

## **Berbères, berbérité: noms, territoires, identités**

Francis Manzano

► **To cite this version:**

Francis Manzano. Berbères, berbérité: noms, territoires, identités: Berbères, berbérité: noms, territoires, identités Considérations anthropologiques, lexicologiques et onomastiques en suivant Germaine Tillion (2000) et quelques autres.. Cahiers de sociolinguistique, PUR - Presse Universitaire de Rennes, 2006, pp.175 à 214. <hal-00351800>

**HAL Id: hal-00351800**

**<https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-00351800>**

Submitted on 11 Jan 2009

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**Francis MANZANO**  
Directeur du *Centre d'Etudes Linguistiques* (CEL), EA 1663, Université de Lyon  
& *Centre de Recherche sur la Diversité Linguistique de la Francophonie*  
(ERELLIF, EA 3207, Rennes 2)  
francis.manzano@neuf.fr

**BERBÈRES, BERBÉRITÉ :  
NOMS, TERRITOIRES, IDENTITÉS**

*Considérations anthropologiques, lexicologiques et onomastiques en suivant  
Germaine Tillion (2000) et quelques autres.<sup>1</sup>*

Dans cette contribution je souhaite procéder à une réflexion sur la question générale de l'identité berbère, ici mise en relation d'une part avec ses organisations territoriales et communautaires, d'autre part avec les systèmes de noms qu'elle produit. Il se trouve que cette langue et ce peuple ont beaucoup compté dans la maturation de mon projet personnel d'une sociolinguistique méditerranéenne qui ne serait plus le résultat d'un simple collage de plusieurs sociolinguistiques sectorielles régionales.

Durant la période de préparation de ce numéro 11 des *Cahiers de Sociolinguistique*, je suis tombé tout à fait par hasard sur un ouvrage de Germaine Tillion<sup>2</sup> publié en 2000 (mais que je n'avais pas vu passer). Il se trouvait sagement rangé pas très loin de l'ouvrage que je lisais à ce moment (Maurice Godelier, *Métamorphoses de la parenté*. Fayard, 2004), rapprochement qui est tout ce qu'on voudra sauf innocent. Ayant beaucoup fréquenté l'ethnographie du Maghreb de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle (celle du Maroc notamment), la lecture de Germaine Tillion me remit immédiatement dans la logique d'une linguistique ethnographique

---

<sup>1</sup> Texte paru dans *Cahiers de Sociolinguistique*, n°11 (2006).

<sup>2</sup> Comme beaucoup de gens, j'avais lu auparavant *Le Harem et les cousins*, livre phare, désormais classique, de Germaine Tillion.

qui peut fournir certaines clefs anthropologiques. D'une certaine manière, la préparation de ce numéro consacré aux noms propres me donnait donc l'occasion de montrer dans les grandes lignes pourquoi et comment un peuple comme celui-ci se présente, aujourd'hui encore, comme une exception, je dirai même une « exception exceptionnelle » en Méditerranée. Ce faisant allaient revenir Jacques Berque et beaucoup d'autres, pas forcément cités (ils sont bien trop nombreux), mais qui tous ensemble ont construit cet édifice majeur du savoir ethnologique : le monde berbère.

Il ne s'agira donc pas d'un article en tant que tel sur l'identité berbère, ni d'un article en tant que tel sur l'onomastique du monde berbère, mais de quelque chose qui se trouve quelque part entre les deux, dans cette zone où les noms topographiques, les toponymes, les ethnonymes, les anthroponymes prennent toute leur substance, parvenant, tous ensemble, à nous suggérer peut-être ce qu'est véritablement un peuple, la manière dont il peut s'implanter, la manière dont il peut résister à l'écoulement des siècles.

#### **Observations pour la lecture de l'article**

Les numéros de pages sont généralement indiqués entre parenthèses. Les deux ethnologues souvent sollicités (leurs noms sont donc souvent abrégés) sont Germaine Tillion d'une part (abr. G. T.) et Jacques Berque également (abr. J. B.).

Pour les transcriptions, je me suis basé le plus souvent possible sur ce que j'appelle pour simplifier des graphies « courantes » (abr. g. c.). Ce sont ces graphies courantes qu'adoptent également G. T. ou J. B. (lequel nuance davantage il est vrai). Il faut dire qu'au niveau de généralité de cette réflexion anthropologique, les nombreuses nuances du berbère ou de l'arabe (tension, emphase etc.) ne sont pas strictement indispensables compte tenu du genre de l'étude.

Le système courant de translittération romane constitue une sorte de vulgate dans laquelle, il faut le rappeler, (‘) est l'attaque laryngale forte (ou *hamza*) inconnue du français, type *'arch*. Le [χ] et le [γ] y sont généralement transcrits (kh) et (gh), type *takharubt* ou *tamazight*. J'ai également choisi de transcrire (ou) les [u] des exemples fournis, type *anou* pour [anu] ou *aghbalou* pour [aγ balu].

\*

Les étymons du latin sont donnés en majuscules et la voyelle tonique est soulignée en cas de besoin. Comme il s'agit là encore d'un autre système, il faut peut-être rappeler que le (u) correspond alors exclusivement à [u].

## □ Les Berbères, leurs noms et leur(s) identité(s)

Mais les Maghrébins sont berbères  
-Aujourd'hui comme avant-hier-  
Et le bon gars du Sahara  
Qui veut faire plaisir à papa  
Doit choisir pour beau-père  
Non pas le p'tit frère de son père  
Mais le grand frère de sa maman  
S'il vit au nord du désert,  
C'est le contraire qu'il doit faire. (11)

Lorsqu'elle est chargée, en 1933, de travaux de recherche dans l'Aurès, « pays archaïque et musulman », G. T. suit les enseignements de Marcel Mauss. Des crédits internationaux revenant à « notre (feu) immense empire » (13), G. T. sera affectée à l'Aurès algérien. Pour se préparer à son immersion, elle entend notamment les leçons de grammaire comparée d'Emile Destaing<sup>3</sup>.

De l'Algérie de l'époque, de ses lieux et de sa population G. T. donne plusieurs aperçus souvent soulignés par un humour constant et un style très alerte. La voici par exemple dans la capitale régionale de l'Aurès...

De Batna je ne dirai rien, sinon que cette petite ville de garnison pouvait prendre place parmi les plus consternantes fabrications urbaines de la Troisième République. Son unique mérite à mes yeux résida dans un assez bon hôtel, et trois ou quatre petits commerces que tenaient des « pieds-noirs » (expression que je ne me souviens pas avoir entendu à cette époque, pas plus d'ailleurs que celle de *bougnoul*, *nord-af* ou *bicot* - ce qui ne prouve rien, sinon que ces appellations n'étaient en tout cas pas usuelles) (21).

...puis à pied d'œuvre, constatant les effets du « progrès » :

Il en résultait à Arris<sup>4</sup> une dizaine de belles maisons en pierres taillées et cimentées où l'électricité étincelait le soir, où l'eau ruisselait à toute heure dans les évier et les baignoires. Elles étaient reliées (par une route, par des autos, par le téléphone, par des commerçants, des facteurs, des militaires, des chaînes de fonctionnaires) à d'autres groupes de maisons pareillement construites, pareillement reliées. Un système étiré en résille autour du globe. Les mailles

<sup>3</sup> Connu pour ses importants glossaires et ses études sur différents parlers berbères du Sud marocain, publiés au début du XX<sup>e</sup> siècle.

<sup>4</sup> Arris se trouve à une cinquantaine de kilomètres à vol d'oiseau au sud-est de Batna, mais sur le versant méridional de l'Aurès, dirigé vers les régions présahariennes (oasis de Biskra).

étirées de la résille enserraient un autre univers qu'un siècle de proximité avaient déjà bouleversé. Un autre univers, d'autres modes de vie...

Là, pas d'électricité, pas de route, pas d'autre eau que celle de l'*anou*<sup>5</sup>, pas de fonctionnaire (en dehors de l'humble *caïd*<sup>6</sup> que j'avais salué au passage), aucun objet manufacturé (mises à part les boules de teinture et les aiguilles échangées avec les colporteurs), aucun apport de vocabulaire, sinon des mots isolés... (139)

La question du nom de peuple, notamment à travers la série *chaoui*, *chaouia*, est posée rapidement. C'est une dénomination arabe et non berbère, qui désigne des fabricants de paniers : « pourquoi avoir adopté un nom arabe pour servir d'identité à des gens qui, de tout temps, ont parlé le berbère ? ». Cette question peut paraître secondaire, elle est pourtant centrale et nous allons voir qu'une réflexion de ce genre nous conduira à d'intéressantes pistes anthropologiques.

La réponse ponctuelle est probablement dans une forme de péjoration identitaire qui prend appui sur certaines spécialisations artisanales de nombre de populations minorées. Ces gens de la montagne sont donc réputés fabriquer des paniers, de la vannerie, notamment ce fameux *chouari*, omniprésent et fondamental d'un bout à l'autre du Maghreb, désignant un bissac tressé en palmier nain avec lequel on équipe l'âne ou le mulet. Une péjoration identitaire abondamment attestée, qui fait par exemple des Gitans du Golfe du Lion des spécialistes reconnus de vannerie (ainsi que des « voleurs » voire des « criminels »<sup>7</sup>), ou encore, comme le souligne elle-même G. T., qui a fait des Auvergnats des *bougnats* ou « marchands de vin ou de charbon » en région parisienne<sup>8</sup>. Ce rapprochement, qui peut paraître neutre à première vue (c'est-à-dire uniquement motivé par une forme de parallélisme étymologique), est à replacer dans un modèle interprétatif fréquent dans l'ethnographie berbère de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, pointant différentes convergences notamment entre le monde berbère sédentaire, et deux régions témoins de France : l'Auvergne et la Bretagne (modèle que G. T. reprend parfois).

Ce faisceau restrictif et péjoratif, comme on le rappellera un peu plus loin, n'est jamais qu'une concrétisation locale, à replacer dans un principe général de marginalisation ethnonymique des autochtones africains par différents peuples colonisateurs.

<sup>5</sup> Berb. g. c. *anou* « puits » (vs. ar. *bir*).

<sup>6</sup> A noter que ce mot n'est pas en italique dans le texte, contrairement à *anou*, qui précède. C'est en effet un terme parfaitement usuel dans le français d'Afrique du Nord (issu de l'arabe), qui désigne au départ un chef/responsable désigné par l'administration. Pour le repérage lexicographique du terme au Maghreb, voir par exemple A. Lanly (1962), H. Naffati, A. Queffélec (2004). On connaît d'autre part le succès du mot en français populaire et argotique.

<sup>7</sup> A rapprocher bien évidemment du propos plus bas rapporté de Jean-Léon l'Africain.

<sup>8</sup> Cette appellation (qui est souvent appliquée aujourd'hui à l'ensemble des Auvergnats) proviendrait selon toute vraisemblance, d'une aphérèse à partir d'un *charbougna(t)* présumé imiter le parler de ces provinciaux.

\*

Dans la même zone du texte, G. T. rappelle que l'un des personnages les plus célèbres de l'histoire de la longue résistance berbère à l'assimilation est « la Kahina (mot arabe signifiant « sorcière »<sup>9</sup>) ». Cette appellation anthroponymique, personnelle cette fois, semble traduire la même mécanique, puisque le nom originel de ce personnage mi-historique mi-léendaire (*Dihya* ou *Dahia*), passe au second plan. Seul le mouvement berbériste actuel le met en relief, ce qui peut paraître légitime, mais ne suffit pas à remplacer l'importance symbolique de *la Kahéna* (graphie courante) dans l'histoire du Maghreb. La légende est très instructive et mérite le détour. C'est une femme et une Berbère, organisant la résistance militaire<sup>10</sup> à des hommes et des Arabes<sup>11</sup>. Opposition diamétrale comme les aime G. T.<sup>12</sup> Un modèle sociétal contre un autre ?

Les choses vont mal, la Kahéna se retranche dans l'amphithéâtre d'El Djem (Tunisie) où elle soutient un long siège. Provocante, provocatrice, cette femme doit être vue comme un démon plus que comme une prêtresse. On dit que durant le siège elle nargue régulièrement les Arabes en contrebas en leur présentant des poissons frétilants qui seraient acheminés depuis la mer voisine<sup>13</sup> par un réseau de souterrains hérité des Romains. Autre symbolique forte dans cet emboîtement, car c'est toute l'Africa qui paraît résister ainsi aux nouveaux venus : Berbères, romanisés, judaïsés. Mais la Berbère, la sorcière insaisissable, prépare aussi ce leitmotiv à venir de mille ans de berbérité : temporiser, pactiser avec ces envahisseurs qui sans doute resteront là longtemps. C'est pourquoi l'une des versions de la légende la suggère incitant ses fils à passer aux Arabes avant sa chute, jetant à nouveau la graine de la duplicité institutionnalisée, ritualisée et reproduite à l'infini ; Celle que Driss Chraïbi (de nationalité marocaine), bien plus tard et à l'autre bout de la traversée berbère exprime ainsi :

<sup>9</sup> Mais que l'on peut aussi rapprocher d'une racine sémitique désignant le « prêtre » (cf. l'anthroponyme *Cohen*).

<sup>10</sup> Ces points intéressent particulièrement G. T. qui écrit : « Elle avait donc auparavant assumé le commandement de l'ensemble des Aurésiens et par conséquent elle était parvenue à les mettre d'accord – ce qui était, à soi seul, un exploit » (15).

<sup>11</sup> Ces Arabes sont commandés par le tout premier général : Sidi Oqba (ou Okba) < Oqba ben Nafê (ou Nafi). On se situe donc dans la dernière partie du VII<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne. Ajoutons que la légende rapporte que la Kahéna « régnait » sur l'Aurès (ou était au moins issue d'une famille noble de cette région) et qu'elle fut peut-être juive de confession. On observera à ce propos que des fractions juives ont perduré jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle dans différents secteurs géographiques du monde berbère.

<sup>12</sup> Depuis le *Harem et les cousins*, et dans ce livre très régulièrement (notamment dans le poème dédicace ici partiellement rapporté), G. T. identifie deux systèmes de transmission de l'autorité, des biens et des noms, l'un matrilineaire saharien au sud (Touareg) et l'autre patrilinéaire méditerranéen au nord (Atlas, Kabylie, Aurès). Dans le détail, ces systèmes sont loin d'être homogènes et stabilisés, mais le premier semble constituer le fonds le plus ancien dont le second se serait éloigné (thème du « renversement des structures » chez G. T.). Il n'est donc pas inintéressant d'aborder le cas de *la Kahéna*.

<sup>13</sup> Qui se trouve tout de même à quelques dizaines de kilomètres à vol d'oiseau.

Raho Aït Yafelman cheminait le long de la route, par ce pur matin d'août de l'an de grâce chrétienne mil neuf cent quatre-vingt-deux - un Berbère très long et très mince, le visage empreint de paix. Quelle année pouvait-il bien être chez les Arabes, selon l'Hégire? Ils ne le savaient pas eux-mêmes, sans doute. Ils comptaient à présent par écrit, les dates et l'argent, à la façon des *Zéropéens*. Comme les Arabes, Raho était musulman. De cœur sinon de pensée. Il avait appris leur langue, ou, tout au moins, leur vocabulaire usuel (et quelques mots de frankaoui) afin de traverser une existence humaine sans trop de pauvreté, de tintamarre ou de malentendus. Très loin dans l'obscurité des temps, le destin avait fait entendre la voix des armes. Et maintenant, des siècles et des siècles plus tard, les fils de la terre, les Imazighen, devaient tant bien que mal continuer de survivre dans leur propre pays. Il fallait ce qu'il fallait : accepter le sort. Mais il ne fallait pas ce qu'il ne fallait pas : mourir<sup>14</sup>.

\*

Mais qui sont donc ces Berbères ?

Un peuple des plus anciens et stables de la Méditerranée. Ce thème de l'ancienneté historique exceptionnelle est en effet assez souvent repris, qui donne en quelque sorte d'office un pedigree identitaire, un label incontestable<sup>15</sup>. Le voici repris dans une présentation (par le site Internet de Berbère-Télévision) d'un ouvrage récent de Camille Lacoste-Dujardin (2005):

Alors que le gaulois, par exemple, a disparu après quelques siècles de romanisation, la langue et la culture berbères, après treize siècles d'arabisation<sup>16</sup>, se maintiennent vivantes depuis la préhistoire, au Sahara et, surtout, dans les montagnes d'Afrique du Nord proches de l'Atlantique et de la Méditerranée...

---

<sup>14</sup> Driss Chraïbi, *La mère du printemps*, Seuil, 1982. Noter ici le « faux » anthroponyme *Aït Yafelman*, en réalité nom d'un groupe berbère très connu de l'Atlas marocain.

<sup>15</sup> C'est évidemment le contraste entre ce constat d'une part et la très longue absence de reconnaissance (voire la négation institutionnelle) du berbère d'autre part, qui rend le dossier particulièrement tendu et explosif.

<sup>16</sup> Le conflit ethnolinguistique berbère/arabe (que pointe la citation) fait d'ailleurs perdre de vue qu'avant les 13 siècles d'arabisation il y avait eu antérieurement 9 siècles de romanisation dont le berbère était sorti certes en partie transformé voire diminué en masse, mais toujours là. Comme 13 + 9 font 22, on voit donc à quelle aune il faut mesurer la résistance du berbère à au moins trois pressions sociolinguistiques d'envergure (romane, arabe, puis française). Ce simple constat doit faire réfléchir : d'où vient donc cette aptitude exceptionnelle à se maintenir ? Différents éléments de réponse nous paraissent données par G. Tillion.

Un peuple d'apostats, selon le propos d'Ibn Khaldoun, souvent réutilisé<sup>17</sup>. Habile à revêtir la livrée qu'on lui impose pour la rejeter avec le même empressement dans la période suivante. Tout cela prouvant il est vrai une exceptionnelle schizophrénie d'ensemble où l'on sait parfaitement dissocier le superficiel du socle, du tuf, comme l'écrit G. T (243). Et ainsi de génération en génération<sup>18</sup>.

Un peuple de montagnards peu scrupuleux, et le stéréotype est bien en place, bien campé par exemple dans ce jugement de Jean-Léon L'Africain, qui s'appliquerait tout aussi bien à la Kabylie, au Rif ou à l'Atlas marocain :

C'est un massif montagneux très élevé. Il est habité par une population d'intelligence bornée qui, de plus, est voleuse et meurtrière (15).

Bien entendu, G. T. cite ce propos pour s'en distancier, notamment en citant avec humour l'autre propos d'un auteur britannique cette fois, remarquant que les gens de ce pays étaient « *beaux comme des Anglais...Point de vue entaché indubitablement d'ethnocentrisme, mais toutefois plus gracieux que celui de Jean-Léon l'Africain* » (16).

Ce véritable rituel classificatoire stéréotypique est également pointé par Jacques Berque à propos des *Seksawa* du Maroc (1955) :

Un isolement bien défendu, vaguement surnaturel, n'a pas manqué de réagir sur la physionomie traditionnellement prêtée aux gens et au site de la vallée. Il l'a fait dans un double sens, selon l'ambiguïté même de ce genre de notions. Fourbes, payens (sic), faussaires et magiciens : tels sont vus les *Seksawa* par leurs voisins montagnards, qui diffèrent d'eux profondément (238).

Ce genre de jugement est en bonne partie fondé par le regard et le discours des « non-barbares » (cf. ci-après), qui met toujours en avant l'instabilité, la non fiabilité des montagnards et leur caractère querelleur, torve etc. Mais il est également fondé, il faut le rappeler, sur un système parfaitement institutionnalisé de châtiments, de droits individuels et familiaux à la vengeance, de meurtres obligés et de « dettes de sang » (berb. g. c. *diyā*) que l'ethnographie du Maghreb a régulièrement présenté<sup>19</sup>. G. T. y revient elle-même plusieurs fois comme on le verra plus bas, mais surtout pour le

---

<sup>17</sup> Ibn Khaldoun évoque de fait douze apostasies berbères, qui se seraient produites dans les premiers temps de l'installation des Arabes.

<sup>18</sup> Le portrait des Berbères du Sous présenté à Oqba ben Nafê par un certain Yuliân s'intègre à cette galerie : « C'est un peuple sans religion, ils mangent des cadavres, boivent le sang de leurs bestiaux, vivent comme des animaux, car ils ne croient pas en Dieu et ne le connaissent même pas » (Camps, 1983).



mettre en correspondance avec le fonctionnement des groupes observés. Elle le fait également dans une note, frappée au coin de son humour (à propos de l'adultère, page 83) :

J'ai recensé tous les meurtres d'un 'arch pendant environ deux siècles (tous ceux, du moins, dont on avait gardé mémoire), et cela donnait des dizaines et des dizaines de meurtres d'hommes, mais seulement *trois* meurtres de femmes, tous trois commis par erreur. Comme quoi la condition féminine présente parfois des avantages –même dans les régions où elle est le plus désavantagée<sup>20</sup>.

De ce qui précède il ressort que les Berbères autochtones<sup>21</sup>, en général, semblent avoir été prioritairement insérés dans l'Histoire par le regard et les actes de parole de communautés venues d'ailleurs. C'est là une véritable tradition historique qui repose sur une idée souvent exprimée, celle de l'absence de structures politiques unitaires du monde berbère. Ce qui induit automatiquement une forme de « passivité » et de marginalisation chroniques du monde berbère dans l'histoire de la Méditerranée.

Pour le nom générique des « Berbères » quelques étymologies plus ou moins fantaisistes sont avancées ici ou là. François Laplantine (1974), à propos du principe d' « ethnocentrisme », rappelait celle-ci :

Il est tout d'abord nommé le barbare<sup>22</sup>, c'est-à-dire, au sens étymologique, celui qui profère des sons inarticulés (= qui fait « bar-bar-bar-bar » avec sa bouche), que l'on oppose au discours élaboré et signifiant de l'homme « civilisé ».

Cette origine profonde n'est certes pas à exclure, mais elle nous entraîne en même temps vers une réflexion sur les fondements onomatopéiques du langage que l'on se gardera d'ouvrir ici. Notons seulement à ce propos que ce type d'analyse s'entend au Maghreb où il arrive qu'on évoque de manière il est vrai ambiguë la bizarrerie ou la fluidité, l'étrangeté ou la brutalité du berbère et donc des Berbères : il

---

<sup>19</sup> À la source de notre bonne connaissance de ces institutions en recul ou en modification au cours du XX<sup>e</sup> siècle, il y a eu, notamment, Hanoteau et Letourneux (1873).

<sup>20</sup> Comme l'écrit G. T. l'adultère ou le simple soupçon d'adultère exige le meurtre du rival et la répudiation de la femme.

<sup>21</sup> On est bien obligé d'admettre que les Berbères sont les autochtones du Maghreb ou Afrique du Nord, ce qui n'est pas sans poser de problèmes en terme d'anthropologie proto-historique (les Berbères ont-ils toujours été là ?). Par exemple, la thèse de G. T. force à comprendre qu'à partir un fonds très ancien et commun s'est produit un fractionnement binaire du monde berbère ancien auquel toutes ses analyses nous ramènent. Mais ce n'est après tout qu'un fractionnement dans la chose berbère et au plus haut que l'on puisse remonter ce sont toujours des Berbères que l'on rencontre en Afrique du Nord, qu'on les appelle Libyens, Gétules etc.

<sup>22</sup> On notera que F. L. évoque ici l'ensemble des « barbares » et non spécifiquement ceux du Maghreb.

arrive bien qu'ils soient effectivement vus comme ce peuple de marge qui fait « br-br-br »<sup>23</sup>.

Le plus cohérent reste de faire dériver directement l'ethnonyme du type latin BARBARU(S), plus justement de BARBARI (-ōrum), que les Romains appliquaient à tous les peuples autres que les Grecs et les Romains, après avoir été eux-mêmes qualifiés dans un premier temps de « barbares » par les Grecs. Quant au pays des étrangers, on pouvait le qualifier plutôt naturellement de BARBARIA<sup>24</sup>.

Ce cadre étymologique apparaît phonétiquement viable, également satisfaisant sur le plan sémantique et par rapport aux considérations précédentes. Certains traitements diachroniques du matériel roman originel semblent en effet aller dans ce sens, notamment le traitement de (a) vraisemblablement toniques, qui se retrouvent régulièrement sous forme de [e/E ] dans la toponymie de l'est du Maghreb. Ce que l'on voit par exemple dans l'antique VAGA qui est devenue *Béja* (toponyme tunisien, cf. Manzano, 1999-b). Sans entrer dans le détail mais pour avoir une idée de ce qui a pu se passer, on soulignera que l'appellation *Braber* existe toujours pour certains groupes marocains (qui pourrait bien continuer le latin BARBARI). On peut y constater que la voyelle entravée initiale n'a guère changé (en s'accompagnant d'une métathèse), mais la suivante a tendu vers [e/E ]. L'ethnonyme collectif se serait donc vraisemblablement fondé dans la partie orientale du Maghreb (avant de s'étendre vers l'ouest) : il faut bien des romanophones ou des romanisés marginalisant par l'esprit et par le mot les « rebelles » ou les « montagnards hors-système », et ceci n'a pu logiquement se produire que dans les zones les plus intégrées à la romanité.

Pour être plus précis encore, on arrive à comprendre que les premiers Arabes au Maghreb n'ont pu faire autrement que prendre leurs renseignements (militaires, culturels, linguistiques etc.) chez les g. c. *roum(i)(s)* qu'ils venaient de soumettre. Des « Romains », des « Chrétiens » qui se disaient eux-même « Africains » (= de la ou des province(s) d'Africa<sup>25</sup>) et ont longtemps conservé cette identité<sup>26</sup>. De ceux-ci ils ont appris qu'existaient des populations non romanisées aux marges directes, plus ou moins alliés, plus ou moins rebelles, ces fameux *Barbari*.<sup>27</sup>

\*

<sup>23</sup> Cette vaste métaphore qui met en rapport le nom du peuple avec sa langue va encore plus loin. Les Berbères du Sud marocain parlent le *chleuh* (ou *tachelhit*). Dans ce pays, tout le monde les appelle ordinairement les *Chleuhs* (ou éventuellement, *chellaha*, pluriel arabe). Mais c'est aussi l'un des noms donnés aux Allemands durant la seconde guerre mondiale (*chleuhs*, *boches*), reportant sur ceux-ci (et quels que soient les mécanismes détaillés de l'étymologie) un type voisin de jugement identitaire : ceux qui parlent une langue « barbare ».

<sup>24</sup> C'est directement sur ce toponyme globalisant qu'est formé le mot plutôt savant *Barbarie* (1327), appellation française constante de cette partie de l'Afrique par la suite.

<sup>25</sup> En arabe *Ifriqiyya*.

<sup>26</sup> J'ai déjà cité (Manzano, 1996), les propos de El Idrisi (XII<sup>e</sup> siècle), qui dit très exactement qu'à Gafsa (Tunisie) : « les habitants sont berbérés ; la plupart d'entre eux parlent le latin d'*Ifriqiyya* ».

<sup>27</sup> On a vu plus haut le général en chef des Arabes renseigné sur les Berbères à Tanger (position forte de l'Afrique romaine) par un certain *Yuliân* qui n'est autre évidemment qu'un IULIANU(S).

Certes les Berbères ne sont pas les seuls « barbares » rencontrés ou éventuellement dominés par les Grecs dans un premier temps, puis par les Latins. Mais ce sont bien, fondamentalement, des barbares, c'est-à-dire des gens qui ne parlent pas la langue des conquérants, qui ne partagent pas les mêmes références culturelles. Les Berbères seraient donc des barbares parmi d'autres barbares de la Méditerranée, barbares pour les Latins, pour les Arabes, barbares ensuite pour les peuples romans de la rive septentrionale : Portugais, Espagnols, Italiens, Français. Tous se sont succédés ici en portant ce regard d'exclusion qui, très régulièrement et méticuleusement, a fait des autochtones d'Afrique du Nord, des étrangers dans leur propre pays. Mais en réalité, on le sent bien ici, les mots, les taxinomies ne suivent plus, car les mots sont piégés. Dire en effet que les Berbères sont marginalisés (c'est-à-dire vus et classés comme des étrangers, des asociaux etc.) dans leur(s) propre(s) pays est en même temps vrai et faux.

C'est évidemment vrai si l'on part du point de vue des non barbares, les Français en particulier (et de manière exemplaire), pour qui une nation se (re)présente comme un peuple global abstrait des variations ethniques et s'appuyant sur la reconnaissance d'un macro-territoire géographique ainsi que d'un patrimoine historique et culturel communs : de ce point de vue il y a clairement une France, voire une Algérie, un Maroc et une Tunisie, mais on ne peut aller plus loin. Quand on voit les choses sous cet angle, les Berbères semblent en quelque sorte avoir une difficulté congénitale à s'établir comme peuple global et à plus forte raison comme nation<sup>28</sup>. On induit alors une définition très large du « pays », qui n'a pourtant rien d'universel, bien que par la force des choses et synchroniquement elle tende à repousser les autres définitions et s'imposer sous nos yeux comme modèle international aujourd'hui. La marginalisation des Berbères prend donc toujours plus ou moins directement appui sur ce constat rituel.

C'est faux par ailleurs si l'on considère plutôt la signification réduite du pays, celle qu'avait grosso modo le mot à l'origine, puisqu'on se réfère alors (comme le rappelle G. T.) au *pagus*, devenu *pays* en français. Un pays dont les habitants dits « paysans » sont « non pas des frères mais des concitoyens, des membres d'une collectivité locale, régie par une convention de paix » (232). Sous cet angle en effet on peut appréhender le monde berbère comme une succession étonnamment brisée, segmentée, de territoires-pays, mais alors s'impose également l'idée que de tels territoires pour nombreux et concurrentiels qu'ils soient constituent de véritables noyaux d'une densité exceptionnelle. La question du territoire est fondamentale, il faudra donc y revenir.

Cette difficulté à dépasser l'horizon du pays étroit, c'est ce que nous fait comprendre aussi G. T., à propos des sentiments d'appartenance (139) :

---

<sup>28</sup> Cette opinion a souvent été exprimée par maints observateurs, notamment historiens, de l'Afrique du Nord.

Avant 1940, tous les paysans algériens que j'ai connus se réclamaient, en priorité absolue, de la qualité de musulmans. Venait ensuite leur appartenance à telle *ferqa* de tel *'arch*. Quant à la qualité d'Algérien, ils s'en fichaient tous comme de colin-tampon – du moins là où j'étais. En revanche ces berbérophones révéraient sans exception la langue arabe, méprisaient leurs parlers berbères et ignoraient totalement leur riche passé historique.

On pourrait objecter que la situation a sans doute évolué depuis l'époque couverte par G. T. Sans doute, mais pas assez probablement pour que soient cassés les ingrédients fondamentaux du particularisme berbère.

Cette question des cercles concentriques de l'identification est capitale. Je pousserai donc volontairement le propos pour remarquer que l'appartenance islamique (ou chrétienne, ou judaïque, puisque ces possibilités existent ou ont existé) ne constitue nullement un territoire concret, mais bien un territoire symbolique. Or la question, nous allons le voir, est que la cohérence berbère est prioritairement fondée sur le territoire physique, les géosystèmes concrets dont les systèmes de parentés et de noms ne sont probablement que les répercussions les plus apparentes. Il y a là une contradiction structurelle qui nous laisse entrevoir l'une des raisons les plus essentielles de l'irréductibilité berbère.

En réalité ce sont là deux univers entièrement différents et discrets, qui ne font pour l'essentiel que se côtoyer depuis deux ou trois millénaires : d'un côté celui des barbares/berbères, de l'autre celui des « civilisés »<sup>29</sup>.

Revenons une dernière fois sur la « barbarie » des Berbères.

Barbares parmi les barbares, ils présentent toutefois au moins trois caractéristiques en propre qu'il faut souligner.

D'abord le fait justement d'être restés (étymologiquement) « barbares » plus longtemps que d'autres, d'être encore là (et massivement) alors que la plupart des autres peuples anciens du « Mare Nostrum » des Romains ont disparu par fusion au sein d'ensembles plus récents.

Ceci est sans doute indissociable de la deuxième caractéristique, déjà pointée, celle de « l'adaptabilité » du fond berbère aux apports étrangers, qui garantit à ce peuple caméléon une toujours moindre réduction et un écart constamment minimisé par rapport au « tuf » (de G. T.).

Mais cette deuxième caractéristique (ou point de vue du dominé) en appelle justement une troisième (ou point de vue du dominant) : les Berbères ont toujours été vus par les uns et les autres comme une matière malléable, transformable, améliorable, récupérable (point de vue extérieur typique des « non barbares » qui

---

<sup>29</sup> On rappellera que ce qualificatif est en rapport avec le latin CIVITATEM (> fr. *cit*). C'est bien d'un modèle de cité « non-barbare » qu'il s'agit.

veulent constamment ranger les Berbères dans un ordre acceptable, de leur point de vue). Ce fut là une source d'erreurs fréquentes pour tous les colonisateurs du Maghreb, dont firent notamment l'expérience les Français à travers les politiques dites « berbères » qu'ils menèrent tant en Algérie qu'au Maroc.

Cette réflexion nous a permis de comprendre que l'angle d'approche « extérieur » du monde berbère paraît déterminant à toute époque. C'est cet angle qui dicte au fond bon nombre de désignations ethnonymiques souvent d'origine péjorative. Pour être juste, il faudrait d'ailleurs relier davantage les procédés de dénomination ethno-régionale aux mécanismes économiques et à la question des stéréotypes, qui pèse très lourd dans ce dossier. On verrait alors que lorsqu'un Marocain parle des Soussi(s) ou un Tunisien des Djerbi(s), le catalogage est la plupart du temps immédiat, car il se trouve en amont fondé sur un stéréotype très largement partagé. Etymologiquement certes, linguistiquement, ces appellations se réfèrent à des gens originaires du Sous (région du grand Sud marocain) ou de l'île de Djerba<sup>30</sup>. Mais en réalité des sèmes additionnels ou éléments de connotation collective sont présents. Les uns et les autres sont d'abord et avant tout vus comme des immigrés assez spéciaux dans le système urbain (à base arabo-francophone), des commerçants solidaires, mystérieux et actifs, ceux-là même qui tiennent souvent les épiceries dites « arabes » de la grande ville berbère qu'est Paris.

\*

Pour sortir de cette ambiance ancienne (et disons-nous, structurelle) de péjoration/marginalisation, ainsi que de l'arabisation (plus récemment), quelques solutions apparaissent, notamment portées par les élites.

L'une des plus compréhensibles consiste à opposer un terme authentique au terme « extérieur ». Cette stratégie s'inscrit bien entendu dans une logique globale de refus, assez typique du monde militant, où qu'on se trouve. Alors, pour reprendre un titre de R. Kahlouche (2000), la dénomination et la redénomination sont bien le lieu d'un conflit identitaire.

De nombreux Berbères cultivés hésitent ou répugnent par exemple à utiliser la dénomination générique g. c. *Maghreb* (qui par ailleurs ne semble guère poser de problèmes à l'ensemble des francophones)<sup>31</sup>. Vu par les Berbères (encore une fois les élites, le peuple n'est guère formé à ce genre d'arguments) le mot reprend son sens plein et historique tiré de l'arabe, car le Maghreb redevient bien alors la partie

---

<sup>30</sup> Ce processus de constitution de l'adjectif est tout à fait normal en arabe. Un habitant de g. c. *Dar el beïda* (Casablanca, Maroc) est un *beïdaoui*, de *Taza* un *tazi*, un habitant de la Tunisie ou de sa capitale, g. c. *Tun(e)s* est un *Tunsi* etc. Et d'ailleurs, naturellement, les noms d'habitants formés dans ce moule deviennent aussi anthroponymes (phénomène extrêmement banal à travers l'ensemble du Maghreb).

<sup>31</sup> La plupart la voient et l'utilisent certainement comme une appellation très claire, géographique (Maroc, Algérie, Tunisie) et culturelle aussi, puisqu'elle permet de singulariser cette section du monde arabo-islamique. Rappelons aussi que cette appellation est l'appellation arabe officielle du Maroc.

extrême occidentale de la zone historiquement dominée par les Arabes et l'arabisation<sup>32</sup>. Tout observateur entraîné du Maghreb sait bien que Maghreb implique à coup presque sûr *Maghreb arabe* dans les discours ambiants, ce que rappelle Kahlouche (2000), une lexie extrêmement bien attestée dans les argumentaires politiques et constitutionnels du XX<sup>e</sup> siècle<sup>33</sup>.

Bien que moins vigoureusement, c'est le même type d'approche qui a conduit, depuis quelques décennies, à une forme de réfutation de l'appellatif standard Berbère(s). Ne doit-on pas, dans la mesure du possible, lui préférer une appellation autochtone ? On donne ici quelques éléments de réponse, mais on va voir qu'une redénomination ethnonymique n'est pas une affaire simple. Dans les lignes qui suivent, c'est seulement cet amoncellement de difficultés que je souhaiterais faire apparaître.

On utilise souvent, en effet, l'appellatif *Amazigh* (plur. *Imazighen*) pour l'ethnie, *tamazight* pour la langue. Ce sont là des appellations qui sont devenues assez fréquentes (en tout cas largement promues) notamment sur les nombreux sites relatifs au monde berbère qui se sont créés ces dernières années<sup>34</sup>. A première vue donc, quelques faits semblent attester que le remplacement est peut-être en cours, voire même bien avancé.

Passons aux problèmes.

Saute aux yeux l'incertitude d'intégration morphologique et orthographique de cette série en français, même si l'on peut objecter que cette incertitude n'a pas grand chose à voir avec l'identité et la revendication berbère<sup>35</sup>. Faut-il écrire *amazigh* ou *amazighe*, orthographe qui est attestée<sup>36</sup> (le mot « français » est-il alors ressenti comme masculin ou féminin ?) ? Quant à *tamazight*, est-il un substitut commutant directement avec *berbère* (type : *certaines Rifains parlent le tamazight = berbère*) ? La réponse mécanique est « oui », à ceci près que le genre initial n'est pas le masculin mais bien le féminin. Rappelons succinctement que le berbère construit très souvent

---

<sup>32</sup> /mógrəb/ (avec r emphatique) s'applique au coucher du soleil, et, par extension aux pays de l'Ouest (soit l'ensemble = le Maghreb actuel ; soit le Maroc en particulier), ainsi qu'à l'une des prières rituelles, justement du coucher du soleil. On lit aussi l'appellation *Djaziret al Magheb* « L'île du couchant ».

<sup>33</sup> Pour comprendre toute cela, voir par exemple M. Brondino (1990). Pour être complet, on ajoutera qu'une appellation plus fédératrice (au moins en apparence) s'est glissée dans le système, c'est celle de *Maghreb arabo-berbère*. J'ai procédé pour ma part à une critique partielle de cette appellation telle qu'on la rencontre par exemple dans les discours « francophoniques » du Président Bourguiba (Manzano, 2005).

<sup>34</sup> On doit immédiatement ajouter que l'appellation (on comprendra vite pourquoi) semble mieux assumée au Maroc qu'elle ne l'est en Algérie. Je pense ici notamment à mes collègues ou étudiants berbères du Maroc, qui l'utilisaient déjà en alternance à la fin de la décennie 1970-1980.

<sup>35</sup> En fait c'est la question de la lisibilité concrète qui est posée : on repère et on classe très mal cette série en français contemporain, et c'est particulièrement important car dans le public francophone se trouvent les principaux soutiens historiques et actuels du monde berbère.

<sup>36</sup> Sans compter des graphies hésitantes du type *amazigh(e)*, ou le –e terminal muet est effectivement mis entre parenthèses.

son féminin par « encadrement » du lexème masculin au moyen d'un schème structural g. c. [t-t] (qui produit également des diminutifs). Pour reprendre des termes mentionnés plus bas : *amghar* > *tamghart*, *aghbalou* > *taghbalout*, *anou* > *tanout* etc. Alors : le ou la *tamazight(e)* ?

Le pluriel berbère lui-même est remplacé par un pluriel à la française : un Amazigh(e), des Amazigh(e)s, ce qui évince alors *Imazighen*. L'imbroglie est posé.

Ceci pour le signifiant. Si l'on passe au signifié, on entend dire qu'*amazigh* signifie « homme libre ». Dans des sociétés originelles berbères (notamment celles du sud), souvent proches dans leur fonctionnement des sociétés à castes, *amazigh/imazighen* s'oppose en effet assez régulièrement à *akli/iklan*, appellation qui devient le nom stable de plusieurs groupements berbères d'origine servile, principalement issus de la Boucle du Niger. Ce sont généralement des fractions de tribus implantées dans le sud du Maroc ou de l'Algérie<sup>37</sup>, mais on peut en retrouver les traces jusqu'au littoral méditerranéen. Selon Chaker (1995), il faut pourtant se méfier de cette traduction « hommes libres » qui à première vue flatte l'identité berbère mais reposerait sur une « extrapolation » à partir de données concrètes locales (comme celles que je signale plus haut : « libres » vs. « esclaves »). D'après lui, mieux vaut se tourner vers l'Antiquité qui atteste plusieurs fois des ethnonymes à variantes, du type *Mazices*, *Mazaces* (et autres), dont l'appellation ethnonymique actuelle pourrait provenir (mais par endroits bien entendu)<sup>38</sup>.

Les problèmes s'accroissent d'autre part dès qu'on essaye de comprendre à quels Berbères cette appellation s'est appliquée ou peut s'appliquer aujourd'hui.

Dans l'étude citée, Salem Chaker rappelle que les seuls groupes berbères utilisant cet appellatif *amazigh* (et *tamazight*) sont les Berbères du Maroc central, ceux-là même qui justifient de l'appellatif « arabe » *Braber*, déjà évoqué. L'appellation, avec traitements lexico-phonétiques spécifiques de cette zone, se retrouve aussi chez les Touaregs (*tamacheq*, *tamahaq*). Ailleurs, c'est généralement sous forme de points isolés qu'on la retrouve, jusqu'en Tunisie.

Au Maroc en effet les Berbères du Moyen Atlas et d'une partie du haut Atlas peuvent évoquer spontanément cette forme *tamazight* (comme le souligne S. Chaker plutôt prononcée g. c. *tamazikht*), mais dans ce cas ce sont bien la ou les langues locales qui sont ainsi désignée(s). Au nord comme au sud de cette zone, le modèle semble avoir servi à la production d'appellations parallèles qui ne semblent pas très

---

<sup>37</sup> Il existait traditionnellement d'autres segments possibles de la « tribu » (terme volontairement neutre pour ne pas rentrer dans les détails), des juifs notamment. Ces groupes, comme le montrent très bien les travaux d'ethnographie de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle étaient fortement spécialisés (forgerons, bouchers, musiciens pour les noirs, bijoutiers pour les juifs), et structurellement endogamiques.

<sup>38</sup> Cet auteur remarque d'ailleurs que l'appellatif antique peut être attesté dans des régions où *amazigh* n'est plus employé de nos jours.

anciennes : *tachelhit* pour les régions peuplées de *Chleuhs* (appellation la plus courante), *tarifit* pour les régions berbères du Rif central et oriental.

Si l'on ajoute les autres appellations possibles (cf. *kabyle*, *chaoui/chaouïa* etc.) on comprend bien alors que c'est la fragmentation dans les dénominations de la langue qui est la norme à travers les dialectes berbères. Une fragmentation que seule l'appellation Berbère était parvenue à dépasser et fédérer pour l'instant. Et l'on comprend ainsi que l'amphibologie des mots en question n'est sans doute pas le meilleur tremplin pour l'unification typologique et anthropologique du monde berbère.

Ce qui paraît incontestablement plus grave, c'est qu'en voulant bien faire (ici au fond libérer le monde berbère de tous les regards extérieurs déformateurs), on prend le risque d'affaiblir la puissance unitaire, diachronique et polémique d'un ensemble anthropologique attesté comme l'un des plus visibles de la méditerranée occidentale, de longue date. Il faut alors développer un argument de la netteté et de la visibilité. *Berbère*, *berbère* présentent l'avantage d'une visibilité exceptionnelle dans le monde méditerranéen. Ainsi que plus haut souligné, on a oublié les Ligures, les Etrusques et bien d'autres, pourtant contemporains des anciens Berbères (Libyens). Ces peuples disparus n'ont plus qu'une place dans les dictionnaires et les livres d'histoire. En transformant les Berbères en Amazighs ou Imazighen, on prend donc le risque de les couper *de facto* de ce caractère historique exceptionnel en Méditerranée.

Pointe aussi, notamment, la voie d'une récupération politique contemporaine et comme l'observe Salem Chaker, à la fin de l'article précité :

Au demeurant, les spécialistes maghrébins initiateurs de ce néologisme devraient peut-être s'interroger sur la signification idéologico-politique profonde de sa récupération par les États algérien et marocain... Sans doute les Imazighen et le tamazight sont-ils moins subversifs que les Berbères et la langue berbère<sup>39</sup> (133).

Puisque la Méditerranée n'est qu'un « lac », comme l'écrit G. T., il faut aussi regarder de l'autre côté du lac. Ce qui se passe en ce moment pour le berbère ne manque pas de rappeler ce qui s'est passé pour plus d'une langue « régionale » de France ou d'Europe, sauf que pour le berbère tout est encore possible, en raison même de son taux de conservation. Réfléchissant pour ma part régulièrement sur les langues du sud de la France (langue d'oc notamment), j'observerai que les mouvements de centralisation normative et terminologique observés à propos de ces domaines débouchent à peu près constamment sur des échecs, même si le fond du problème reste la dynamique sociolinguistique du français. A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle le

---

<sup>39</sup> Cette analyse est développée par Ferhat Mehenni (2004).



Félibrige, appelant une zone particulière au secours de la langue d'oc « totale »<sup>40</sup> (la Provence et le provençal), a finalement provoqué le rejet du processus, notamment par certaines élites de l'ouest du domaine d'oc. La théorie occitane qui s'en est suivie n'a pas fait mieux. Tout laisse à penser qu'en durcissant et en intellectualisant les discours (en commençant par la mise en exergue d'un « occitan » largement théorique et en faible rapport avec les terrains) elle semble au contraire avoir fragilisé, inférieurisé, les langues du terrain et donc précipité indirectement leur disparition (ce qui se constate malheureusement à peu près partout)<sup>41</sup>.

Dans ces deux cas l'argument de l'unité de la langue et de son appellation (notamment) n'a cessé de provoquer des tiraillements, des conflits et, en fin de compte a desservi la langue qu'on voulait protéger ou restaurer.

\*

Ce qui veut dire qu'il vaut peut-être mieux quelque part « positiver » autour d'une appellation héritée de l'histoire profonde, non dénuée de défauts certes mais au fond légitimée et décanée, plutôt que d'essayer d'en introduire une nouvelle, dont on ne peut prévoir a priori tous les effets éventuellement positifs, mais surtout négatifs.

## ❑ Le territoire berbère

Revenons à présent sur plusieurs pages (et à des moments divers dans le livre) que Germaine Tillion consacre à des réflexions centrées sur le territoire. En nous présentant les fonctionnements de ce qu'elle appelle parfois de « petites républiques », véritables noyaux farouchement campés sur leurs mécanismes sociaux propres, G. T. nous fait mettre assurément le doigt sur les fondements même de l'identité berbère. Tout cela est au fond bien plus important que la question des noms donnés à la langue ou au peuple. Un peuple bien structuré et soudé, qui parle sa langue, même s'il ne la nomme pas et ne la régleme pas, est assurément un peuple mieux armé pour la survie qu'un peuple entamé dans ses rouages ethno-sociologiques, ne parlant que partiellement sa langue mais sachant donner des noms précis à cette langue et la mettre en scène.

De cela, G. T. donne différents exemples, mais l'un des plus remarquables est, au cours du livre, la démonstration qu'elle fait à plusieurs reprises de la faculté des paysans sédentaires de l'Aurès à préserver leur système de gestion et d'héritage de la terre. C'est comme elle l'écrit, toujours avec humour, une de ces choses sur lesquelles on sait qu'il ne faut pas transiger, quels que soient les pouvoirs, les droits, les administrations surimposés.

## ■ La taxinomie et les noms du territoire

<sup>40</sup> Et en dépit de la personnalité littéraire exceptionnelle de Frédéric Mistral.

<sup>41</sup> Voir Manzano (2004).

On touche donc à la question du territoire. On va voir qu'aux différentes étapes du raisonnement que permet l'approche ethnographique de G. T., c'est toujours la communauté berbère qui définit elle-même ses principes d'organisation. Il est alors à nouveau remarquable que l'ordre berbère entre constamment en conflit avec d'autres principes de définition du territoire. Il serait plus juste d'ailleurs d'évoquer une discrétion de principe entre l'ordre interne (berbère) et l'ordre externe (arabe, français) et que des disparités terminologiques sont observables du fait que ces deux ordres ne cadrent pas nécessairement. Dans les faits, tous les pouvoirs politiques du Maghreb ont dû composer avec l'ordre berbère. Tout cela est au fond très normal : les Berbères sont systématiquement marginalisés car toute tentative de les faire entrer dans l'ordre externe ou central (celui de l'*Orbis Romanus*, celui de l'État, du g. c. *makhzen*<sup>42</sup>) est à peu près vouée à l'échec ; mais cette marginalisation les arrange aussi car elle équivaut à l'assurance de la reproduction autochtone du territoire et des relations sociales.

La *ferqa* par exemple, unité primordiale et récurrente selon G. T. Le propos radical d'un informateur de G. T. dit de manière impressionnante à peu près tout ce qu'il faut savoir sur la densité de l'unité :

« Chaque fraction habite séparément », me dit Mohand ou Çaddoq, « et si on voit un homme qui n'a pas de raison d'être là on lui tire dessus. Surtout la nuit »... (241).

Le point qu'il faut donc ici évoquer avant d'entrer dans quelques détails est le fait que, très logiquement, du fait de l'histoire même du Maghreb, des taxinomies et terminologies du territoire et de l'autorité entrent constamment en conflit ; et le miracle est au fond que le territoire berbère réussit à traverser ce treillis en perdant le moins possible des ingrédients originels.

A plusieurs reprises, G. T. nous fait bien enregistrer ce type de problème, par exemple :

A la suite de ces mécomptes, l'étiquette étrange de « commune-mixte » fut appliquée à l'immense province ; quant aux treize futures communes indigènes, jamais nées, jamais indépendantes, jamais libres, elles devinrent des *douars* et furent autocratiquement gérées par des *caïds*.

---

<sup>42</sup> Mot arabe. Le mot désigne initialement un entrepôt, il est donc typique de l'espace urbain qu'ont rapidement contrôlé les Arabes. Un espace ordonné par les règles du commerce et de l'urbanité, qui se différencie donc très tôt de l'univers paysan et sédentaire d'une partie des Berbères. Par un processus d'extension le mot en est donc venu à désigner les zones contrôlés par l'État, les gouvernements centraux, rejetant les Berbères sédentaires dans leurs montagnes, à travers un contrôle souvent théorique. C'est le même mot arabe qui par l'intermédiaire de l'italien (*magazzino*) est à l'origine du français *magasin* (voir également esp. *almacén*).

A l'intérieur de ces douars existaient antérieurement d'autres unités que les français nommaient tribus, mais auxquelles les personnes dites indigènes donnaient le nom de *'arch*, terme arabe qui signifie « le peuple ».

Cet *'arch* se divisait en fractions dites *ferqa* en arabe. Chaque *'arch* et certaines « fractions » dissidentes adhéraient à des sortes de ligues que les gens de langue française, de langue arabe et de langue berbère appelaient *çoff* (23-24).

On voit ici que le divorce est à peu près total entre le découpage français et l'organisation berbère. Le cadre de la *commune*, si évident pour un Français, est résolument inapplicable dans les campagnes de la colonie française : ou trop petit ou trop grand, jamais à la bonne taille<sup>43</sup>.

D'où une deuxième idée des pouvoirs coloniaux, en Algérie comme au Maroc : se servir du cadrage arabe pour classer le monde berbère. L'un des termes les plus courants est alors celui de *douar*<sup>44</sup>, présumé pouvoir remplacer *commune*<sup>45</sup>. Mais le *douar* désigne le plus généralement un ensemble de maisons ou de tentes. C'est-à-dire, en définitive, qu'un « douar » concret, visible, peut aussi bien se situer au niveau d'une articulation de type *'arch* autant que *ferqa* (ci-après). Et c'est à partir de cette source chronique de méprise que l'on peut évaluer les difficultés des administrateurs français, voire des militaires. Jacques Berque (1955) également, à propos de fractions diverses et de « vocables reliques d'habitats antérieurs » écrit :

Comment ne pas être troublé de la disparate qui accole, sous l'actuelle étiquette de « douar » ces appellations dénivelées de tribus, de peuples et même de la race hilalienne<sup>46</sup> dans son ensemble (434) ?

Cette disjonction se révèle encore mieux quand on passe aux autorités administratives. A plusieurs reprises, G. T. revient à cette idée qu'il n'est pas évident de trouver les dépositaires de l'autorité. Ici par exemple :

Le douar était divisé en « fractions » qui correspondaient souvent aux véritables *ferqa* aurésiennes. Dans chaque fraction, un personnage appelé *ouaqqaf*<sup>47</sup> avait

---

<sup>43</sup> Il y a pourtant des points communs. Sans procéder directement à la confusion des découpages français et berbères, Jacques Berque (1955), par exemple, propose un chapitre intitulé « La commune ».

<sup>44</sup> Ainsi que le remarque G. T., certains Berbères ont pu emprunter le mot arabe (mais pas forcément avec la même signification). C'est la source de *adhouar* (plur. *idhouaren*) en kabyle.

<sup>45</sup> On comprend aussi que dans une perspective coloniale (de ce point de vue l'Algérie « était » alors la France), il fallait, autant que possible, rapprocher les circonscriptions de la colonie de celles de la métropole. Enorme difficulté qui conduisit donc à une forme d'impasse, on le voit ici.

<sup>46</sup> Descendants de la tribu arabe des Beni Hilal (ou Hilāl) introduite au Maghreb au XI<sup>e</sup> siècle.

<sup>47</sup> Dans une note, G. T. précise que *ouaqqaf* est « un mot arabe signifiant celui qui maintient, qui entretient ».

la charge de transmettre les ordres du caïd et d'obtenir que la *ferqa* veille bien<sup>48</sup> en tenir compte. Ce personnage ne touchait aucun traitement et n'avait aucune autorité. Dans la *ferqa* il y avait toutefois des hommes qui se faisaient obéir, mais à l'époque où j'ai connu l'Aurès, aucun d'entre eux n'a été *ouaqqaf*. Les choses marchaient à peu près parce que le *ouaqqaf* apparent était souvent un frère cadet ou un neveu de l'homme qu'on écoutait (34-35).

On touche là à une réalité dont seul l'expérience des campagnes maghrébines peut donner une idée correcte. Où sont les chefs ? Où sont les responsables ? A qui appartiennent les terres ? Série de questions invariablement posées depuis des centaines d'années, mais qui sont bien des questions d'étrangers, des questions saugrenues, que ces étrangers parlent latin, français ou arabe. Il y a ici, comme dans d'autres régions méditerranéennes, des réseaux visibles et des réseaux invisibles, mais cela dépend toujours du regard et du point à partir duquel est porté le regard.

On reviendra plus loin sur les problèmes relatifs à l'arabisation. Mais dans la série énoncée plus haut on peut déjà remarquer le poids de l'arabe pour trois unités essentielles : le *'arch*, la *ferqa*, le *çoff*. G. T. revient plusieurs fois sur les deux premiers, véritables fondements anthropologiques de l'Aurès. On les retrouve plus bas.

Quelques mots donc du *çoff*, qui a beaucoup occupé l'ethnographie du Maghreb, mais plutôt au Maroc et en Kabylie<sup>49</sup>. C'est un terme et un fonctionnement difficile à expliquer, et c'est pourquoi on peut partir de cette définition claire dans un ouvrage récent (Méhenni, 2004) :

Le second écueil à éviter est celui des *çofs* ou clans. Une bonne partie des villages kabyles est organisée sur le modèle binaire de la division en *çof* du haut et *çof* du bas. Ce serait là l'origine de la démocratie kabyle. Chaque villageois appartient, dès sa naissance, au *çof* de son père. Le clan est subdivisé en *iderma* (*adrum* au singulier) qui représentent les familles élargies coalisées dans le *çof*. Ainsi chaque individu est défendu en cas de besoin par le porte-parole de son *adrum* au sein de l'assemblée du village, *tajmaât*, d'où les femmes sont exclues. Chaque *çof* est solidaire de ceux du même nom des autres villages kabyles à l'image des sections d'un parti politique à travers des localités différentes (48-49).

On n'adoptera pas forcément telle quelle l'équivalence *çof* = *clan*, surtout si l'on donne bien au *clan* sa valeur ethnologique de groupe de descendants d'un même ancêtre. En revanche, la dernière comparaison de l'extrait est particulièrement

<sup>48</sup> C'est moi qui souligne.

<sup>49</sup> *Çoff*, singulier arabe, a pour pluriel *çouaff*. Pour une fois la langue française a « naturalisé » un mot arabe au singulier (note de G. T., page 24).

intéressante, car elle permet de comprendre que l'organisation en *çofs* est effectivement d'un autre ordre que l'organisation proprement nucléaire (ici *adrum*), une forme d'instance supérieure, d'instance d'appel donc, comme si, dans la perspective d'une résistance identitaire longue (c'est bien ce que nous avons souligné plus haut), les sociétés Berbères avaient engendré et peaufiné une série d'écrans successifs, de clefs de styles différents limitant structurellement les pénétrations administratives, militaires et culturelles étrangères, parce que l'ensemble constitue une trame quasi impénétrable.

Autant l'auteur précédent est clair, dans une perspective politico-pédagogique<sup>50</sup>, autant Jacques Berque (1955) rend davantage une impression ambiante qui traverse à peu près toute la littérature ethnographique du monde berbère, celle de l'impénétrabilité, l'inintelligibilité, fondée sur des mécanismes que ne reconnaît pas le regard exogène, car il les interprète comme incompréhensibles. Il évoque les *leff-s*, autre appellation de ce genre de structures, utilisée dans le Sud marocain.

Les *leffs* illustrent donc ce que Jacques Berque appelle les « formations larges », pour les situer par rapport aux « formations étroites ». Ils traduisent des systèmes d'alliances binaires qui résolvent « en dualismes équilibrés, se répondant par larges zones, la structure berbère du Maghreb » (Berque, 1955 : 424). Avant G. T. et J. B., beaucoup se sont intéressés aux réseaux à mailles larges de ce type. On a pu comparer les liaisons de ce genre entre groupes berbères à des sections territoriales alternées, et comme la géographie des montagnes maghrébines n'est pas très simple, on en arrive à cette métaphore de « l'échiquier » (Devaux, 1859) où les cols, les vallées, les communications pèsent, à une impression de « chassé-croisé » difficile à interpréter. C'est cette image que reprend Germaine Tillion pour définir (efficacement) les *çoffs* :

Le système parallèle aurait pu prendre pour devise « les ennemis de nos ennemis sont nos amis », car, suivant ce précepte, les habitants des montagnes maghrébines avaient mis au point un mécanisme d'alliances qui permettaient à chaque petit *arch* autonome de placer ses deux ou trois voisins immédiats (et ennemis) entre deux agresseurs menaçants. L'ensemble s'ajustait à peu près comme les cases noires et blanches du jeu de dames : tous les carrés noirs solidaires entre eux et adversaires fondamentaux des carrés blancs (30).

---

<sup>50</sup> Si F. M. évoque un « écueil », c'est parce que le projet d'autonomie de la Kabylie qu'il aborde vise à prévenir un certain nombre de facteurs de fragmentation dans le but « que la politique retourne à ses thèmes universels pour construire une société de solidarité, de respect des individus et des collectivités ». C'est donc là un point de vue politique et non ethnologique.

Logiquement, les autorités de la colonie française ont encouragé les cartographes à intervenir sur le sujet, ce qui a donné durant la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle des cartes « significative(s) » (Jacques Berque, 425 : note 1).

Le nom de Robert Montagne est particulièrement associé aux recherches sur les *leffs* du Maroc et plus globalement sur les sociétés Berbères de l'Atlas (Montagne, 1927, 1930, 1941). Différents travaux ont complété ces approches. Je retiendrai ici les remarques de J. B. qui écrit notamment :

Mais force est bien de constater qu'au seul stade qui soit observable, les ambitions rivales des individus et des familles s'affrontent à l'intérieur des cantons<sup>51</sup>, en dispositifs mesquins, mais souvent aussi durables, et qui peuvent réagir sur la configuration d'ensemble. Les deux qualifications existent donc mais ne sont ni toujours claires ni toujours impératives. Surtout il ne règne entre elles ni pondération ni régularité. Tout un contexte d'initiative personnelle et collective les modifie. On sent que bien des facteurs viennent ici troubler ce que nous supposons procéder d'un rythme à deux temps. Et, chose plus grave, ce sont des facteurs de niveau différent : si les uns paraissent traduire de vieux antagonismes collectifs, et donc orienter l'explication vers l'hypothèse d'un équilibre organique, d'autres procèdent évidemment de la fantaisie, de l'événement, de la machination ou du hasard. Tout cela joue en des sens divers et donne l'impression d'une extrême contingence (428).

Cet extrait donne bien idée d'un sous-système qui intervient « par dessus », et qui peut fluctuer historiquement. Mais c'est tout de même un élément hautement définitoire de l'organisation berbère même si, comme le souligne J. B. il se retrouve ailleurs, par exemple en Arabie ou au Kurdistan.

Chez les Berbères de l'Atlas, le terme arabe de *leff*<sup>52</sup> semble anciennement attesté. J. B. observe qu'il coexiste avec le berbère *amqqun* qui désigne plutôt une « alliance guerrière, soit coalition durable, soit combinaison épisodique en vue d'une expédition »<sup>53</sup>. Il ajoute d'ailleurs « Les relations plus générales de groupe à groupe sont plutôt rendues par la qualification d'*aitma* « frères »<sup>54</sup>.

On voit donc se dessiner, au delà des références fondamentales des groupes berbères (leurs terroirs, leurs « fractions ») un champ très mobile et souple d'alliances et de solidarités, tantôt basées sur des contrats relativement ponctuels, tantôt sur des consanguinités réelles ou présumées, des ancêtres communs, des pactes oubliés et réactivés etc. etc.

<sup>51</sup> Noter encore que le mot n'a pas ici sa signification administrative française.

<sup>52</sup> On traduit assez souvent *leff* (*çoff*) par « ligue », en conformité avec l'étymologie. Comme exemple de ces ligues ou « partis », J. B. cite chez les Seksawa les *Ighertan* et les opposés *Imsifern*, certaines sections ayant tellement flotté de l'une à l'autre qu'elles « ont égaré leur appartenance ».

<sup>53</sup> Racine *qq.n* « lier » (Berque, 1955 : 425).

<sup>54</sup> Rappelons que les différentes citations de Berque concernent le *chleuh* (ou *tachelhit*, voir plus haut).

Avec une telle souplesse, la mécanique « originelle » ou eu-berbère des *leffs* et *çoffs* ne pouvait que rencontrer (et donc se remettre en question, se réorganiser) d'autres principes d'alliance exogènes. C'est ce qu'évoque encore Jacques Berque :

Mais elle peut aussi ressusciter sous des espèces neuves. La vieille dialectique deviendrait alors celle des propagandes électorales, et tendrait à n'être plus que celle d'une « droite » et d'une « gauche » à l'européenne<sup>55</sup>.

Dans ces mouvements, il y a plus qu'une évolution qui détruit ou restitue, modifie ou restaure. Il y a leur possibilité même. Elle traduit une fluidité des termes, une aptitude à la suppléance, une aisance et presque une allégresse dans l'échange des formes territoriales et morales, qui paraissent caractéristiques de l'Afrique du Nord (432-433).

#### ■ Degrés d'organisation du monde berbère sédentaire

Quand on déploie les différentes instances de l'organisation sociale et paysagère des Berbères, au-delà de la subdivision entre « formations étroites » et « formations larges », proposée par Jacques Berque, se dessine un peu partout à travers le Maghreb berbère<sup>56</sup> un système à trois niveaux ou degrés. Nous les reprendrons maintenant en repartant du troisième.

● Le troisième degré, on vient de le comprendre à l'instant, serait en somme le plus extérieur. Ceci explique qu'il soit aussi structurellement le plus mobile et en même temps le plus perméable aux influences extérieures. Diachroniquement (on n'insiste pas assez sur ce point) c'est quelque part l'interface la plus exposée au changement social, culturel et politique, car en allant chercher des voisins par définition lointains on s'expose inévitablement à l'intrusion de facteurs de modification. Ainsi s'expliquent probablement dans les grandes lignes les mutations constatées au cours du XX<sup>e</sup> siècle (Maroc, Kabylie). Illustre également cette caractéristique d'ouverture l'aptitude (déjà signalée) de ces mécanismes transversaux à rechausser les bottes des idéologies « européennes » amenées par la colonisation (type droite/gauche, opposition qui n'a pas grand chose à voir originellement avec les sociétés berbères ou arabes). De la même manière, on peut aussi penser que plusieurs éléments d'arabisation culturelle et linguistique ont dû passer par là. Mais comme je l'ai déjà souligné, du point de vue berbère, c'est sans doute le prix à payer pour laisser à peu près intacts les degrés suivants. On voit bien tout de même que cette « ouverture » potentielle par les alliances est potentiellement dangereuse. Jacques Berque toujours :

---

<sup>55</sup> J. B. s'appuie ici sur des études de 1935 (Menaut), de 1940 (Despois) et 1951 (Laurette) qui analysent comportements électoraux et groupes de pressions dans les deux Kabylie(s) et en Tunisie.

<sup>56</sup> Et, comme le remarque J. B., également dans les groupes arabisés.

La tribu devient ligue. La parentèle initiation. Corrélativement l'individu s'évade. Le doublement du taux procédural, qui marque dans l'Atlas le passage du droit interne au droit externe, fait place à d'autres rapports, tels que le *leff*. Mais on est entré dans le domaine de l'incertitude et du jeu. Les conjonctions les plus mouvantes reflètent l'événement, la tendance, les volontés individuelles ou collectives<sup>57</sup>.

● Le deuxième degré est celui de la cohérence taxinomique et de la classification identitaire, celui où l'individu a beaucoup moins de chances de « s'évader ». Autant les choses peuvent flotter au degré précédent, autant il faut savoir (et l'on dit savoir exactement) à quel cercle exact on appartient. C'est par là qu'on s'inscrit probablement dans l'Histoire générale des lieux et que l'on fonde sa légitimité, son propre droit d'être ici et maintenant, hier et demain. L'appartenance à ces cercles vraiment autochtones s'affirme, mais elle se prouve aussi et peut se discuter indéfiniment. Comme le souligne avec adresse G. T. :

Pour reconstituer une très longue, très compliquée et probablement assez authentique généalogie masculine, il suffisait de poser ce genre de questions : « Si tous les *Aït Brahim* ou *Si Mohand* disparaissaient, qui prendrait leurs terres ? »

-Et après ceux-ci ?

-Et après ceux-là ?

Jusqu'à ce qu'on parvienne au bout de la science des « Grands-Vieux », et elle allait loin (244).

Dans ces cercles d'appartenance on trouve généralement la *taqbilt* (Atlas marocain, Kabylie), même si ce nom ne correspond pas exactement à la même chose chez les uns et les autres. On y ajoutera le '*arch*, dont nous entretient Germaine Tillion. Le point commun de ces instances est qu'elles sont en somme à peu près les seules références collectives stables que se donnent les Berbères entre d'une part le très (trop) large (degré précédent) et le très étroit (point suivant), qui à lui seul ne pourrait probablement pas assurer la solidité physique du socle, notamment en périodes de tension ou de guerre. Comme le souligne Jacques Berque (414), la *taqbilt* est au fond l'instance de fédération des *ikhs*, qui limite les tendances tyranniques des unités de base, notamment à travers « le primat de l'ordre public sur la défense familiale : honneur, vendetta, composition ou talion ». De la *taqbilt* il dit aussi qu'elle est « l'unité politique », tandis que le *ikhs* serait « l'unité sociale » (32).

Structurellement, *taqbilt* et '*arch* se caractérisent par une potentialité d'ouverture conditionnelle. On peut accueillir des éléments nouveaux s'ils se coulent

---

<sup>57</sup> Ajoutons aussi que la réduction physique concrète du monde berbère, la discontinuité croissante, tendent structurellement à fragiliser ce niveau.



dans les modèles généraux (d'abord agraires), mais on fait alors entrer du « sang » nouveau et, pour finir, les ensembles de ce genre n'ont pas l'unité du degré suivant. C'est pourquoi la recherche d'unité est un mécanisme cohérent à ce niveau, activité si l'on peut dire « éponymique » présumée donner par l'étiologie de la fondation la cohérence qui ne s'observe pas franchement au présent<sup>58</sup>. Outre les éléments donnés en note, J. B. nous fait remarquer que « la *jemâa*<sup>59</sup> commence ici, pourrait-on dire, là où il n'y a plus parenté naturelle [...] » (418).

C'est l'ensemble de ces observations qui a permis d'évoquer des formes d'États embryonnaires<sup>60</sup> chez les Berbères. D'où le succès du terme de « république » dans la littérature ethno-historique francophone du monde berbère. Ainsi, G. T., à propos du 'arch :

Ne pouvant traduire 'arch par commune, puisque le terme était réservé à l'immense province aurésienne, j'ai utilisé pour cela, et faute de mieux, tantôt le mot « peuple », tantôt celui de « pays » (en pensant au *pagus* gaulois) et parfois le mot « république » (232).

● Le premier degré serait enfin celui des éléments nucléaires. Famille, groupe de familles en liaison agnatique. En quelque sorte la quintessence des 'ait ammi de Germaine Tillion (ci-après) en prise directe sur des terroirs qu'ils exploitent et se transmettent. C'est par là qu'il s'agit de noyaux presque étanches, en tout cas très protégés et bases quasi-indestructibles du système général. Là-dessus, les pages de Jacques Berque, qui raisonne sur les champs, les parcelles, les quartiers, sont essentielles, il faut toujours y revenir. Et l'on entrevoit un peu mieux comment les *ikhs* berbères s'accrochent à ces sections du paysage et des terroirs<sup>61</sup> :

Mais le quartier n'est pas seulement un sujet [...] En lui se conjuguent les forces sociales et les conditions naturelles. Il est à la jonction du groupe et des sols. En lui un faisceau de noms de famille se compose pour s'encadrer dans un toponyme fondé sur un nom de paysage et un concours d'éléments agrologiques. Ainsi, la *Twuttyan* des *Aït Mh'and* embrasse les parcelles

---

<sup>58</sup> On ne développera pas ce point, mais il est évident dans ce raisonnement que les traits « ethniques » ou « ethnographiques » classiques retenus par les observateurs (coutumes, vêtements, pratiques culinaires etc.) sont maximisés et s'inscrivent donc dans la même logique d'entretien de l'unité. Même la religion traduit ce besoin structurel et Berque souligne l'existence « sans doute de mosquées de *taqbilt* » (415), alors qu'il n'y a pas de mosquées de *ikhs* (berb. *timezguida* « mosquée ») ; et l'existence de « saints » de *taqbilt*.

<sup>59</sup> Toujours un mot d'origine arabe, parfois berbérisé en g. c. *ta(d)jmâat* ou *ta(d)jmait*, (en Kabylie notamment, cf. l'extrait de Ferhat Mehenni) mais souvent utilisé tel quel. G. T. présente la *jemaâ* comme « une sorte de sénat... l'ensemble des chefs de famille, des *Grands-Vieux* » (239).

<sup>60</sup> Qui de fait ne sont « embryonnaires » que d'un point de vue strictement européen.

<sup>61</sup> Pour Berque, le terroir est un cran de regroupement des quartiers.

revenant à six *ikhs*,<sup>62</sup> en même temps qu'elle constitue une unité culturelle et un précis motif visuel (413)<sup>63</sup>.

Outre le *ikhs* marocain, on placera dans ce degré la *takharubt* de Kabylie<sup>64</sup>, également sollicitée par J. B. et G. T. Et la *ferqa*, composante du '*arch*.

#### ■ Quelques noms du territoire

G. T. donne des territoires physiques et mentaux, des descriptions directes ou symboliques très réussies, des descriptions qui mettent en avant à chaque fois la densité et le principe mécanique de tels noyaux. Pour le '*arch*, par exemple :

Identifié au dehors par un nom propre qu'il s'est lui-même attribué, maître d'un territoire où naissent ses enfants, où il enterre ses morts, dont les ressources ont permis sa survie, le petit '*arch* que j'ai connu s'appliquait à faire régner l'ordre chez lui : son ordre. Il y parvenait (238).

Ou bien :

On a vu que semblable à une orange, le rugueux petit '*arch* s'enferme dans une peau épaisse et que, comme le fruit, il se partage intérieurement en loges séparées par de fines cloisons. Chacune de ces « loges » correspond à une *ferqa* (c'est-à-dire à une « fraction »). En 1934, chaque loge gardait avaricieusement, pour soi seul, tout son jus -je veux dire pas seulement ses terres, mais aussi ses enfants, tous ses enfants, et les filles plus encore que les garçons. Dans le vocabulaire ethnologique, cette avarice s'appelle être endogame, et elle mettait explicitement son orgueil à ne pas marier ses filles au dehors. Elle le disait et elle le faisait. J'ai pu constater que les premiers mariages -ceux qu'on calculait en famille, ceux qui donnaient lieu à une fête- unissaient presque invariablement non seulement des membres de la même *ferqa* mais des cousins très proches. Pour ces mariages-là, les intéressés n'étaient pas consultés (244).

---

<sup>62</sup> C'est là un des rares formants authentiquement berbère, et « parlant », puisque *ikhs* désigne l'os. Important dans l'ethnographie des Berbères marocains, J. B. dit qu'il est une « synthèse de réalité parentale, religieuse et juridique » (415).

<sup>63</sup> Ce phénomène se retrouve chez la plupart des Méditerranéens sédentaires, notamment quand les territoires n'ont pas été « remembrés » en profondeur. Dans la microtoponymie des Corbières euméditerranéennes par exemple, on teste régulièrement cette aptitude (notamment chez les « Anciens », ou « Grands-vieux » de G. T.) à relier automatiquement un pan du terroir, le toponyme qui va avec (d'une part), et les noms de famille(s) qui les exploitent. C'est même une ressource constante du discours sur les toponymes, puisque l'informateur qui « ne sait pas » peut toujours renvoyer à ceux qui sont présumés connaître mieux, c'est à dire ceux qui exploitent.

<sup>64</sup> Forme berbérisée, apparaissant régulièrement en français sous les formes *karouba* ou *kharouba*, présumées être tirées de l'arabe. L'étymologie n'est pas sûre puisqu'on évoque la caroube (ar. g. c. *kharroub*) mais aussi un « tour de participation » (G. T., 242).

On touche bien là, si l'on ose dire, le « territoire endogamique », ce que G. T. appelle (d'après ses informateurs) les *Aït 'Ammi* (= descendance de mes oncles paternels<sup>65</sup>, et donc mariage entre cousins paternels). Ou encore, pour permettre de comprendre les règles de l'héritage (contraires aux exigences de l'Islam) chez les sédentaires berbères :

Chez des paysans (qui ne possèdent qu'un toit et des terres), la loi coranique démembrer la *ferqa*, brise la fratrie des *ait-'ammi*, chaque fois qu'une fille épouse un non-parent et revendique sa part de terres<sup>66</sup>.

Dans une *ferqa*, la solidarité est de règle, mais des canaux préférentiels peuvent se distinguer, comme le souligne cet informateur de G. T., en liaison avec ce qui vient d'être écrit. On y voit aussi très clairement comment le nom collectif cimente cette unité :

Voici quelques phrases que j'ai textuellement notées : « Oui nous nous appelons *Aid-Daoud*, parce que nous descendons de Daoud...Oui notre nom c'est *Ais-si-'Ali ou Moussa*, parce que notre grand-père se nommait 'Ali ou Moussa...On aime autant le frère de sa mère que celui du père mais l'oncle paternel a un rang supérieur parce que lui, il est forcément de la *ferqa* et on doit le venger...Celui qui est de ma *ferqa* il est mon frère, il se jette pour moi, et je me jette pour lui... ». Paroles que j'ai cent fois entendues.

On a vu que ce tuf primitif de la société berbère de l'Aurès, on ne l'appelait que *ferqa* (mot arabe). On ne disposait d'aucun terme berbère pour traduire *ferqa* (242-243)<sup>67</sup>.

Ou encore, montrant le lien entre étiologie et octroi des noms, mais soulignant du même coup les limites « territoriales » de la mythologie onomastique :

[.] Ils affirmaient sans broncher que la *ferqa* était bien une famille, que son nom correspondait à celui du véritable ancêtre commun<sup>68</sup> dont ils descendaient tous. De mâle en mâle, cela va de soi.

Était-ce vrai ? Nullement. Et les vénérables barbus qui administraient souverainement leur *ferqa* le savaient parfaitement, mais ils faisaient « comme

---

<sup>65</sup> Où le deuxième terme est d'origine arabe. En revanche, on trouve moins facilement trace de *Aït Khali* (= descendance de mes oncles maternels), et donc de mariages entre cousins maternels.

<sup>66</sup> Grâce à ces textes et d'autres qui suivent, on comprend du même coup pourquoi la polygamie, permise par le Coran (et qui en théorie force à sortir du réseau des proches, simple question de disponibilité) n'a jamais eu un franc succès chez les Berbères sédentaires et par voie de conséquences dans l'ensemble du Maghreb.

<sup>67</sup> *Daoud, Moussa*, deux anthroponymes du Livre transmis par l'arabe (fr. *David, Moïse*).

<sup>68</sup> Voir l'extrait précédent.

si », dans toutes les circonstances. Sauf une : l'héritage. Les Chaouias étaient des paysans et ils ne badinaient pas quand il s'agissait de partager la terre. Des locutions permettaient alors de préciser la nature et le degré des parentés. En particulier, l'expression *aït-'ammi* (fils de mes oncles paternels) qui s'emploie pour désigner n'importe quel groupe de *vrais parents* (c'est à dire parents du côté réellement masculin) afin de les distinguer des groupes où l'on est « comme des parents », mais pas tout à fait des parents... (243)

G. T. s'interroge aussi sur les origines possibles de ce type de structure, par exemple ici :

A l'origine du *'arch* devons-nous imaginer un territoire vide où se rencontrent quelques familles ? Ou quelques familles qui se groupent et s'en vont ensuite à la recherche d'un espace vacant ?

Dans l'Aurès en tout cas, le temps aidant, terre et gens avaient fait corps à l'intérieur d'une identité reconnue au-dedans et au-dehors des frontières. Cela signifiait non seulement un nom, mais aussi un honneur commun, c'est-à-dire pour chacun un aplomb moral.

A la naissance de ces identités fortes et stables, on est tenté d'imaginer un accord entre égaux, des familles d'importance comparable s'associant pour survivre, ou, entre hommes adultes, une sorte de « contrat social » à la Jean-Jacques Rousseau (240).

On vient de comprendre que le mariage « fléché » a notamment pour fonction de maintenir au mieux la cohérence du territoire et de la société qui l'entretient. Il présente toutefois quelques inconvénients, le partenaire choisi par le groupe ne correspondant pas forcément au rêve personnel des promis. G. T. remarque à ce propos que l'émigration a pu régler quelques uns de ces problèmes :

Le « cousin-quasi-frère » qu'on avait marié sans le consulter avec la fille d'un oncle avait du moins la ressource de s'en aller au loin –par exemple, en France (et j'ai connu plusieurs cas d'émigration qui n'eurent pas d'autre motivation). Au bout d'un certain temps accordé à la réflexion, le cousin pouvait répudier correctement sa cousine.

Celle-ci (désolée ou ravie de sa liberté) revenait chez son père et pouvait ensuite se choisir elle-même un mari. Ces remariages avaient quand même lieu, du moins majoritairement, dans le cadre de la *ferqa*, pour l'excellente raison que filles et femmes ne connaissaient aucun mâle étranger à celle-ci<sup>69</sup> (245).

---

<sup>69</sup> Où l'on voit bien que c'est la *ferqa* qui l'emporte en définitive.

Analyse très intéressante à plusieurs égards. L'émigration berbère, certainement fondée sur des paramètres économiques<sup>70</sup>, a pu, on le voit, favoriser différentes solutions personnelles et l'on comprend très bien pourquoi. Mais en même temps le phénomène montre (quelle que soit son ampleur réelle) que l'exposition des noyaux berbères à de nouveaux attraits économiques et culturels (notamment portés par et depuis la colonisation) leur fait courir des dangers culturels et sociolinguistiques certains, puisque c'est au territoire de base que l'on tend à porter atteinte ce faisant<sup>71</sup>. En même temps, sous nos yeux et sur la rive nord de la Méditerranée, les problèmes évoqués ici par G. T. se sont retrouvés transplantés sur le sol français. On reconnaîtra sans difficulté la question du statut de la femme maghrébine immigrée, des mariages « forcés » et de différentes autres focalisations violentes que notre société met en vedette depuis quelques années.

#### ■ Reproduction et extension de la communauté

Comme le constate Jacques Berque de son côté : « de fait, la plupart des tribus agrègent des éléments venus de tous les horizons » (Berque, 1955, cité par G. T. 232). C'est définir là encore un thème récurrent en matière d'ethnographie berbère : l'aptitude maintes fois observée des différents groupes à intégrer de nouveaux éléments, d'origine anthropologique diverse.

Mais dans ce cas, les modalités même d'agrégation de ces éléments nouveaux sont intéressantes et révélatrices à la fois de la densité du tissu initial et des rouages fonctionnels de l'intégration. De cela G. T. donne différents exemples, qui montrent que ce qui peut paraître contradictoire (admettre des étrangers dans une unité où l'on ne pioche en principe que dans les proches) est en réalité un mécanisme fonctionnel parfaitement net et approprié.

Si le maître doit se résoudre<sup>72</sup> à prendre un berger célibataire, il conviendra alors dans ce cas de le marier à une femme de la famille. Le berger gardera son patronyme, mais pourra habiter à proximité de son patron et beau-frère, il ne sera pas héritier<sup>73</sup>, mais il appartiendra à la *ferqa*, il ne deviendra pas « vrai parent », mais « presque parent » (241).

Ou encore (196) :

---

<sup>70</sup> La surcharge humaine de certaines régions, le morcellement des terres etc.

<sup>71</sup> La traduction littéraire de ces thèmes est fréquente. Mouloud Feraoun et Mouloud Mammeri notamment ont souvent abordé ce thème général de l'émigration à propos de la Kabylie et des Kabyles.

<sup>72</sup> Car en effet, normalement, on trouve ce qu'il faut dans le groupe de base.

<sup>73</sup> Remarque capitale, et de la plus grande cohérence.

Il arrive aussi et c'est un cas fréquent, qu'une famille –où les hommes sont trop vieux et les enfants trop jeunes- ait besoin, temporairement<sup>74</sup>, de main d'œuvre. (Dans l'Atlas marocain, aujourd'hui comme autrefois on admet qu'une femme veuve vive dans la maison de ses fils mineurs ; un commis est alors engagé pour labourer, et, il convient qu'elle l'épouse par décence. Il vit donc chez sa femme, et, si elle se lasse de lui, c'est elle qui le renvoie.)

On relèvera à ce sujet la qualification intéressante rapportée plusieurs fois par G. T., celle des « arrivés nus ». Elle l'utilise notamment (195) à propos d'un clan-fraction, les *Ah Khallaf*, dont les ancêtres fondateurs seraient ainsi trois jeunes hommes uniquement armés de leur force de travail et de leur robustesse, mais forcément d'un autre lignage et pauvres. Le cas suivant, rapporté page 195, est encore plus significatif, et l'on voit comment l'argument anthroponymique peut être utilisé de manière originale<sup>75</sup> :

Il existe aussi d'autres façons de recevoir l'étranger et l'on m'a raconté en Petite Kabylie que, un peu avant la Seconde Guerre mondiale, une famille riche en terres se trouva réduite, après des deuils, à quelques hommes âgés. L'un d'eux, un jour, entendit nommer dans un marché un inconnu qui portait son nom. Il s'informa et apprit que l'inconnu était riche en fils, mais pauvre en terres et en bétail. Accompagné de ses cadets, le Vieux de la famille alla égorger un taureau devant la demeure des homonymes, afin d'obtenir d'eux qu'ils viennent partager terres et biens.

#### ■ Structures nucléaires

Au centre du territoire berbère se trouve le noyau des noyaux. Le domicile, siège de l'intimité, zone sacrée que l'on doit défendre par tous les moyens, matérialisation du degré le plus étroit que nous avons vu passer plus haut. Dans le domaine d'étude de G. T., on l'appelle la *horma*.

Entrer dans une maison, sans raison, c'est attenter à la *horma* du toit, à l'honneur du toit. Dans le meilleur des cas, l'offenseur doit payer une amende : 20 douros (cent francs) en 1934. En outre il devra offrir un repas à la famille

---

<sup>74</sup> L'adverbe est important : on admet l'étranger à titre provisoire (même si ensuite le provisoire est amené à se pérenniser sous une forme ou une autre) comme au fond on a toujours pactisé, de gré ou de force, temporisé, avec les envahisseurs. Nouvelle trace d'une tournure d'esprit qui traduit cette puissance du socle berbère.

<sup>75</sup> Ou si l'on veut : « vous avez le nom sans les biens, nous n'avons plus la force de travail et de survie, nous pouvons trouver un compromis pour durer les uns et les autres ». Une fois encore, mais de manière cette fois surprenante (homonymie anthroponymique), la lignée (théorique) l'emporte sur les individus.

offensée et aux « Grands-Vieux »<sup>76</sup> de la *jemaâ*. Cette amende n'avait pas de nom spécial, on l'appelait seulement *diya* (*lakhdijet*). C'était une petite *diya*, puisque le sang n'avait pas coulé (241).

Un épisode particulier permet de revenir sur la réaction en chaîne que peut déclencher une atteinte à la *horma*. Cet épisode montre aussi comment l'ordre interne berbère peut entrer en collision avec l'ordre externe (colonial), et ce que l'on peut faire pour débloquer la situation.

Depuis des temps immémoriaux, deux familles du voisinage entretenaient soigneusement les plus mauvaises relations. L'une des deux marqua un point en venant nuitamment saccager les melons de la famille adverse. Celle-ci voulut faire mieux encore, et les dévastateurs de melon eurent leurs ruches brûlées – ce qui, outre le dommage, est un affront, une atteinte à la *horma* (qui ne protège pas les melons mais les ruches)<sup>77</sup>. Pour laver la *horma* la pratique courante conseillait l'assassinat... (130)

Ce n'est pourtant pas la solution choisie. Comme souvent, l'organisation coloniale française permet un autre chemin. Comme vengeance, les derniers offensés choisissent donc de dénoncer aux autorités une femme du bord adverse qui se serait fait avorter. Mais devant la levée de boucliers locale (la *djemaâ*, notamment, condamne) les dénonciateurs sont alors condamnés (amende et repas rituel).

Le problème est qu'entre temps la dénonciation est allée jusqu'au bout sur le terrain du droit français (indépendant cette fois du droit coutumier berbère), les gendarmes arrivent un jour pour emmener l'intéressée, mariée et mère « d'un chapelet d'enfants » :

Fait sans précédent, une femme, et de plus une femme mariée, allait être emmenée par des hommes étrangers. La honte<sup>78</sup> qui en résultait atteignait un tel diapason que je ne trouve pas de mot dans notre langue pour l'exprimer : elle inondait les proches et tous les apparentés jusqu'aux plus lointains degrés, elle rejaillissait sur la *mechta*, la *ferqa*, le *çoff*, le *douar* et le '*arch*. Tout cela me faisait, naturellement, beaucoup de peine.

---

<sup>76</sup> G. T. explique qu'elle traduit ainsi les mots berbères g. c. *amghar* (plur. *imgharen*) et *amouqgran* (plur. *imouqgranen*), appellations/titres accordés aux anciens, respectables ou puissants.

<sup>77</sup> *Horma* se rattache à nouveau (comme l'explique G. T.) à une racine arabe *hrm* (avec pharyngale sourde, et *r* emphatique) valable pour les zones les plus intimes de l'organisation sociale (cf. *harem*, G. T.). En arabe (puis en berbère) est *haram* tout ce qui traduit impiété, (nourritures impies, G. T.), offenses à la pudeur, interdits etc.

<sup>78</sup> Honneur, honte, place publique, voici donc bien des ingrédients méditerranéens et maghrébins.

A la grande joie de tous, gendarmes compris, G. T. trouve une solution. Ce qu'a fait la femme relève de la magie, et la loi française ne punit pas la magie.

Les scènes qui suivirent sont douces au cœur de l'ethnologue qui débute. La famille, la *ferqa*, la *mechta*, le *douar*, le *çoff*, le *'arch* retrouvaient leur honneur, et une marmaille, que je ne suis pas parvenue à dénombrer, récupérait sa mère, tout cela dans un concert d'actions de grâce. Du coup, on ne m'a plus appelée que *tamghart* (la vieille), ce qui, en ce lieu-là, en ce temps-là, représentait le plus haut degré de la considération.

### □ Le territoire et les noms propres

On aura pu constater dans les pages précédentes que les terminologies du territoire, les étymologies, comme l'ethnonymie sont très régulièrement tirées de l'arabe ou au moins très appuyées sur cette langue.

À plusieurs reprises, G. T. remarque que des mots essentiels (correspondants à des concepts centraux dans l'organisation du territoire) sont d'origine arabe. Elle remarque également que des toponymes, correspondant à des lieux centraux (par exemple une crête visible de loin) sont linguistiquement arabes, ou arabisés, mais pas berbères.

Elle prend notamment l'exemple de *l'Ahmar Khaddou*, une « haute ligne de rocs » qui signifie en arabe « la joue rose ». Et comme ce n'est pas le seul cas d'arabisation d'un repère important, elle évoque l'étonnement du spécialiste de la langue berbère, André Basset (1948), qui « s'étonne de la présence de termes arabes dans la toponymie de l'Aurès ». Et elle ajoute :

Il me semble au contraire que, lorsque les très grands accidents géographiques reçoivent un nom générique, il sera donné plutôt par des lointains voisins que par des proches occupants (96).

L'explication est très intéressante, mais elle gagne peut-être à être replacée dans un raisonnement d'ensemble.

Comment ne pas remarquer en effet que des zones entières sont réservées au berbère (microtoponymie, microtopographie), fort peu marquées par l'arabe ?

A partir de données à peu près contemporaines, Emile Laoust (1940) évoquait l'existence d'un fond banal dans l'Atlas marocain :

Le fond toponymique paraît constitué par des expressions de valeur topographique essentiellement descriptives, empruntées au langage courant. Des rivières, des lacs, des sources, des plaines se sont appelés simplement du



noms commun de la « rivière », du « lac », de la « source », de la « plaine » (150)<sup>79</sup>.

De ces types topographiques ou microtoponymiques G. T. donne elle-même différents exemples : le puits<sup>80</sup> (*anou*), le grenier à céréales (*agelzim*, pluriel *igelzam*), la montagne (*adghar*), l'ubac ou versant nord (*malou*), l'adret ou versant sud (*isoumar*) mais aussi les mesures comme la corde (*asghoun*). On remettrait ainsi à plat à peu près tous les segments jalonnant l'espace fonctionnel de la ruralité berbère<sup>81</sup>.

L'un des intérêts de l'approche ethnographique de G. T. se trouve bien sûr dans le fait qu'elle corrèle le nom et la pratique, nous renseignant ainsi sur des pans du monde berbère qui en plus d'un point du Maghreb ont disparu aujourd'hui. Par exemple, pour *agelzim* (plur. *igelzam*) :

En 1934, l'*agelzim* des Ah Melkem avait deux gardiens, un pour la partie ancienne (comportant quarante cases privées) et un autre, cousin du précédent, pour la partie neuve. Par porte et par an, chacun d'eux recevait un *aqqaroui* de blé et cinq ou six *iqqarouay* d'orge, mais, si quelque chose était volé, ils devaient le rendre, « à moins que la grosse muraille n'ait été percée par le voleur ». Leur salaire annuel était ainsi d'environ sept charges d'orge et une charge de blé (97).

De tels réseaux fonctionnels, généralement, sont peu touchés par l'arabisation et ne doivent pas l'être, structurellement du moins. Quand cela se produit, c'est la sortie de l'ethnie berbère qui se dessine.

Pourtant, l'arabe n'est jamais très éloigné, et G. T. mentionne à nouveau cette intrusion à propos d'une fraction de douar qui « portait le nom officiel de Ouled-Abderrahmane-Kebach, soit (en berbère) : *Ah'Abderrahman*. Elle écrit alors :

Le prénom musulman Abderrahmane sert de patronyme à d'innombrables groupuscules (musulmans) de toutes dimensions, et pour cette raison l'administration française de l'époque avait ajouté au nom usuel du petit peuple celui du principal lieu-dit de son territoire, Kebach, qui (en arabe) signifie « bélier ». . . . Donc ces gens avaient des toponymes arabes. N'étaient-ils pas alors un peu moins berbères que leurs voisins du Nord ? Et un peu moins

---

<sup>79</sup> Il citait alors un certain nombre de types communs sollicités par la toponymie du Haut-Atlas : *tamda* « la mare », *talmest* « le trou d'eau », *asif* « rivière », *asaka* « le gué », *aghalou* « la source », *taurirt* « la colline », *tizi* « col » etc.

<sup>80</sup> Ou d'ailleurs le trou d'eau naturel.

<sup>81</sup> On verra ceci se confirmer en allant directement à Jacques Berque, dont différents tableaux montrent, notamment dans son chapitre fondamental « Quelques analyses de terroirs » (177 à 217) à quel point la toponymie berbère des *ikhs* est très peu touchée par l'arabisation.

authentiques par conséquent ? (Du moins selon mes idées ridicules de l'époque.) En revanche, on ne pouvait les joindre que par des sentiers de chamois. Et ceci, à mes yeux, compensait en partie cela (101).

Remarquons qu'on est en présence d'un modèle récurrent d'arabisation où *Ah* (ou *Aït*) est traduit *Ouled* (ar. g. c. = fils de), un modèle courant en Algérie et au Maroc, signalé et en partie stigmatisé par Rabah Kahlouche (1999)<sup>82</sup>. En réalité, il s'agit plutôt de plusieurs étapes ou étages de l'arabisation. La restitution « théorique » est à peu près la suivante : 1) Aït + X<sup>83</sup> > 2) nom personnel musulman substitué à X berbère (individuel<sup>84</sup>) > 3) Aït + nom arabo-musulman (collectif<sup>85</sup>) > 4) Ouled<sup>86</sup> + Abderrahmane.

Si dans le cas d'espèce le pourquoi de *Kebach* nous échappe forcément (à défaut d'enquêtes appropriées, *in situ*, ou de discours étiologiques<sup>87</sup>), une piste de l'arabisation apparaît pourtant clairement dans le même exemple. C'est évidemment l'infiltration ancienne et constante par le biais de la religion, ici relayée par les noms personnels ou les noms de groupe.

L'anthroponymie est en effet le vecteur d'une arabisation en quelque sorte identitaire, puisqu'elle touche l'identité même de la personne. Le mouvement de mise sous tutelle de Dieu par les noms de personnes dépasse bien entendu très largement le Maghreb. Ainsi, pendant des générations les catholiques ont été baptisés Jean, Pierre ou Jacques avec différentes correspondances dans la famille romane. Au Maghreb c'est évidemment Mohammed<sup>88</sup>, véritable anthroponyme-racine, et la riche série des Abd + X, qui traduisent tous la soumission à Dieu<sup>89</sup>.

---

<sup>82</sup> L'arabisation des ethnonymes berbères peut être assez poussée à travers le Maghreb. Au Maroc par exemple, où les ethnonymes sont restés nettement berbères dans l'Atlas ou le Sous (ces deux régions véritables réservoirs de langue et de culture berbères), les groupes berbères du Rif ont vu leurs dénominations arabisées semble-t-il de longue date (une partie des groupes pouvant rester berbères jusqu'à très récemment du moins). Tel est le cas des *Beni Iznacen* ou encore des *Beni Ouriaghel*.

<sup>83</sup> En théorie on peut (doit) effectivement partir d'une composition eu-berbère où X peut être déjà un anthroponyme (berbère) ou encore un formant d'origine diverse, type *Aït N'dir* (Maroc = fils du « poitrail », ou contrefort du Moyen-Atlas).

<sup>84</sup> C'est l'ancêtre éponyme : un certain Abderrahmane.

<sup>85</sup> Il devient ainsi l'ethnonyme.

<sup>86</sup> Pure traduction arabe du berbère. On arrive donc au bout du compte à une arabisation totale de l'ethnonyme, vue généralement comme une pré-arabisation du groupe berbère. Ce qui s'est vérifié plus d'une fois et alerte bien souvent les élites berbères, peut-être à tort comme on le voit ici.

<sup>87</sup> Pourquoi pas encore une traduction ? Emile Laoust (1940) signale par exemple (p. 154) une fraction *Idau Zimmer* « les fils du mouton ». L'hypothèse serait alors qu'à partir d'un noyau en partie arabisé (pour les raisons qu'on vient d'indiquer) le processus pourrait se poursuivre et affecter la marge de l'unité, donc ici un type lexical qui en principe n'aurait pas de raison particulière d'être arabisé.

<sup>88</sup> < ar. *Muhammad*). Et ses variantes berbères, comme *Mohand*, apparaissant plusieurs fois chez G. T.

<sup>89</sup> A l'exemple de ar. *Abdullah*, *Abdellah* « Serviteur de Dieu ». *Abdul-Karim* « Serviteur du Noble », *Abdul-Latif* « Serviteur du Doux » etc. (tous très productifs au Maghreb sous des formes généralement plus dialectales), et ici-même : *Abdul-Rahmân* « Serviteur du Miséricordieux ».

On voit bien qu'il y a là une vraie déferlante onomastique arabo-islamique dont on trouverait des centaines, des milliers d'exemples à travers le Maghreb. Par suite, c'est l'ensemble du système anthroponymique qui a été touché en profondeur, et différentes pages de Germaine Tillion nous montrent fort bien qu'il est difficile ensuite d'en sortir. Ces noms se redonnent indéfiniment, et des rituels précis d'attribution du nom peuvent être observés, comme celui de donner au fils aîné (position capitale par rapport au terroir et au non fractionnement de l'héritage) le nom du grand-père. D'où ce passage de G. T. :

Le nom d'un homme se compose donc de deux prénoms : un prénom choisi pour lui à la naissance, suivi d'un autre prénom qui est pour lui, en principe, celui de son père. L'ensemble des deux prénoms constitue une identité, un marquage suffisant dans une société où chacun connaît chacun. En principe, l'identité du grand-père paternel est attribuée au fils aîné du fils aîné, à moins que le grand-père ne soit encore vivant, ou qu'un fils de cadet, né avant son cousin, n'ait déjà usurpé le symbole. Cela arrive rarement, car, tout comme les patriarches de l'Ancien Testament, les Chaouïas ne mariaient leurs cadets qu'après l'aîné – du moins il y a cinquante ans. En conséquence, lorsqu'on rencontrait à Kebach un aîné-fils d'aîné ne se prénommant pas *Mohand*, mais *'Addallah ou Mohand*, on en pouvait déduire qu'il était né après la mort de son grand-père, et que ce grand-père avait été probablement un cadet<sup>90</sup>.

Dans cet ordre d'idée de l'arabisation de l'onomastique, Emile Laoust (1942) faisait également cette observation :

L'arabisation n'a touché la toponymie que dans une proportion assez faible : 7,31 % des lieux dits de l'*Adrar n Deren*<sup>91</sup>. Parmi ces noms, ce sont les ethniques, créés selon la conception et la terminologie orientale, qui prévalent : *ayt bu S'aid* (ou g. c. Aït Bou Saïd) [...] <sup>92</sup>

En raisonnant ainsi, on en arrive à distinguer la surface, l'épiderme, de l'identité berbère, qui a reçu très lentement, mécaniquement et légitimement, des apports de l'arabe par le biais de l'islam d'une part, mais aussi comme le souligne Kahlouche (1998) et plusieurs autres, qui a fait l'objet d'arabisations forcées plus récentes, depuis la décolonisation de l'Algérie notamment. Notons d'ailleurs que c'est assez récemment qu'a commencé la levée des interdits et qu'il a été difficile, notamment durant les premières décennies de la décolonisation, d'affirmer une identité berbère par les noms personnels. Cela devient aujourd'hui un peu plus aisé et reviennent alors ou sont popularisés des *Anzar* (divinité de la pluie), *Azerwal* (aux

<sup>90</sup> C'est compliqué, relire plusieurs fois.

<sup>91</sup> Nom berbère du Haut Atlas.

<sup>92</sup> Suivent différents autres exemples (155).

yeux bleus), *Izem* (lion) etc. pour les garçons ; ou pour les filles *Tafsut* (printemps), *Tala* (fontaine), *Taqnart* (poupée) etc. Sans compter évidemment les prénoms à forte charge identitaire eu-berbère, type *Mas(s)inisa*, *Yougourtha* (= Jugurtha), *Kahina* (et bien d'autres, moins connus), tous personnages emblématiques de la résistance berbère ou de la berbérarité pré-arabe<sup>93</sup>. Que cette zone interstitielle de l'anthroponymie personnelle se transforme en lieu de tension et de récupération paraît parfaitement cohérent aujourd'hui, au moment où le berbère tente de récupérer activement positions et fonctions dans le paysage linguistique du Maghreb, ou de l'Afrique du Nord si l'on préfère.

\*

Un autre secteur est évidemment sous l'emprise de l'arabe, mais pas exactement pour les mêmes raisons, nous l'avons plusieurs fois remarqué. C'est celui des « tranches » territoriales et sociétales (et des terminologies) auxquelles nous renvoyons G. T. et l'ensemble de l'ethnographie berbère.

Par exemple le mot *ferqa*, tout à fait fondamental comme on l'a vu dans la description de G. T., est tiré de la racine arabe *fr̄aq* « séparer, disjoindre », *f̄arqa* « fraction de tribu ». Le cas n'est pas isolé, dans la même région de l'Aurès et plus généralement en Algérie, *'arch* venant aussi de l'arabe, mais aussi *mechta* « village de tentes », *douar*, *karouba* (> *takharubi*)<sup>94</sup> et même *çoff* (ainsi que *leff*), si importants pour les Berbères dans leur ensemble (voir plus haut pour ces termes). Assez curieusement cette pression va jusqu'à toucher la cellule nucléaire, ainsi qu'on l'a noté plus haut (*horma*).

N'oublions pas enfin (sorte de parallélisme « naturel » avec *ferqa*) que c'est encore l'arabe [qbīla], pluriel [qbājal] « tribu » qui est à l'origine du type berbère *taqbilt* et, bien entendu de l'ethnonyme actuel fr. g. c. Kabyle, où l'on comprend mieux que les Kabyles représentent justement ces « tribus » montagnardes rebelles aux pouvoirs centraux<sup>95</sup>.

Cette fois, de proche en proche, on s'aperçoit que ce sont au fond les verrous, les repères langagiers qui paraissent attaqués, remplacés, portés linguistiquement par l'arabe, bien que et à condition que l'ensemble (c'est-à-dire ce à quoi réfère le nom) reste structurellement, anthropologiquement berbère. C'est donc bien une forme d'arabisation de la terminologie territoriale qui est en cause, à rapprocher évidemment de l'arabisation des ethnonymes. Une arabisation qui touche à peu près les trois degrés plus haut définis, mais ceci nous donne aussi la clef de l'affaire : cette arabisation qui ne laisse pas d'intriguer au départ n'altère en fait que la superficie, la face visible du signe. Ce serait à nouveau ce qu'il faut céder pour que les structures anthropologiques basales ne soient pas affectées.

<sup>93</sup> Ces types anthroponymiques sont à présent recensés par différents sites Internet berbères. Voir par exemple [www.tamurth.net](http://www.tamurth.net) (*tamurth* signifie « terre, pays »), ou [www.mondeberbere.com](http://www.mondeberbere.com).

<sup>94</sup> Voir plus haut.

<sup>95</sup> Noter aussi que le terme est passé en castillan et en Espagne, où l'on parlait par exemple (à l'époque du Protectorat notamment), de *las kabilas del Rif*.

Mais l'explication profonde est vraisemblablement plus complexe. N'oublions pas ce fameux prestige de l'arabe qu'évoque plus haut avec raison G. T., notamment fondé sur le fait que l'arabe est une langue du droit écrit (alors que le berbère est resté langue du droit oral). On doit aussi à nouveau se référer à cette technique de l'adoption de l'étranger qui sous-tend une partie de l'approche ici développée : en adoptant l'élément externe (ne serait-ce que le nom), je retourne aussi ce nom vers celui qui me l'a fourni et entreprend de m'investir. Le cas de l'ethnonyme *Kabyle* paraît une illustration éclatante de cette potentialité.

Cette affaire est au fond le verre à moitié vide ou le verre à moitié plein. Soit on considère, un peu comme G. T. dans sa jeunesse (« n'étaient-ils pas alors un peu moins berbères ? »<sup>96</sup>), que c'est une forme de recul de la berbérité. Soit on considère que cette arabisation reste de fait superficielle, épidermique, et l'on retrouve alors le fil conducteur de cette réflexion : l'arabisation est peut-être ce qu'il faut concéder pour survivre dans sa différence, tout comme il avait fallu plusieurs siècles en amont accepter les effets de la latinisation.

\*

Si j'ai beaucoup insisté sur la structuration territoriale concrète, matrimoniale et symbolique, c'est parce que les systèmes onomastiques constituent en aval la traduction en langue de mécanismes anthropologiques, économiques et sociaux de l'amont. Si l'on comprend dans les grandes lignes comment fonctionne un territoire et comment il se reproduit, on a quelques chances ensuite de rendre intelligible un ensemble de données qui, à première vue, peuvent frapper par leur caractère très désordonné.

De l'ordre du disparate (et du « géo-politiquement » compréhensible en même temps) relève l'arabisation des sociétés berbères, et c'est pourquoi apparaissent ici quelques jalons pour une réflexion ultérieure plus poussée. C'est là en effet une question qui a beaucoup intrigué les observateurs, ethnographes, ethnolinguistes, historiens ; et nous aurons compris qu'il faut replacer cette problématique dans l'ensemble de la constitution anthropologique du Maghreb. Naturellement, on tend toujours à traiter ce genre de dossier en ayant en tête des *a priori* que l'on ne prend pas vraiment le temps de discuter. Il est alors probable que les chercheurs (d'où qu'ils viennent) reportent constamment sur le monde berbère des critères mentaux qui sont toujours, plus ou moins directement, ceux de leur propre univers culturel ; reproduisant ainsi un modèle très ancien d'observation et de classification des peuples originels d'Afrique du Nord à partir de « l'extérieur »<sup>97</sup>.

Par ailleurs il n'est guère étonnant que l'on rencontre tôt ou tard dans ce genre de parcours ce que j'appellerais volontiers le mythe de l'authenticité ethnique. Exactement ce que la Germaine Tillion de 2000 fait remarquer à la Germaine Tillion des années 30. Où sont les vrais Berbères ? Question curieuse qui revient à supposer

<sup>96</sup> Remarque qui laisse à penser qu'elle ne le croit plus.

<sup>97</sup> Par là, ils rejoignent la perception externe continue du monde berbère telle que je l'ai soulignée dans la première partie.

qu'il existe une échelle où Berbère = 100% de langue berbère et d'institutions berbères. Mais où pourrait-on trouver un peuple aussi pur ?

### □ Conclusion : qui sont les Berbères ?

A cette question, j'ai voulu donner quelques éléments de réponse, fondant principalement mon raisonnement sur l'attachement au territoire, si typique de tous les paysans du monde, mais que l'on retrouve avec une force il est vrai tout à fait exceptionnelle chez les Berbères. Un attachement, une véritable soudure, qui font qu'on ne lâche que le strict nécessaire à tout moment, et cela dure depuis bien longtemps.

J'achèverai cette réflexion, ce parcours berbère, en redonnant la parole aux intéressés, comme le fait G. T. à plusieurs reprises. C'est une manière aussi de rappeler que la linguistique, la sociolinguistique, comme l'ethnographie, ne sont jamais que des fragments universitaires d'une anthropologie ou science de l'homme qui ne peut se construire sans le discours des peuples sur eux-mêmes.

G. T. nous a montré précédemment les « Grands-Vieux » discourant, certains diraient ratiocinant, sur l'antiquité des apparentements et du droit sur la terre. Tout un pan de la mémoire et des fonctionnements est constamment lié aux origines. Sur cet axe on peut voir aussi à quel point pèse la question du livre sacré et de l'Islam, bref de cette enveloppe culturelle et culturelle dont G. T. nous dit plus haut qu'elle fournissait à « tous les paysans algériens que j'ai connus » la possibilité de se réclamer « en priorité absolue, de la qualité de musulmans ». Mais on voit clairement en même temps le décalage identitaire qui est constamment introduit dans ces étologies de la création et de la nuit des temps, comme si l'on voulait retrouver, manipuler et mettre en scène la « berbérité » à chaque pas, dans chaque récit transmis.

\*

Evoquant la fondation du peuple de l'Aurès, un informateur évoque Bouch, ancêtre des Chaouïas :

« Avant Bouch, il y avait les hommes qui vont tout nus, les *çofaj*<sup>98</sup> [...] Bouch est venu, il vient du Sud. La seule chose qui lui manque, il fait pas la prière. Bouch, c'est un *Beni Barbar* [...]. Après Bouch les Arabes sont venus, ils disent à Bouch : tu es musulman ou tu es mort. Alors il avait peur, peur...Et il dit « J'accepte ». Et les Arabes disent de nous que nous ne sommes pas de vrais musulmans mais des accepteurs » (70).

On reconnaît ici la succession historique « normale ». Des Berbères qui sont d'ici, quelque part héritiers directs des hommes préhistoriques. Des Berbères qui

---

<sup>98</sup> Tiré du fr. *sauvages*.

selon ce magnifique néologisme, sont au fond des « accepteurs », idée tout à fait fondée historiquement et mécaniquement. Depuis le début ces gens-là ont accepté quand il a été vraiment impossible de faire autrement.

Mais l'histoire culturelle, symbolique peut coexister avec l'histoire historique, et visiblement la compléter, la nourrir en dépit des contradictions, des atteintes à la rationalité.

Alors, par un anachronisme apparent, les Arabes deviennent l'origine, fondant ainsi un discours de la foi ordinaire, si vive et présente dans les propos du peuple maghrébin et pour qui l'Islam (= les Arabes, originellement) s'impose comme l'alpha et l'oméga.

Mais en même temps, il y a, très finement, la déviance berbère. On s'est marié avec les sœurs, ce qui est interdit par la loi de Dieu, mais en se mariant avec les sœurs on a fait ce qu'il fallait pour rester Berbères, endogames, dans le *'arch*, la *ferqa* etc. Être Berbère c'est aussi, symboliquement, manger des fruits défendus, désobéir à la loi, s'exposer à la punition.

Quelle symbolique et pour finir quelle admirable anthropologie babélique des territoires de l'ancien monde :

« Avant, il y avait d'abord Sidna Adam et Amna Hawa qui étaient des Arabes. Et après il en est venu qui se sont trompés, qui se sont mariés avec leurs sœurs, qui ont mangé les choses défendues, et ça a fait les Berbères. C'est comme chez vous, avant il y avait seulement la France et puis il est venu un parti qui n'a pas obéi. Dieu l'a puni et ça a fait les Tchecoslovaques, les Italiens, les Espagnols et les autres... » (72).

## ❑ Références bibliographiques des principaux documents utilisés

Akin, Salah (2000), *La dénomination des personnes, des populations, des langues et des territoires*. Collectif, dirigé par Salah Akin. Rouen, Collection Dyalang, 287 pages.

Berque, Jacques (1955/1978), *Structures sociales du Haut-Atlas*, suivi de *Retour aux Seksawa* (avec Paul Pascon). Presses universitaires de France. 513 pages. [Références du texte à l'édition de 1978].

Brondino, Michele (1990). *Le Grand Maghreb, mythe et réalités*. Tunis, Alif.

Camps, Gabriel (1983), « Comment la Berbérie est devenue le Maghreb arabe » *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°35, Aix-en-Provence, pp. 7-24.

Devaux, C. (1859), *Les Kébaïles du Djerjéra*. Marseille.

Chaker, Salem (1995), « Amaziɣ , "le/un Berbère" ». pp. 125-133, dans *Linguistique berbère, études de syntaxe et de diachronie*. Paris-Louvain, Peeters<sup>99</sup>. 273 pages.

Hanoteau, L.-J. & Letourneux, A. (1873). *La Kabylie et les coutumes kabyles*. Paris, Imprimerie Nationale, 3 volumes.

Kahlouche, Rabah (2000), « La dénomination/renomination : un lieu de conflit identitaire ». Dans Akin (2000).

Lacoste-Dujardin, Camille (2005), *Dictionnaire de la culture berbère de Kabylie*. La découverte & Berbère Télévision.

Lanly, André (1962), *Le français d'Afrique du Nord*. Paris, Bordas.

Laoust, Emile (1940), *Contribution à une étude de la toponymie du Haut Atlas*. Revue des Etudes Islamiques, 14<sup>100</sup>.

Laplantine, François (1974), *Les cinquante mots-clés de l'anthropologie*. Toulouse, Privat.

Manzano, Francis (1996), « Sur les mécanismes du paysage sociolinguistique et identitaire d'Afrique du Nord ». Revue *Langage et Société*, Paris, n°75, mars 1996, 38 pages.

Manzano, Francis (1999), *Langues du Maghreb et du sud méditerranéen*. Cahiers de sociolinguistique n°4 (collectif), dirigé par F. Manzano. 170 pages, 1er semestre 1999.

Manzano, Francis (1999-b), « Eléments d'archéologie du paysage sociolinguistique d'Afrique du Nord : quelques considérations sur les contours proto-romans avant arabisation (Tunisie, Algérie orientale) ». Cahiers de Sociolinguistique n°4, 1999, 13 pages. [Avec différentes contributions relatives au berbère, dont Salem Chaker et Rabah Kahlouche].

Manzano, Francis (2004), « Situation and uses of Occitan in Languedoc ». Dans *The Sociolinguistics of Southern 'Occitan' France, revisited. The International Journal of the Sociology of Language*, n° 169 (dir. Ph. Blanchet & H. Schiffman). Prof. Joshua Fishman, General Editor. 2004. 22 pages.

-Manzano, Francis (2005), « Le Maghreb, laboratoire de la francophonie ? ». In A.-O. Alami & C. Valat (dir.), *La francophonie arabe : pour une approche de la littérature arabe francophone*. Revue *Horizons maghrébins*, n°52/2005. Presses Universitaires du Mirail. 14 pages.

Mehenni, Ferhat (2004), *Algérie : la question kabyle*. Michalon, 188 pages.

Montagne, Robert (1927), « L'Aghbar et les hautes vallées du Grand Atlas ». Revue *Hespéris*.

---

<sup>99</sup> Ce paragraphe reprend un article de *l'Encyclopédie berbère* IV, 1987.

<sup>100</sup> Les citations renvoient à cette publication de revue. L'ouvrage a fait en outre l'objet d'une publication chez P. Geuthner en 1942.



Montagne, Robert (1930), *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe Chleuh)*. Paris, Alcan).

Montagne, Robert (1941), « Les leffs berbères au début du XVIII<sup>e</sup> siècle ». *Revue Hespéris*.

Naffati, Habiba & Queffélec, Ambroise (2004), *Le français en Tunisie*. *Revue Le français en Afrique*, n° 18, 453 pages.

Tillion, Germaine (2000), *Il était une fois l'ethnographie*. Editions du Seuil, 292 pages.