’association Tamazight (Paris), datée de la fin 2001, est sur ce plan très éloquente. Voilà en substance ce qui en est écrit « (...) Nous en ferons des

tefnaghs l’équivalent des écritures hébraïques si des moyens étatiques réels en sont à notre disposition... ».

Interrogé sur la position de l’Ircam qui venait d’adopter les caractères tefnaghs pour la notation du berbère, dans un entretien qu’il a accordé au site www.tamazgha.fr, S. Chaker disait : ‘C’est tellement évident qu’on peut être sûrs, je dis bien qu’on peut être sûrs, que si la décision de l’Ircam avait été prise quelques mois plus tard, après l’attentat de Madrid, on aurait adopté le latin. C’est donc tout simplement les milieux dominants qui ont fait passer leur choix’.

Bibliographie succincte

a.Sources classiques (livres et articles).

[ACHAB R.], Tira n Tmazight, Tafsut /Serie «Pédagogique et scientifique» N°3, 1986.

ACHAB R., Tira n Tmazight, Tafsut, Tizi Ouzou, 1990.

ACHAB R., La néologie lexicale berbère, Peeters, Paris, 1996,

Almufassir wa n sassalan tamajaq-tefransist, APT, Niamey, 2006.

Amawal n Tmazight tatrart, Imedyazen, Paris, 1980.

BASSET A., « Ecritures libyque et touarègue », Articles de dialectologie berbère, Paris, Klincksieck, 1959 (1948).

CAMPS G., Les Berbères, mémoire et identité, Errance, Paris, 1985.

CASTELLANOS C., El procés d’estandarditzacio de les llengües, Estudi comparatiu i aplicacio a la llengua amazigha. 2 Vol. Thèse de Doctorat, Université de Barcelone, 1998.

CHAKER S., La situation linguistique dans le Maghreb antique : le berbère face aux idiomes extérieurs, in *Libyca* Vol. XXVII, pp.135-152, CRAPE, Alger, 1981.

CHAKER S., Un parler berbère d’Algérie (Kabylie) : syntaxe, Université de Provence, 1983/a.

CHAKER S., « De la description à la planification linguistique : un tournant dans le domaine berbère ». Tafsut, série ‘Etudes et débats’, Tizi-Ouzou, 1983/b.

- CHAKER S., « La planification linguistique dans le domaine berbère : une normalisation pan-berbère est-elle possible ? », Tafsut, série 'Etudes et débats', Tizi-Ouzou, 1985.
- CHAKER S., Textes en linguistique berbère, Introduction au domaine berbère, CNRS, Aix-en-Provence, 1984.
- CHAKER S., Berbères aujourd'hui, L'Harmattan, Paris, 1989.
- CHAKER S., Linguistique berbère, Peeters, Paris, 1995.
- CHAKER S., Dialecte, Encyclopédie Berbère, Vol. XV, [pp.2291-2295], Edisud, Aix-en-Provence, 1995.
- CHAKER S., "L'écriture libyco-berbère. Etat des lieux et perspectives". Communication disponible sur www.inalco.fr/crb.
- CHEMAKH S., « Enseignement de Tamazight. Données introductives » Anadi n°3-4, Université de Tizi-Ouzou, 1999.
- CHEMAKH S. « Langue berbère, la standardisation du kabyle », Communication au Colloque sur l'aménagement linguistique, Université de Tizi-Ouzou, 2000.
- CHEMAKH S. « Les conditions historiques de l'aménagement du berbère en Algérie », Le kabyle de Paris, Paris, avril 2003.
- CHEMAKH S. « Pourquoi aménager le berbère ? », Le kabyle de Paris, Paris, mai 2003.
- CHEMAKH S. « A propos de la notation du kabyle en caractères latins », Le kabyle de Paris, Paris, mai 2003.
- CHEMAKH S. « L'aménagement du tamazight (milieu algérien).Etat des lieux, critiques et propositions ». Communication au Colloque organisé par le CNPLET, décembre 2006, Sidi Fredj (Alger).
- DOURARI A., « Du symbole graphique au symbole identitaire, les enjeux socioculturels de la normalisation des variétés berbères en Algérie ». Actes du colloque : Tamazight face aux défis de la modernité, HCA, Alger, 2002.
- Graphie et orthographe de l'amazighe, IRCAM, Rabat, 2006.
- HALOUENE H., « L'usage de tfinagh dans l'espace public en Kabylie : réappropriation identitaire tardive ou simple exhibition d'un facteur identitaire », article à paraître dans le journal Racines/ Izuran, Tizi-Ouzou, mars 2007.
- [HIRECHE H.], Bilan de l'enseignement en berbère, Tisuraf N°6, [pp.2-13], Paris, Imedyazen, 1980.
- Imazighen, Bulletin de l'Académie berbère, Paris, 1ère série, (1970-1978 : 46 numéros parus) ; 2ème série (1979-82 : numéros 47 à 71).
- KAHLOUCHE R., « Le libyque, l'ancêtre du berbère », Tafsut n°14, pp. 46-52, Tizi-Ouzou, avril 1990.

MAMMERI M., Tajerrumt n Tmazight, Tantala taqbaylit, Maspero, Paris, 1976.

MAMMERI M., Grammaire berbère, Awal, Paris, 1986. [traduction du précédent ouvrage].

W'ibghan Tamazight, ad yissin tira-s, (abécédaire), Tafsut/ Série «Pédagogique et scientifique» N°3, Tizi-Ouzou, 1986.

b.Documents du M. E. N (Alger).

Plan d'action du Ministère de l'Education Nationale concernant le dossier Amazigh, Rapport du 07/04/1996, MEN/ Direction de l'Enseignement fondamental, (378), 19p.

Volume horaire (enseignement de Tamazight), MEN/ Chef de Cabinet, doc. n° 129 du 20/01/1996,

Plan ministériel du 05/02/1997, (pour l'enseignement de la langue amazighe), rentrée 1997/1998.

Exigences de la promotion de Tamazight, rentrée 1997/1998, MEN/ Secrétariat Général, doc 0.0.2/97, n°515/ z/ S.G., 3p.

Programme expérimental pour les 7ème A.F en langue berbère, HCA/MEN, juillet 1997, 9 p.

Continuité de l'opération de la langue berbère dans l'institution éducative, MEN/ Cabinet du MEN, Doc. N° 887 du 05/09/1998, 11p.

Plan proposé pour le programme d'enseignement de la langue amazigh, 3° palier de l'enseignement fondamental ; buts, contenus et recommandations, (Document de travail pour diffusion), MEN/Direction de l'Enseignement Fondamental, s.d., 7p.

Enseignement de tamazight. Etat des lieux, MEN/ Inspection Générale, document de 14 p., Année scolaire 2006/7.

c.Documents du HCA.

Actes des séminaires sur la formation des enseignants de Tamazight et l'enseignement de la langue et de l'histoire amazighes, HCA, Alger, 2000, 100+53 p.

Etude sur l'enseignement de la langue amazighe, bilans et perspectives, étude réalisée pour le HCA par N. Tizgiri & A. Nabti, Alger, 2000, 68 p.



AMIROUCHE : LA VOIX DES OPPRIMÉS

Salim Guettouchi
Enseignant de Tamazight

C'est à M'chounèche, un village chaoui, situé à la lisière des monts des Aurès qu'est né et grandi notre chanteur. Dans ce village connu pour être un des premiers fiefs du MCA dans la région, Amirouche s'y est, semble-t-il, replongé comme dans un bain en portant et en faisant siennes les revendications de toute la société.

Notre chanteur est, en effet, un militant farouche qui défend sa culture et sa langue ancestrales. Son engagement à ce titre est tel qu'il a pu, en si peu de temps, transcender tous ceux qui l'ont précédé dans cette voie pour répercuter le cri du mouvement amazigh et dénoncer l'ostracisme inique dont est victime sa culture.

A tel enseigne que parler aujourd'hui de la chanson engagée dans les Aurès nous amène inéluctablement à évoquer son nom et reprendre ses vers tranchants.

Certes, le mérite revient à Dihia qui a ouvert le bal à ce genre de chansons vers la fin des années 70, mais force est de reconnaître que Amirouche demeure l'une des figures qui l'ont le plus propulsée jusqu'à en répandre le message dans tous les Aurès, une région qui naguère restait insensible aux problèmes identitaires.

Dans ses galas et autres rencontres avec le public, il ne cessait de marteler avec force : « Depuis que j'ai sucé le lait de ma mère, j'ai pris le serrement d'en défendre la culture et la langue jusqu'à ce qu'elle recouvre tous leurs droits. »

Ainsi, les chants de Amirouche ne sont visiblement que les instruments, dont il fait usage, pour raviver perpétuellement une douleur et répercuter le cri des opprimés.

Par la force de son verbe et son abnégation à servir une région que le destin a déchu, il a pu aujourd'hui conquérir le cœur de milliers d'Aurassiens.

Mais au-delà de son engagement en faveur des opprimés, le chanteur est un être d'une extrême sensibilité, répugnant l'indifférence et abhorrant toute neutralité stérile.

C'est ainsi qu'il partage tous les malheurs et toute la détresse de son peuple, en dénonçant, dans ses poèmes, tous ces responsables qui sont à l'origine

de la situation chaotique du pays.

En les mettant à l'indexe, Amirouche veut en quelque sorte que l'histoire les retiennent pour que plus jamais l'homme n'ose altérer le printemps ni chasser le sourire.

Tettfem ajenna ternim tamurt	vous avez accaparé ciel et terre
S idamen n izawalien	sur l'autel des déshérités
Tesqqurem nnwar di tefsut	desséché les fleurs au printemps
Teġġim-asen kis n isennanen	en les réduisant en épines

Mais ce qui fait, de surcroît, la force du verbe chez Amirouche, ce sont ses capacités (dont lui seul connaît le secret) à moderniser une chanson sans pour autant en altérer l'authentique rythme chaoui, contrairement à d'autres qui, se faisant, ont très vite versé dans des styles étrangers.

Autant il lutte pour la promotion de la culture ancestrale, autant il pérennise les rythmes authentiques de la chanson chaoui. Pour lui, un message ne pourrait être assimilé s'il n'était pas aussi percutant que familier à l'ouïe du public.

Amirouche, tout en restant fidèle à sa thématique, intercède de temps en temps pour rendre hommage à certaines personnalités qui furent victimes de l'ingratitude des officiels. Des personnalités que notre chanteur a voulu déterrer de l'oubli comme Kateb Yacine , Mâameri, Naziha Hamouda (fille de Si el Houass) et Chérif Merzougui, cet autre militant du pinceau à qui il a rendu, dans l'une de ses belles chanson, un vibrant hommage.

A Ccrif Merzugi ! a duma- inu !...	O Chérif Merzougui ! O mon frère !...
Nnan aḥbib-nwen	quand ils m'ont annoncé
Yedduri s-ddu ucal ...	que l'être cher a été inhumé
Ass n 4 di brir, yilla wed bir	le 4 avril le pigeon a pleuré
Yemḥa wul akd ma illa d aḥdir	le coeur combien même un roc s'est brisé

Amirouche reste donc un être si sensible et si reconnaissant dans un monde ingrat et dans un pays où la considération n'y va que vers ces flatteurs sans foie ni loi qui, pour glaner les faveurs, les plus vils, vont même jusqu'à charcuter une chanson chaoui aux abois.

Longtemps boycotté par les média officiels, notamment la télévision à cause



de son verbe, notre chanteur prit alors le chemin de l'exil en 1998, puisque la chanson chaoui, pour lui, ne peu s'accommoder de cette thématique folklorique et fanfaronnade où l'on veut la cantonner.

Pour Amirouche, la chanson aurassienne, ne peut être que rebelle et fidèle pour mériter son nom.





A PROPOS DE LA CONSTITUTIONNALISATION DE TAMAZIGHT EN ALGÉRIE

M.O. LACEB

Directeur de l'enseignement et de la Recherche / HCA

Vers un statut de la langue

Depuis l'avènement de la démocratie, un processus de réparation et de légitimation officielles est mis en œuvre graduellement avec l'introduction de tamazight, d'abord, à l'université ensuite dans les systèmes de l'éducation, de la formation professionnelle et de la communication. Il est maintenant certain que surtout la revendication d'un statut juridique pour tamazight et son enseignement ont ouvert la voie de la constitutionnalisation de cette langue.

Les préparatifs du 20 avril 2001, jour de la commémoration du 21^e anniversaire du Printemps berbère, ont commencé avec l'assassinat d'un jeune lycéen. Cet événement tragique, associé à l'acharnement de répression et de violences exercées sur la région de Kabylie, la gestion de la crise par les mensonges, la mauvaise communication et le mépris ont suscité l'indignation généralisée de toute la population de la Kabylie et des émeutes d'une violence inouïe ont éclaté partout dans la région. Les réactions s'enchaînent et font escalader une vague de violence sans précédent faisant ainsi 124 morts et quelques 2000 blessés et handicapés à vie. La situation est très grave et elle va précipiter les événements¹.

Cette conjoncture appelée communément crise de Kabylie, dont l'État est unilatéralement responsable, a poussé le Président de la République à se résoudre à constitutionnaliser tamazight, ce qui est fait le 10 avril 02, dans l'espoir de réduire les ardeurs de cette contrée.

La reconnaissance constitutionnelle et ses enjeux

La reconnaissance de tamazight en tant que langue nationale est un événement historique d'une portée considérable. Elle présente des enjeux impor

¹ Un mouvement citoyen se constitue et rédige à El Kseur, région de Béjaïa, une plate-forme de revendications politiques, sociales et culturelles. Le point n° 8 de la plate-forme concerne la langue et la culture amazighes « satisfaction de la revendication amazighe dans toute ses dimensions : identitaire, civilisationnelle, linguistique et culturelle, sans référendum et sans conditions et la consécration de tamazight en tant que langue nationale et officielle ».

tants : elle met fin symboliquement et juridiquement au monisme linguistique hérité du nationalisme, elle introduit la diversité linguistique dans la gestion de tamazight et elle constitue une protection juridique.

Cette mutation est gérée de façon très habile. L'argumentation avancée a emporté la conviction de toute la scène politique. Elle s'inscrit dans une stratégie globale qui est :

Le développement du pays en général et de tamazight en particulier ne peuvent se concevoir sans la paix civile, la réconciliation nationale, la cohésion sociale, le dialogue politique et l'organisation démocratique du pouvoir.

Une politique de paix sociale, de réconciliation et de concorde civile est mise en œuvre pour rétablir la sécurité et rétablir le dialogue entre tous les membres de la société. Cette politique de réconciliation s'appuie sur le passé millénaire amazigh, sur la civilisation arabo-musulmane et sur l'acceptation des valeurs de la civilisation universelle héritées de la période coloniale.

L'amazighité s'inscrit d'emblée dans la perspective de la réforme de l'État. Dans ce contexte, si l'on veut que l'État de droit qui se construit ait un contenu concret et réponde aux réalités du pays, il ne peut être autre qu'un État de droit qui assume pleinement son passé historique et qui soit par conséquent fondé sur l'évolution de la société, et compatible avec notre environnement international.

Voici donc tamazight qui accède progressivement à la reconnaissance constitutionnelle. Dans l'amendement de l'article 3 de la constitution, elle est reconnue en tant que nouvelle langue nationale. La formulation exacte en article 3 bis est « tamazight est également langue nationale ». Cette reconnaissance est suivie d'un alinéa qui stipule que « l'État œuvre à sa promotion et à son développement dans toutes ses variétés en usage sur tout le territoire national ».

L'avis du conseil constitutionnel sur la constitutionnalisation de tamazight dans toutes ses variantes considère que celle-ci « ne porte pas atteinte au statut constitutionnel de la langue arabe en tant que langue nationale et officielle ». Cet avis laisse penser que la rédaction établit une distinction dans le statut des deux langues. De plus, on se réfère à la diversité de tamazight, ce qui est la réalité de toute langue maternelle et vivante.

Pour l'amendement de la constitution, l'État a pris toutes ses responsabilités en sachant trouver les voies et moyens justes. En effet, le bon sens a transcendé en écartant la possibilité d'un référendum² porteur d'un danger qui, à coup sûr, aurait accentué et même enlisé définitivement ce qui est nommé la crise de Kabylie. Les deux chambres parlementaires (APN, Sénat) sont

² Il faut se rappeler qu'en septembre 1999 à Tizi-Ouzou, lors de la campagne pour la concorde civile, le Président de la République élu en avril (de la même année), a déclaré, concernant tamazight, que si elle devrait être langue nationale, cela ne se fera que par référendum.

réunies en congrès pour la circonstance. Tous les députés et sénateurs présents, à l'exception d'un seul qui s'est abstenu, sont favorables au projet de la promotion de tamazight y compris ceux-là mêmes qui sont hostiles et qui ont dénoncé le projet de constitutionnalisation comme facteur de séparation. Seulement, voilà que les élus des partis politiques ancrés essentiellement en Kabylie boycottent le scrutin, eux qui sont censés porter aussi la revendication de l'amazighité.

Un acquis indéniable

Eu égard aux sacrifices consentis par la population de Kabylie, d'aucuns ont estimé que la mesure est insuffisante. Quoi que l'on dise, la promotion de tamazight en tant que langue nationale revêt un caractère important et historique.

En effet, pour la première fois en Afrique du Nord, comme d'ailleurs dans le monde dit arabe, une faille apparaît dans le monisme linguistique officiel de tous ces pays³. Hormis au Mali et au Niger (pays non arabes) où le touareg, variante de tamazight, est depuis longtemps langue nationale, la revendication n'a pas même encore atteint cette reconnaissance au Maroc où pourtant les amazighophones constituent une grande partie de la population et où le mouvement culturel amazigh revendique encore la reconnaissance juridique d'un statut pour tamazight.

C'est seulement en Algérie qu'une seconde langue, tamazight, longtemps occultée et marginalisée, accède enfin à un tel statut constitutionnel aussi valorisant. C'est une protection juridique d'envergure. La constitutionnalisation de tamazight est une étape très importante dans la construction d'un État moderne qui veut réhabiliter l'amazighité comme l'une des composantes fondamentales de son identité. Elle conditionne tous les autres chantiers en place ou à venir. Cet acte historique, de par son ampleur et les enjeux qu'il comporte, concerne tous les secteurs de la société. Sa finalité est la prise en charge par l'État de la promotion et du développement de la langue en vue d'un parachèvement de sa reconnaissance en tant que langue officielle ou co-officielle qui demeure à tous égards au cœur de toute la problématique de l'amazighité.

Sur le plan juridique, cette importante reconnaissance est à mettre en relief ; la promotion via des textes de loi ne suffira pas à elle seule pour faire progresser une langue. Le statut de langue nationale, et/ou même officielle,

³ Cependant, une exception de taille est à noter : savoir, selon l'UNESCO (site Internet), qu'il y a trois langues officielles en Égypte (Arabe, Anglais et Français) ; deux au Liban (Arabe et Français) ; deux en Mauritanie (Arabe et Wolof) ; deux au Tchad (Français et Arabe) ; deux en Irak (Arabe et Kurde) et trois en Israël (Hébreu, Arabe et Anglais).

constitue, certes, une protection juridique utile mais qui doit nécessairement être sous-tendue par une réelle volonté politique démocratique, c'est-à-dire qu'une protection socioculturelle et économique est aussi indispensable : l'État devra mettre en œuvre les ressources nécessaires pour faire adhérer la population à ce projet.

Des mesures nécessaires

Comme toute langue, tamazight a surtout maintenant besoin d'une intervention sur les plans de la culture en encourageant la production et en développant les moyens de sa diffusion (TV, radio, presse, édition...), de la recherche scientifique, notamment de l'aménagement linguistique, de l'enseignement en le rendant clairement obligatoire, en le consolidant, en le généralisant progressivement et en l'évaluant par l'introduction des épreuves de langue dans les examens de brevet et de baccalauréat.

Tamazight présente des spécificités dont il faut tenir compte pour redéfinir les objectifs de son enseignement ; en outre, elle a besoin d'une socialisation ; l'enseignement n'a de sens que si la langue se transforme en instrument d'activités sociales, culturelles et économiques ; c'est pourquoi, il est obligatoire de lui définir des secteurs d'activités et des aires de compétence linguistique. Afin d'introduire des réflexes d'inter-tolérance, il est nécessaire d'introduire l'enseignement de la langue amazighe dans tous les secteurs de la vie publique nationale et, notamment, dans toutes les formations qui impliquent un contact avec le public (médecine, droit, etc.) ainsi que dans les disciplines qui nécessitent l'acquisition de savoirs qui passent par tamazight (interprétariat, journalisme, sociologie, archéologie, histoire, sciences de l'éducation, etc.). Pour réconcilier le peuple algérien avec lui-même, rétablir une vérité historique trop longtemps occultée, rehausser le prestige de tamazight injustement réprimée, asseoir une fierté identitaire et une loyauté linguistique définitivement stabilisée et enfin, pour consolider l'unité nationale dans toute sa diversité avec ouverture sur l'universalité, nos chercheurs et historiens se doivent de revoir le contenu des manuels scolaires pour réajuster l'histoire et rendre attrayant l'outil pédagogique. Dans ce sens, un enseignement de cette discipline en tamazight est, d'ores et déjà, à envisager.

La reconnaissance constitutionnelle de tamazight implique également une réforme de l'État. L'article 3 bis de la constitution est un acquis important mais qui marque en même temps des limites, tant il n'y a pas encore d'harmonisation dans les textes de loi. Cet article 3 bis de la constitution implique nécessairement aujourd'hui l'amendement d'un certain nombre d'autres tex

tes de loi et de textes réglementaires qui organisent les champs linguistique et culturel du pays, à l'image des lois sur l'arabisation et sur la communication qui doivent être amendées pour intégrer la prise en charge effective de tamazight, langue nationale.

Par ailleurs, l'alinéa 2 de l'article 3 bis qui fait obligation à l'État de promouvoir toutes les variantes régionales de tamazight reconnaît explicitement des collectivités linguistiques et culturelles régionales, telles que les touaregs, les kabyles, les Chaouis, etc. Ceci implique de revoir donc le système politico-institutionnel et administratif en vigueur, qui est celui inspiré du modèle français, État-nation centralisé et jacobin, excluant toute diversité culturelle.

L'alinéa 2 de l'article 3 bis doit permettre d'ouvrir un débat sur une réforme de l'État en allant vers une décentralisation tout en étant dans un État unitaire. La décentralisation peut être d'un grand apport pour la prise en charge de tamazight. Dans une perspective de démocratie de proximité, une gestion décentralisée de certains domaines ne fera qu'alléger les charges de l'État. L'organisation fera en sorte que chaque région choisisse les domaines pour lesquels elle voudra être un pôle. Dans un État décentralisé mais unitaire, les régions dominantes amazighophones, où la demande sociale et l'adhésion de la population à cette cause sont importantes, verront tamazight promue comme langue officielle. Il est sûr que cette démarche n'agressera pas l'État où l'arabe restera langue officielle sur tout le territoire national et tamazight sera langue officielle dans les régions amazighophones. Il s'agit bien de co-officialité, une stratégie d'équité.

L'article 3 bis de la constitution permet de prendre connaissance de l'approche algérienne concernant tamazight. Sa formulation expose un principe d'orientation qui demeure cependant ambigu et du coup nécessite des éclaircissements au vu de la situation du morcellement de la langue.

Peut-être, et pour mieux comprendre le défi historique qui se présente à nous aujourd'hui, ne sera-t-il pas inutile de rappeler que la langue est depuis bien des siècles dans un état de morcellement tel qu'il est difficile d'imaginer la reconstruction d'une langue commune uniforme si ce n'est un machin de laboratoire coupé de son vecteur social.

La situation de la langue que nous avons héritée est particulièrement difficile en raison des besoins immenses qu'il faut satisfaire dans tous les domaines linguistiques. Les déficiences du cadre de la recherche scientifique fondamentale et appliquée et le déficit en encadrement humain dans la recherche rendent difficile la maîtrise de l'aménagement linguistique.

Telle qu'elle est conçue, la constitutionnalisation n'est pas une simple reconnaissance de la langue. Bien plus, il s'agit de l'orientation du processus

d'aménagement qui exprime une conception réelle de la langue en cohérence avec son état synchronique. Ce type de conception repose sur le principe de la diversité, c'est-à-dire le développement total de chaque variante régionale. Cette démarche réfléchie et responsable est une option qui privilégie la diversité ; elle procède d'une claire vision des réalités sociales et linguistiques de tamazight et d'une bonne perception des attentes effectives de ses usagers et locuteurs. La finalité de cette approche est l'aboutissement de chaque variante, une fois pleinement développée et formalisée, à un statut de langue à part entière. L'instauration de cette nouvelle situation ne manquera pas de poser le problème de son ancrage dans la logique constitutionnelle.

La réhabilitation de l'amazighité ne peut être un acte de principe. L'Algérie de la fin du millénaire considère que l'amazighité est un facteur d'équilibre et de stabilité sociale et qu'elle doit, par conséquent, constituer une priorité. Et tout naturellement donc, cette question est à mettre au centre des préoccupations de l'État qui devra consentir encore un effort considérable pour le développement et la prise en charge de la langue et de la culture auxquelles d'importants moyens devront être consacrés.

À l'évidence, cette démarche de constitutionnalisation pragmatique et réaliste, doit être accompagnée de réformes fondamentales pour ancrer tamazight dans le système éducatif.

Cet écrit date du mois de novembre 2005. Il est revu en avril 2008.

Pour tout contact :

molaceb@yahoo.fr





LE CONTE ET SES MERVEILLES

Mameria Zoubaida

Mon propos porte sur le conte et sur l'imaginaire qui le sous-tend et aussi sur leurs relations avec la littérature pour jeunes aujourd'hui.

Force est de constater que l'interrogation sur le conte et sur l'imaginaire qui le fonde n'est pas passée de mode. Elle est plus que jamais d'actualité dans un monde qui perd pied, un monde qui ne sait plus rêver ni faire rêver les enfants d'aujourd'hui, les adultes de demain. Un monde gouverné par la sensation fugace de l'image et les mirages de l'information truquée.

En ce qui nous concerne, je pense et (j'en ai la conviction) que nous sommes encore des humains et non des androïdes, puisque nous aimons toujours les contes pour les raconter ou tout simplement pour les écouter. Il nous reste donc un peu de sensibilité pour nous émouvoir du conte et de ses merveilles.

Sauvons le conte donc, avant qu'il ne disparaisse avec les vieilles bibliothèques humaines, ces gardiennes d'une mémoire plusieurs fois millénaire. Sauvons le conte pour sauver une jeunesse sans mémoire qui se considère comme une génération spontanée.

On assiste aujourd'hui, il est vrai, à un véritable regain d'intérêt pour le conte à travers le monde. De toute évidence, le récit le plus ancien est en train de prendre un coup de jeunesse pour s'imposer comme culture fondamentale et comme genre originel. C'est comme si on voulait retrouver quelque chose qui se perdait face à une agression culturelle multiforme coupant les ponts avec ce qui est sensible dans l'être humain pour le remplacer par une violence accrue présentée comme valeur.

Mon appel s'inscrit donc, dans cette mouvance qui vient à point nommé notamment dans cette rencontre autour du livre et en ce lieu qui porte le nom d'un de nos meilleurs conteurs.

Origine du conte

Comme on sait, le conte est né bien avant l'expression littéraire que l'on connaît. Il existe sûrement depuis l'émergence de la pensée humaine et bien avant que l'homo sapiens ne sache lire et écrire, le conte se transmettait déjà et ce par la puissance du verbe.

Ses origines sont donc à chercher dans la nuit des temps et se rattachent à ce qu'on appelle l'orature par opposition à littérature. Il appartient dans l'esprit et dans le verbe à la tradition orale, et nous sommes une société où la tradition orale est très vivace. Ce qui fait de nous des dépositaires d'un riche stock de contes qui ne demandent qu'à être révélés.

On le retrouvera bien plus tard sous diverses formes écrites (recueils, albums, BD ou autres adaptations audio visuelles) pour entrer ainsi dans le corpus littéraire actuel. Des études lui ont été consacrées et il a fait la renommée de grands auteurs.

Définition du conte

Si nous devons définir le conte on aura vite fait le tour de la question. Nous savons tous ce qu'est un conte. Que peut-on dire de plus pour le cerner en fonction de cette grande rencontre qu'est le salon du livre tamazight ? Juste à titre de rappel, on dira de prime abord que le conte est un court récit d'aventures imaginaires.

Cependant, cette formule lapidaire ne suffit pas pour définir le genre. On s'en doute bien ! Pour mieux cerner le genre, il faut le distinguer d'autres formes de récits.

Il est à distinguer d'abord de la légende car si la légende se fonde essentiellement sur la réalité, le conte lui s'en détache pour donner libre cours à l'imagination, capable, elle, de faire voler des tapis, de faire parler les animaux...

Contrairement à la légende, le conte échappe à la temporalité : il est insituable dans le temps, on ne peut dater les événements qu'il relate. On ne peut réellement situer la création d'un conte dans une époque précise. Des formules imprécises en ouvrent l'accès, telles que « Il était une fois, ken ya ma ken fi kadim ezzaman... » pour ne citer que ces formules

Il est aussi insituable dans l'espace. On ne peut dire que les faits racontés se sont effectivement déroulés ici ou là. Certains éléments identifiables tels que : château, forêt, maison, le puits, la mer, la rivière...constitue la toile de fond, le décor pour ainsi dire. Mais cela relève de la pure imagination.

Les personnages sont à saisir dans leur fonction sociale : un chevalier, une princesse, le roi, les métiers, (paysan, bûcheron, pêcheur, tisserand), esclaves, négociants...Des animaux complètent la panoplie : chameau, cheval, chien, pigeon, aigle, oiseau du paradis...un bestiaire appartenant au terroir et imaginé.

Les personnages sont des êtres de fiction sans existence historique. Des noms sont parfois attribués à ses personnages selon la fantaisie du conteur pour créer un lien ténu avec un environnement immédiat.

Là où le conte se distingue vraiment, c'est dans la création de personnages archétypaux : tels que l'ogre ou l'ogresse, la marâtre, le moudabbar, surtout, la sorcière tabib skoli, djen (dragon ou afrit sous d'autres cieux)

Le conte se distingue aussi du mythe car le mythe a pour fonction de montrer, d'expliquer la relation symbolique entre des êtres, et entre ces êtres et des forces qui les dépassent. Ils donnent en quelque sorte, des modèles de comportement. Cette relation justifie en fait, certaines croyances et certaines pratiques sociales. Le conte puise dans les usages une thématique qui exprime des comportements humains et des relations sociales pour créer des intrigues qui justifient l'action. Le conte ne cherche pas à prouver ou à démontrer mais seulement à divertir et le moment du conte est un loisir que l'on s'offre.

Le conte n'est pas, non plus « la nouvelle » (novella). Ce récit court et condensé d'un caractère plus réaliste tend vers une objectivité par opposition au merveilleux qui est souple et invention subjective dans le conte.

Le conte ne peut être « La fable » qui a ses spécificités notamment dans sa forme, courte et en vers. Il existe des contes animaliers qui mettent en scène des animaux comme les fables mais le choix des animaux comme personnages n'est pas exclusif à la fable qui du reste puise dans d'autres registres (objets divers, humains). Par ailleurs la fable a pour objectif une morale à communiquer. Le conte, peut aussi contenir une (notamment les contes à fonction éducative) mais ce n'est pas une préoccupation fondamentale.

Il est de toute évidence à distinguer du roman, genre récent, qui se caractérise par son réalisme et sa longueur.

Pour nous résumer on dira que le conte est un genre à part entière, une histoire imaginée qui relève avant tout de la tradition orale. Il est le reflet d'une culture populaire riche, une parole vivante, impérissable, d'une grande fécondité. Il prend racine dans les coutumes et les usages du peuple et se transmet de bouche à oreilles et de génération en génération. Sa fonction première est le divertissement.

Dès le début de la littérature écrite, le conte tend à se fixer en genre littéraire. Le merveilleux en est l'un des éléments les plus caractéristiques mais il ne faut pas conclure non plus que le merveilleux est l'essence même du conte.

Il y a lieu de signaler cependant que tous les genres cités sont peu ou prou redevables au conte. Certains romans ont carrément développé une histoire contée.

Le conte et l'art de la narration

Le conte se caractérise essentiellement comme art de la narration. C'est une œuvre purement narrative qui ne s'encombre ni de longues descriptions, ni d'analyses psychologiques superflues. Cette narration conserve l'allure naturellement libre du récit parlé, fondateur du conte : la naïveté du ton qu'on retrouve dans tous les genres de contes, ne saurait être occultée car c'est une constante. Le conte use de la magie du verbe pour séduire, pour que l'impossible devienne possible. L'alchimie du conte et l'art du conteur jouent le rôle principal et amènent le public dans des zones où le merveilleux est roi

N'attendez pas du conte qu'il vous raconte la vérité puisqu'il l'invente et il a le droit de la transformer à sa guise. Il vous suffit d'y adhérer. En revanche vous avez le droit d'exiger toujours plus de rêves, plus de merveilleux, plus de magie et plus d'émotion.

Tout le monde connaît la formule « hadjitek ma hadjitek koun houma ma djitek » cette devinette annonciatrice qui rassemble et oblige chacun à réfléchir même si la réponse est connue et désigne les pieds du conteur qui arrive, choisit l'endroit et le moment pour s'installer et faire tourner le moulin à paroles, le dévidoir de soie. Il va allumer la bougie dans la chambre noire.

Il va laisser couler la rivière de rêves, secouer le voile de la mémoire, d'où dérivent les plus beaux contes, des contes toujours renouvelés, inattendus dans leur contenu, des contes qui nous promènent aux côtés de héros extraordinaires, dans de fabuleux palais, dans des contrées lointaines, des contes qui nous mettent face à des génies, des ogres et autres créatures et forces surnaturelles que seul le héros qui a toute notre bénédiction et notre soutien, sait combattre.

Ces pieds deviennent agiles et nombreux cette fois : ce sont les pieds de tous les enfants (et adultes aussi) qui courent et se rassemblent en cercle autour de la conteuse, car il faut avoir la bonne place pour ne rien perdre de la parole magique du conte.

L'universalité du conte

Le conte est par essence anonyme mais sa transmission est chaque fois renouvelée, c'est à chaque fois une recreation individuelle, propre à chaque conteur qui adapte son récit en fonction de son auditoire pour une meilleure compréhension.

Merveilleux ou réaliste, épique ou satirique, philosophique ou facétieux, le conte représente l'une des plus anciennes formes de littérature populaire de transmission orale, du reste toujours vivante ainsi qu'en témoignent les innombrables recueils rassemblant tant de contes folkloriques, exotiques, régionaux .

Si son origine reste à prouver parce que souvent controversée, il est de fait que le même fond de certains d'entre eux se retrouve dans différentes régions du monde: on peut ainsi démontrer l'existence d'une famille unique de contes communs à toutes les contrées de l'univers. Et de là démontrer une constance dans la façon de construire le récit du conte.

Il est donc à préciser que, si les langues diffèrent, si les conteurs adaptent le contenu à l'auditoire, le conte se raconte pratiquement de la même façon partout. La structure du conte est universelle : On la retrouve dans tous les contes du monde comme une logique immuable. Propp a décrit les 31 fonctions du conte, quelle que soit son origine géographique et quelle que soit la langue de transmission.

Le conte : un élément du patrimoine immatériel.

Ceci dit, le conte dans sa dimension universelle, constitue un patrimoine de l'humanité. C'est un patrimoine immatériel pour employer la formule consacrée qui désigne tout ce qui n'est pas tangible et qui constitue un élément fondateur de l'histoire.

Mais il est en même temps un patrimoine culturel local qui a un ancrage territorial incontestable. Si on retrouve les mêmes ingrédients, il est des contes qui trouvent leur ancrage dans un terroir bien délimité. Ils naissent et s'enracinent dans une région avant de voyager de mémoire en mémoire. Ce qui fait cet ancrage est par excellence le référent culturel véhiculé notamment à travers certains archétypes mais aussi à travers certains indices sociologiques : métiers, prénoms des personnages, vaisselles, outils de travail, ... On y trouve aussi une certaine formulation qui exprime une certaine tournure d'esprit notamment dans l'expression de l'ironie, des sentiments intimes : les figures de style récurrentes sont la métaphore et l'euphémisme ... Il est possible de rencontrer aussi, dans un même pays, dans une même région, parfois même au sein d'une même famille, plusieurs versions d'un même conte : cela provient sans nul doute des adaptations apportées par le conteur seul juge en la matière face à son auditoire.

En tant que patrimoine, le conte peut-il faire l'objet de modification, d'adaptation ? Cette question nous oblige aujourd'hui à considérer d'autres enjeux.

Le conte appartient au fond commun. N'ayant pas d'auteur précis, il n'est pas couvert par les droits d'auteurs et la propriété intellectuelle. L'argument juridique qui protège l'œuvre d'art son auteur et ses ayants droit ne fonctionne pas pour le conte. Ceci n'autorise pas pour autant qu'on altère son sens et sa lettre par une manipulation abusive, une transcription fantaisiste, une adaptation préjudiciable à la valeur intrinsèque du conte. C'est commettre une dégradation d'édifice public qui finira par tomber. La loi « 98/ 04 protège le patrimoine culturel dans notre pays, et le conte en tant élément de notre patrimoine culturel, immatériel, se trouve ainsi protégé.

Par ailleurs, toute altération risque d'atteindre la dimension esthétique du conte qui a son rythme propre, sa vie interne, son équilibre. L'altérer pour des objectifs commerciaux c'est commettre un double délit. La loi du profit ne doit pas primer : il faut dès à présent mettre des gardes fous en imposant

des règles qui sauvent l'authenticité du conte en tant qu'œuvre liée à notre mémoire. La démocratisation de la culture suppose la mise en commun d'un patrimoine culturel (le conte en l'occurrence) et oblige à une réflexion de sa diffusion et de son enseignement.

L'adaptation à travers la mise en écriture de ce qui est par essence oral apparaît comme une nécessité historique pour susciter dans le grand public le goût et le besoin d'œuvres de qualité. Adapter c'est chercher à ce niveau, à transmettre le plus efficacement possible, une pensée, un contenu par les moyens les plus appropriés mais cela ne doit pas être fait en dépit du bon sens.

Le conte et la littérature de jeunesse.

Le conte a ça de magique : il nous prend la tête, s'y loge et ne la quitte plus. Il communique au cœur des émotions que l'on ressent à tout âge. Chacun de nous est riche de tous les contes de son jeune âge et lorsqu'il croit les avoir oubliés, il a la surprise de les retrouver intacts en lui. L'enfant et le conte grandissent et vieillissent ensemble et ne se quittent jamais plus.

Le conte ainsi présenté est une source intarissable pour alimenter un champ éditorial resté en friche parce que sous estimé: la littérature pour jeunes. Le conte, indéniablement, pris en charge par un projet éditorial de grande envergure apportera à notre culture une vigueur et un souffle nouveaux. Par le conte on facilitera l'accès à la culture de l'écrit. Le conte sera un levier pour que tous les jeunes, très tôt, aient le goût de la lecture.

Les contes s'adaptent, s'enrichissent au cours des siècles et à de point de vue, des sujets qu'ils abordent sont liés à l'évolution même des communautés. Néanmoins cette adaptation du conte ne doit pas lui faire perdre la séduction qu'il exerce sur l'auditoire, ni le charme du récit. La transcription doit préserver au conte toute sa fraîcheur et sa naïveté afin de restituer la mémoire sans l'altérer, une mémoire jamais démentie.

Le conte transcrit dans une langue ou dans une autre, subit une première adaptation aux normes de l'écriture. Le passage de l'oral à l'écrit, inévitablement altère la dimension orale inhérente au conte. C'est pourquoi il faut faire attention et poser dès à présent, des gardes fous pour limiter les dégâts préjudiciables à notre mémoire. La première des précautions à prendre c'est de préserver la source orale comme référence authentique.

La traduction d'une langue à une autre doit intégrer, à mon sens des passages transcrits tel quel de l'oral de la langue d'origine pour conserver la poésie du texte initial. Comme il doit être exigé la préservation des référents culturels.

Pour conserver son authenticité au conte présenté sous une forme écrite, il serait judicieux de l'accompagner d'un CD. Toute présentation écrite du conte gagnerait par ailleurs, à être mise en valeur par une illustration de qualité.

Tout texte écrit et publié suppose un destinataire. C'est valable aussi lorsqu'on publie des contes. Il y a lieu de sérier des contes en fonction de tranches d'âge. Une adaptation s'impose parfois en fonction de la capacité d'accueil de l'enfant face à une charge émotionnelle. Une mère ou un père qui abandonne son enfant dans la forêt n'est pas un acte constructif pour un premier âge.

Pour prévenir des abus qui risquent de toucher à l'âme même d'un patrimoine inestimable et surtout irremplaçable, il serait bon que des règles d'adaptation soient précises, qu'on s'entende sur un certain nombre d'exigences de base. Voici quelques unes qui nous paraissent primordiales.

- L'adaptation ne doit pas toucher à la structure fondamentale du conte ni au référent culturel.
- L'âge du destinataire doit figurer sur la couverture.
- Toute adaptation doit être mentionnée en fin de document
- Elle doit être fondée sur des motifs valables : pédagogiques, sociologiques...
- Le nom de l'adaptateur doit être mentionné
- L'adaptateur (digne du nom) doit signifier dans une brève préface ou poste face les principes ou les méthodes de son travail sur la langue, sur les phrases.

En conclusion, je dirai que le conte est une de nos richesses culturelles, c'est aussi une mine inépuisable pour une production sur différents supports, mais je tiens à mettre en garde contre la manipulation qui risque d'altérer et même faire disparaître ce patrimoine. Le conte du terroir est la preuve d'un imaginaire fécond et d'un art de vivre.





YENNAYER. HISTOIRE CULTURE ET TRADITION

Ali MOKRANI

C.E.S / HCA

Yennayer étant le lien direct et permanent entre l'homme et la nature, fêté chaque année le 12 Janvier depuis 950 ans avant J.C qui correspond à l'année 2958.

Cette année, il est célébré à trois jours d'intervalle avec le nouvel an musulman appelé MOHARAM, il est à noter que ce phénomène est reconduit tous les 33 ans.

C'est à partir de ce jour que le temps est compté à travers les autres mois de l'année dont chaque mois possède des repères fixes que la population Amazighe se prépare continuellement et aisément pour affronter chaque obstacle en mettant toute une stratégie afin de minimiser les désagréments de la nature.

Mois	Repères
Yennayer	Liyali-Amerđil
Furar	Imiryen-timyarin
Mayres	Imsawa yid d wass - ŞşWaleḥ
Yebrir	Aḥeggan - Nnissan
Magu	Izegzawen-Iwrayen
Yunyu	Lēenṣla
Yulyu	Şşmayem unebdu
Γuct	Şşmayem n lexrif
Ctember	Ameđmun n yifer
Tuber	Iḥertadem
Wenber	Iqaccacen
Duğember	Isemmađen

Explications des Repères:

- Llyali : Fréquents changements de temps
- Amerđil : Histoire de la vieille et sa chèvre
- Imiryan : Période propice pour la reproduction animale
- Imsawa yiđ d wass : Journée longue donc plus de rendement
- Şşwaleḥ : Période propice pour la plantation d'arbres
- Aḥeggan : Période la plus froide de l'année
- Nnissan : Abondance de pluie mais néfaste pour les récoltes
- Izegzawen : Renouvellement du sang chez le bétail
- Iquranen : moisson de blés et fauchage des foin
- Leenşla : préparation des lits pour les figes en plus du feu dans chaque champs de figuiers.
- Şşmayem unebdu : Température la plus chaude de l'année.
- Şşmayem n Lexrif : Journées chaudes- Nuits froides.
- Amedmun n-yifer : Tombés des feuillages.
- Iḥertadem : Saison des labours.
- Iqaccacen : Période à éviter pour les semences.
- Issemmađan : Début de l'hiver.

Pour faire face à la nouvelle année, le peuple amazigh a toujours évité tout retard dans la réalisation de leurs travaux qui sont nombreux dans chaque domaine, agricole, voierie, construction, sources et plantes médicinales pour les humains et les animaux.

Exemples traditionnels :

Au 10 Janvier, il est impératif pour chaque famille de :

- * Terminer les travaux agricoles.
- * Stocker les céréales et légumes secs pour l'année.
- * Stocker les biens de première nécessité (les fourrages pour les animaux, les bois de chauffage, l'huile d'olive, le beurre salé,

le miel, viande sèche).

* Faire la coupe de cheveux et la circoncision pour les enfants. La coupe de cheveux en cette période protégera la tête de l'enfant lors des smayem u nebdu.

La circoncision est la meilleure de toutes les autres périodes.

* Renouvellement du matériel agricole défectueux.

* Renouvellement du « canoun » et ses trois pierres.

* Si on trouve un vers dans l'une des pierres, un garçon va naître dans le foyer.

* Si on trouve un bien d'herbe verte, on aura une moisson abondante.

* Si on trouve des fourmis signifierait l'augmentation du bétail.

* Badigeonnage des maisons.

* Des branches de genets sont entreposées sur les toits des maisons pour chasser le mauvais œil.

* Visite obligatoire auprès des siens pour s'imprégner des provisions annuelles des uns et des autres.

* La touiza reste de mise pour aider les plus faibles.

Repas de Yennayer :

En Kabylie ainsi que la plus part des régions centre, le repas de Yennayer est préparé avec du couscous garni de poulet, viande sèche et Bouzellouf, accompagné des figues et de grenades comme dessert tout en veillant à la part de l'absent.

Toute la famille doit manger à sa faim sans toute fois vider son couvert.

Les matins de Yennayer ne seront consommés que des beignets, crêpes et « Msemmen » au miel.

Le Carnaval de Yennayer est transféré vers l'achoura.

L'ouest du pays :

En plus du coq et différentes viandes, on y ajoute, les raisins

secs, amandes, noix, noisettes et cacahouètes.

Tlemcen :

En plus du repas, les cours des maisons sont couvertes d'un tapis de verdure, la nuit du 11 au 12 est animée par un carnaval dénommé AYRAD.

Bejaia :

Poulet au sept légumes pour implorer les sept cieux (pois cassé, lentilles, fèves concacés, haricots blancs, haricots kabyles, poi-chiche).

Alger :

Poulet avec chekhchoukha ou rechta.

Aux Aurès : Chekchoukha et Rfiss.

Chenouas :

Pain à base d'herbes sauvages.

Targuis :

Danses accompagnées de paroles du répertoire agricole, en plus du repas Traditionnel appelé « Tamassin ».

Mozabites :

Pour eux, c'est une fête familiale et non publique par soucis d'économie.

Nomades :

Des plantes vertes sont fixées sur les tentes pour demander à Dieu la protection. (Olivier ; romarin, caroubier, fenouille). Pas de plante de mauvaise augure tel que le laurier.

Selon certaines traditions, on met du héné au cheptel sur leurs fronts (ovin et bovin), manière de leur souhaiter une bonne année et une bonne santé.

S'il y a de la neige, on prendra deux boules pour les frotter sur la plante des pieds des nourrissons pour qu'ils soient dynamiques à l'âge adulte.

Le premier sillon labouré juste après Yennayer doit être arrosé

soit avec Berkoukes ou des olives.

La circoncision pratiquée pendant Yennayer a démontré dans le temps que ses bénéficiaires ont été toujours aptes au service militaire.

Au fil des années, les parents se sont rendu compte que cette bénédiction était coûteuse, à partir de ce constat, ils commencèrent à changer de période pour la circoncision de leurs enfants pour leur éviter de devenir de la chaire à canon.

