

Études de littérature coloniale et postcoloniale

N° 2, mars 2022

Avant-propos

Découvrir

Regards français sur l'Islam (Alain Ruscio dir.)

Redécouvrir

Si Kaddour et les *sabirs* (Saïd Sayagh)

La *Qaçida* dans « Reine Iza amoureuse » (de François Bonjean)

Témoignage (de Michel Bonjean)

Deux trajectoires de vie (Abdelmalik Atamena)

Études

Le Bijou *amazigh* (Touria Uakkas)

Le Récit féminin (Laila Benhessou)

La *Zaouïa corsaire* de Salé (Gérard Chalaye)

Création

Fables (Saïd Etachfini)

Editions

Comité de rédaction

Jamila AYAOU (Université d'El Jadida-Maroc)
 Mamadou HADY BA (Laboratoire CERCLA, Université de Saint-Louis-Sénégal)
 Gérard CHALAYE (Laboratoire TCL, Université d'El Jadida-Maroc)
 Abdelaziz EL MAHI (Université d'El Jadida-Maroc)
 Abdelhak JABER (Directeur du Laboratoire TCL, Université d'El Jadida-Maroc)
 Soumaya MAATOUK (Université d'El Jadida-Maroc)
 Michel Naumann (Université de Cergy-Pontoise)
 Abdelaaziz SEHLI (Ecrivain, professeur, Azrou-Maroc)
 Driss TAHI (Journaliste, écrivain, El Jadida-Maroc)
 Mohamed ZAHIRI (Université d'El Jadida-Maroc)

Comité scientifique

Jean-Bernard Evoung-Fouda (Université de Yaoundé-Cameroun)
 Kathleen GYSSELS (Université d'Anvers-Belgique)
 Ralph HEYNDELS (Université de Miami-USA)
 Abdellah JARHNINE (Université d'Oujda-Maroc)
 Vladimir KAPOR (Université de Manchester-UK)
 Abdellatif MAKAN (Université de Béni Mellal-Maroc)
 Julien KILANGA MUSINDE (Université d'Angers-France)
 Khalil MOUSSAFIR (Université de Settat-Maroc)
 Najib REDOUANE (California Sate University, Long Beach-USA)
 Alain RUSCIO (Historien, Paris-France)
 Saïd SAYAGH (Historien, écrivain, calligraphe, Montpellier-France)

Prière d'envoyer les livres, articles, comptes rendus
 ou toutes informations à
 gerard.chalaye22@gmail.com
 ou abdelhakjaber@gmail.com

Laboratoire **TCL**
 Université Chouab Doukhali
 El Jadida
 Maroc

La revue sur le net :
communiqué prochainement

Avant-propos

Dans ce numéro 2 de nos *Etudes de littérature coloniale et postcoloniale*,

Denise Brahimi présente les *Regards français sur l'islam* dirigés par **Alain Ruscio**, un recueil d'une quinzaine d'articles, chacun d'entre eux étant une étude substantielle d'une bonne vingtaine de pages. Les contributeurs sont nombreux, cependant un bon tiers du livre a été co-écrit par Alain Ruscio et Roland Laffitte, ce qui indique que le domaine de recherche est principalement historique (*infra*).

Saïd Sayagh commente les *Sabirs* de **Kaddour Ben Nitram** ayant fait l'objet d'une thèse récente dirigée par **Guy Dugas**, et sur laquelle nous reviendrons dans notre numéro 3. Ces *sabirs* sont des chefs-d'œuvre d'humour. En effet, *on ne peut se retenir, on rit à gorge déployée, on s'esclaffe, on tape sur le dos de son voisin en le fixant pour s'assurer qu'il comprend, comme nous, ce qu'il entend et qu'il est sous l'emprise du même besoin de rire aux éclats* (*infra*).

L'étude de la *qaçida* dans *Reine izà amoureuse* est l'occasion d'un passionnant témoignage familial sur **François Bonjean** par **Michel Bonjean**, le petit-fils de l'écrivain. **Gérard Chalaye** démontre *que loin d'y jouer uniquement un rôle décoratif à vocation exotique, les innombrables qaçidas qui parsèment Reine Izà amoureuse (comme aussi les Confidences d'une fille de la nuit) en sont l'élément moteur. Elles ne rythment plus seulement l'action, mais en sont en avant* (*infra*).

En cette année commémorative de l'indépendance algérienne, **Abdelmalik Atamena** analyse les deux trajectoires de vie de **Germaine Tillion et Fanny Colonna**, *l'histoire de deux femmes, celle de Germaine Tillion et de Fanny Colonna, qui ont refusé de choisir ni les sentiers battus, faciles d'accès, ni les camps refuges, ni encore une science de domination ou de rejet* (*infra*).

Touria Uakkas se penche sur le bijou *amazigh* en tant qu'objet artisanal. Il est question de modalités sémiotiques en rapport et avec l'objet et avec le sujet comme le savoir-faire, le devoir-être, le croire, l'être et le paraître d'un peuple (*infra*).

Laïla Benhessou effectue un récit féminin en faveur d'un bouleversement de la société marocaine, en précisant que *depuis toujours, l'homme maintient son pouvoir absolu en installant des normes qui pérennisent sa virilité et instituent sa supériorité sur la femme. Conçue comme étant un être faible, celle-ci est considérée comme un objet ornemental dans le mode de production masculine* (*infra*).

Gérard Chalaye narre l'étrange histoire de *La zaouïa corsaire de Salé* en précisant qu'il n'y eut pas de République corsaire de Salé au sens propre ! Mais il y eut une "Zaouïa corsaire soufie" *slaouia*, même si le terme d'oligarchie maraboutique serait peut-être plus approprié (*infra*).

Enfin **Driss Tah** traduit les *Fables* de **Saïd Etachfini** dont la parabole amère résonne singulièrement aujourd'hui :

*Les loups n'ont jamais rien que les choses volées [...]
Rien d'honnête je sais les loups comme nation
Ne peuvent survivre que de cette façon* (*infra*).

Donc hormis deux « excursions » tunisienne et algérienne, voici encore (par la force des « proximités » ?) un numéro bien (trop ?) « marocain ».

Pourtant sur fond des commémorations des *Accords (désaccords ?) d'Evian*, nous lancerons prochainement un appel à contributions (sans exclusions), sur ce dernier sujet particulièrement controversé, entre les différentes communautés. Nous rappelons toutefois que notre approche demeure essentiellement littéraire. D'autres numéros ensuite devraient être consacrés à d'autres espaces géographiques, plus extrêmes -orientaux ou américains.

Tel qu'il est, nous souhaitons que ce numéro des *Etudes de littérature coloniale et postcoloniale* apporte aux lecteurs, découvertes, informations, et matières à débat.

REGARDS FRANCAIS
SUR L'ISLAM
Des Croisades à l'ère coloniale

Alain Ruscio (dir.) *

Ce livre est un recueil d'une quinzaine d'articles, chacun d'entre eux étant une étude substantielle d'une bonne vingtaine de pages. Les contributeurs sont nombreux, cependant un bon tiers du livre a été co-écrit par Alain Ruscio et Roland Laffitte, ce qui indique que le domaine de recherche est principalement historique et c'est de là que viennent de nombreux ré-emplois, car on ne saurait écrire une telle somme sans s'appuyer sur les travaux antérieurs des spécialistes ; en sorte que le livre constitue aussi une sorte de copieuse bibliographie, dans laquelle les lecteurs et lectrices pourront puiser selon leurs besoins ou leurs centres d'intérêt.

Ces « regards sur l'islam » commencent même plus tôt qu'il n'est indiqué dans le titre, puisque avant les Croisades il y est question de Charles Martel (et donc de la date mythique de 732) et aussi de Charlemagne à travers Roncevaux et la Chanson de Roland. Le travail sur ces périodes lointaines consiste forcément à distinguer l'histoire de la légende, cependant c'est un travail qui continue bien au-delà du Moyen-Âge, tant il est vrai qu'à partir du moment où il s'agit de « regards sur », la place et l'importance de l'idéologie y sont considérables et l'emportent souvent de très loin sur le souci de la vérité. Le livre suivant à peu près l'ordre chronologique est amené à considérer avec soin l'apport des penseurs du 18^e siècle, dont on sait à quel point ils se sont attaqués à la pensée auparavant dominante, qui était globalement hostile à l'islam ou plutôt à tous ceux en lesquels il s'incarnait, c'est-à-dire en fait au très petit nombre de ceux qu'on connaissait ou plutôt qu'on croyait connaître : pendant des siècles on les a appelés les Sarrazins, après quoi sont apparus les noms de Barbares, en tant qu'habitants de la Barbarie (plus ou moins notre Maghreb actuel, vu surtout à partir de ses côtes méditerranéennes) et de Barbaresques, en usage pendant deux ou trois siècles (notamment le 17^e siècle) pour désigner les pirates qui sévissaient en Méditerranée, s'emparant d'un butin en marchandises et en hommes prélevé sur les flottes des Européens. À la fin du 18^e siècle, la piraterie barbaresque semble en régression sans doute parce que moins rentable économiquement que d'autres types d'activité, mais elle n'en est que davantage invoquée pour justifier ce qui va devenir bientôt la colonisation.

Avant qu'on n'en arrive là, les philosophes à la manière de Voltaire se sont beaucoup intéressés à l'islam et le résultat de leurs investigations n'est certes pas négligeable, mais il faut bien dire que leur but était souvent tout autre que la pure connaissance, il s'agissait de s'en prendre au catholicisme des dévots que le mot « fanatisme » désignait et dénonçait, alors même qu'en apparence, il s'agissait des Mahométans. Le personnage du Prophète n'a pas manqué d'intéresser en dehors même de la religion qui s'est propagée en son nom, il a même suscité des admirations, cependant il semble que majoritairement on ait employé pour le désigner le mot « imposteur » dont l'usage lui était pratiquement réservé.

Le livre fait aussi une place importante à un événement historique par lequel on passe de la réflexion à l'action : il s'agit de l'Expédition d'Égypte menée par Bonaparte qui deviendra Napoléon et dont les propos à l'égard de l'islam sont d'une remarquable ambiguïté : il y est beaucoup question de rapprochement des cultures et des civilisations et de tolérance à l'égard

de l'islam sont d'une remarquable ambiguïté : il y est beaucoup question de rapprochement des cultures et des civilisations et de tolérance à l'égard de l'autre, alors que dans les faits ce rapprochement a été beaucoup plus brutal et beaucoup moins glorieux,—sans qu'on puisse mettre la conquête coloniale en continuité directe avec cet épisode singulier.

La colonisation trouve alors sa place dans le livre d'Alain Ruscio, sous la forme de quelques études monographiques consacrées principalement à l'Algérie, à l'exception d'un dernier article qui analyse la propagation (parfois fulgurante) de l'islam dans l'Afrique subsaharienne, où la conquête semble avoir été non seulement odieuse comme on sait mais aussi particulièrement maladroite. Les études de détail sont forcément factuelles, elles montrent cependant à chaque fois la complexité de la situation coloniale qui confronte le modèle français voire ses ambitions universalistes avec les particularités (c'est un euphémisme) que le parti colonial juge nécessaires et indispensables à son maintien dans les lieux.

D'un côté donc, les manifestations d'un pragmatisme brutal et de l'autre une attirance beaucoup plus rare quoique non exceptionnelle pour un islam de typemystique (à dominante soufie) dont le livre donne des exemples, à partir du chapitre collectif (six auteurs) à multiples entrées, consacré aux conversions d'Européens alors même qu'on est encore en pleine période coloniale.

Le livre en tout cas, vu dans sa totalité, fait comprendre qu'on ne peut parler de ces « regards français sur l'islam » sans convoquer des concepts ambigus et complexes comme celui d'amour-haine, nécessitant le concours de diverses sciences humaines venant à la rescousse des historiens.

Denise Brahim (Université Paris VII Denis Diderot)

* **Alain Ruscio (dir.), *REGARDS FRANCAIS SUR L'ISLAM, Des Croisades à l'ère coloniale*, éditions du Croquant, 2021**



Redécouvrir

SI KADDOUR ET LES SABIRS ()*

Saïd Sayagh

(Agrégé d'arabe, historien, poète, romancier, calligraphe)

On ne peut se retenir, on rit à gorge déployée, on s'esclaffe, on tape sur le dos de son voisin en le fixant pour s'assurer qu'il comprend, comme nous, ce qu'il entend et qu'il est sous l'emprise du même besoin de rire aux éclats. L'hilarité que provoquent les textes de Kaddour ben Nitram est contagieuse. C'est un rire qui se partage en famille, en groupe de copains, d'amis. Et pourtant, la langue de ces textes est faite de mots bigarrés, bizarrement agencés, ne respectant aucune règle admise dans aucune grammaire qui se respecte.

Au-delà de la performance du chansonnier qui use du verlan pour transformer Martin, son vrai nom, en Nitram, pour animer les soirées de café-concert du Tunis des débuts du vingtième siècle, et pour écrire des parodies de textes littéraires connus, de fables adaptées de celles de Lafontaine, il y a la langue. Et pas une langue quelconque, mais une langue qui met en scène les divers parlars des tunisois de l'époque ; empruntés aux mots et expressions des personnages familiers et aux situations du quotidien riche en drôleries, humour, gouaille et paradoxes. C'est ainsi que les « sabirs » célèbrent une langue née de la rencontre entre les langues parlées à l'époque par les français, les italiens, les maltais, les juifs et les musulmans tunisiens.

Vous avez dit « sabir », me dit-on. J'ai dit langue ; il n'y a pas de reconnaissance officielle pour décréter qu'un langage parlé et écrit soit une « langue ». Il ne s'agit pas d'un parler dégradé, composite, rudimentaire, sans règles grammaticales et limité à un vocabulaire spécialisé, ni d'une langue d'appoint aux structures mal définies au lexique limité et encore moins une forme fautive et incorrecte qui ne serait pas digne d'accéder au statut de langue.

Les langues, en se frottant entre elles, se transforment. Elles intègrent un lexique nouveau et en éliminent. Elles atténuent des sons, et parfois, les suppriment. Les rapports grammaticaux entre les mots se modifient, ainsi que changent leurs significations. Ni les hommes, ni leurs mots ne restent intacts, indemnes lors d'une rencontre, d'un frottement ou d'une confrontation. Les victoires apparentes sont des victoires à la Pyrrhus. Les langues s'acclimatent à leur contexte et s'enrichissent des fonctionnalités et des nuances diverses qui leur permettent de préciser leurs propos.

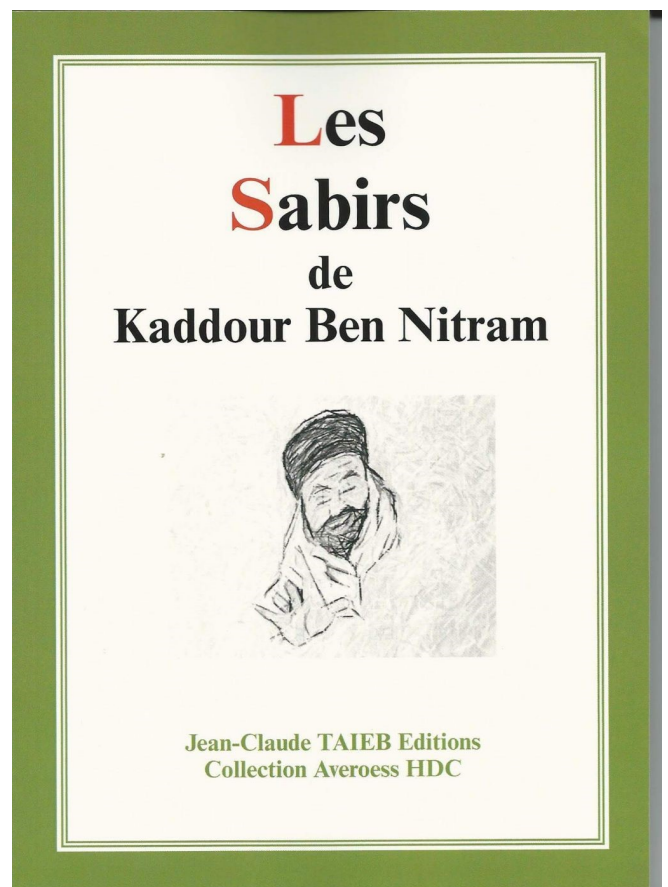
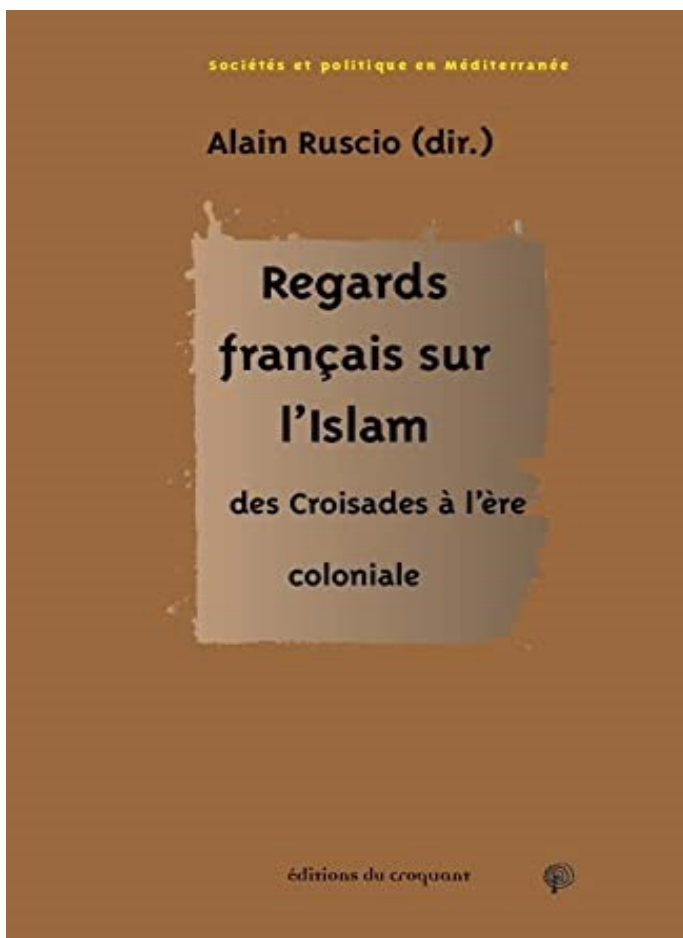
L'Afrique du Nord est un espace où les échanges, aussi bien pacifiques que belliqueux depuis l'antiquité reculée, ont façonné les langues qui se sont rencontrées et influencées mutuellement. Le substrat berbère garde en mémoire l'empreinte de la langue égyptienne, cousine chamito-sémitique. Il en garde aussi du phénicien, du latin, des langues des vandales, de celles d'Afrique, de l'hébreu, de l'arabe, des langues modernes d'Europe, dont le français et l'espagnol principalement et de langues lointaines comme le persan et j'en laisse. Certaines ont donné leur calendrier, d'autres des noms d'outils et de métiers, de la faune et de la flore. Il en est de même pour les croyances, les religions, les sciences, etc...

Région humainement plurielle, les langues réelles y sont berbéro-arabo-judéo-hispano-lusitano-franco-afro-nord-africaines. De nombreux travaux de linguistes pointent les influences de chacune des langues dans l'élaboration de la koïné commune. En phonétique, à titre d'exemple, le zézaiement citadin du /g/, la réalisation du phonème /q /ق/ de l'arabe classique (occlusive post-vélaire sourde) par /ʎa/, l'attaque glottale vocalique forte, ainsi que l'altération

du sh en s (sms au lieu de shms).

La langue réelle accompagne ses locuteurs dans la vie qu'ils mènent, dans ses hauts et ses bas. Les postures rigides des bien-pensants qui rêvent d'imposer une langue fictive qu'ils considèrent « prestigieuse » face à une langue « dégradée », appartiennent à un passé qui n'existe plus.

* *Les sabirs de Kaddour Ben Nitram*, Jean-Claude Taieb, Averoess, 2015



LA QACIDA *
DANS REINE IZA AMOUREUSE (1947) **

De François Bonjean

Tous les parfums du bonheur (RIA, p. 220)

« Portées par des voix langoureuses et par des accords familiers à chaque fibre, les *qaçidas* [poésies chantées] agissaient comme des filtres. Bracoran aimait la musique arabe. Il l'aimait un peu à la façon d'un poison, encore qu'elle ne fût pas exactement le poison de sa propre peine ; une vertu apaisante autant qu'irritante émanait de sa détresse qui n'était pas celle de son sang. Il lui semblait (que) le *mouwal* andalou, rappelait la musique indienne » (RIA, p. 33) : C'est ce qu'écrivit François Bonjean, à propos de son héros, dans l'un de ses meilleurs romans semi-autobiographique *Reine Iza amoureuse*.

Comment traduirions-nous *Mouwal* sinon comme l'auteur par *romance* ? : « Plus particulièrement les passages où le chanteur par ses modulations libres et variées, semble s'abandonner à son inspiration. *Qui dit chansons dit Andalousie* selon le poète Manuel Machado. Semblablement *Qui dit chansons dit Maroc*. C'est *le canto flamenco, le chant profond*. Aussi bien que l'Espagne, le Maroc ne peut être compris que par son merveilleux art populaire » (RIA, p. 34). Le *Cante Hondo (chant profond)*, du flamenco andalou, ne serait-il pas alors la meilleure formule (à la façon d'un cri primal) ? Cela est affirmé clairement par l'auteur : « De tels accents ne rappelaient-ils pas les *coplas* andalous ? » (RIA, p. 37) puisqu' « un *mouwal* digne de ce nom devait aller directement du cœur aux lèvres » (RIA, p. 95). Précisons qu'en Berbère, *Mouwal* veut dire *Le pré-chant* (ce qui est chanté avant la chanson principale comme prélude). Et que *Anal* signifie *La parole*.

Poésie et musique ont toujours été étroitement liées, puisque nous savons que les œuvres poétiques les plus anciennes (Homère, les grandes épopées..., et cela jusqu'aux poèmes de la *Pléiade* française) étaient non pas déclamées, mais chantées selon des rythmes bien précis. C'est le cas aussi de la *qaçida* arabe (plur. *qaçaid*, aussi transcrit *qasidah*, *kasida*, *qasideh* ou *ghasideh*), poème savant de forme complexe, qui est une poésie chantée et récitée, originaire de l'Arabie préislamique. Elle a typiquement une longueur de 50 vers, parfois plus de 100. Ces poèmes sont chantés et créés selon des règles très particulières. Ils sont considérés comme les plus élaborés du monde.

La construction de la poésie classique arabe est en effet basée sur la répétition d'une même rime finale, et sur l'équivalence de tous les vers de la *qaçida*. La forme traditionnelle de cette *qaçida* maintient un seul mètre tout au long du poème, et chaque ligne rime avec la suivante. Les vers riment dans un couplet, ou une ligne sur deux, dans un couplet de quatre vers. C'est un poème narratif, évoquant la nature, des événements politiques, ou exprimant une dévotion religieuse. Nous pourrions peut-être dire que le terme de *récitatif*, ou encore plus *Cantate*, lui correspondrait le mieux en traduction française. Le plus fameux archétype en est tout simplement la récitation du Coran. Car la *qaçida* (comme tous les premiers grands poèmes de l'humanité) est d'abord religieuse, et constitue une célébration coranique. *Reine Iza amoureuse* garde fidèlement trace de cette origine, puisque les deux "*promis*" romanesques (par le *mektoub* divin) se placent sous la protection et la promesse de la *baraka* du très grand saint de Séfrou, Sidi Ali Boussarine, lorsqu'Iza chantonne :

« Sidi Ali Boussarine !

Jasmin de ma vie !

Ton nom contient pour la servante

Tous les parfums du bonheur ! » (RIA, p. 220).

La *Qaçida* classique est finalement codifiée, et ses exemples les plus célèbres deviennent des œuvres à part entière, titrées, et reconnues, aussi bien pour son rythme musical que pour son contenu littéraire. Elle ne manque pourtant pas d'évoluer rapidement en chant, récitation et spectacle profane, puisqu'il est rapidement d'usage de chanter des poèmes savants de forme complexe, aussi bien que des vers de la poésie populaire. Et cette forme a ensuite été adoptée par les Persans, qui l'ont transformé en poème non versifié. Ainsi la *qaçida* constitue souvent le panégyrique d'une personne ou d'un thème. Ses sujets se diversifient et se multiplient avec le temps, hors du domaine strictement religieux : nature, épopée, érotisme, mystique..., et le plus souvent sentiment amoureux.

La puissance de ses images n'en est pas abolie pour autant. Ce qui a fait penser à de nombreux critiques audacieux que la poésie arabe ait pu inspirer et influencer, par ses métaphores, la veine courtoise européenne, les troubadours du *Trobar clus*, Dante, Pétrarque..., jusqu'à la préciosité et au baroque : Maurice Scève, Saint-Amant, Sponde, Jodelle, Shakespeare, ou même le premier Corneille... Nous mesurerons par la suite, combien les images utilisées par les protagonistes principaux de *Reine Iza* (Bracoran, Iza, Si-Driss) sont proches de ces différents styles (et de leurs figures stylistiques). Les *topoi* du cœur, des yeux, de la flamme, des ténèbres, de la nuit, de l'eau, du vin, des étoiles... incessamment employés appartiennent tous à ces différents registres esthétiques excessivement raffinés. C'est ainsi que du domaine religieux, nous passons au mystique, à l'érotique et au courtois.

La longueur de la *qaçida* diminue alors, ou l'on finit par ne plus en retenir qu'un extrait très court. Pourquoi ne pas constater que notre cantate religieuse se transforme ainsi tout simplement en chanson profane et populaire. La *qaçida* moderne n'en perd pas pour autant sa puissance éminemment poétique. De la forme fixe, on passe à une improvisation de plus en plus active, dans laquelle les rythmes et mélodies musicaux traditionnels sont sans cesse réactivés sur de nouveaux registres linguistiques (un peu comme au moment de la *Pléiade*) et de nouvelles musiques. La versification devient prosodie poétique, mais exigeant en théorie d'être aussi bon poète que chanteur. La *qaçida* est en effet poésie vivante et populaire, vivante parce que populaire, et encore davantage lorsqu'elle se *berbérise*. François Bonjean, a éminemment saisi, à plusieurs reprises, la valeur incomparable de la spontanéité des *qaçidas* de l'Atlas marocain. C'est le cas lorsque la vieille accompagnatrice des jeunes femmes berbères de la foire de Fès « se mit à chanter *La complainte de l'amant forcé de quitter son douar* :

"Ne diras-tu pas une bonne parole, jeune fille,
A celui qui doit partir,
Une meute de *mokbahçnis* [gens du *Makbçen*, gendarmes] à ses talons,
Pour avoir regardé de ton côté ?" » (RLA, p. 96).

Ou lorsque Lalla Kenza à Tanger, tente d'éloigner Iza de son amour pour Bracoran, au profit de l'autre prétendant Miloud, en lui chantant « une *haïta* (*Aouaïta*, *haïta* : espèce de chant de guerre berbère) de mon pays : *la Haïta d'Iza* ! » (RLA, p. 201). Et « déjà [commente l'auteur], elle faisait entendre des accords bien différents de ceux qui annoncent le *moual* andalou. Elle chanta sur un rythme rapide :

"Un coup pour le caïd
Que la mort a fait sursauter
Ton fils a le cœur fier, ô Iza
Il n'accepte pas les affronts !" » (RLA, p. 201).

En effet, ces *qaçidas* berbères écrites et fixées, n'en expriment pas moins toute l'actualité de la situation des obstacles contrariant la puissance d'un amour asocial. Ainsi selon le poète libertin Si-Driss, poésie, musique et danse s'allient-elles dans le *Abidous* atlasique, pour outrepasser tous les *lithams* du monde, puisque

« Ito n'a pas voulu quitter
 Son beau litham brodé
 Même lorsque saoulé de vin, de musique et d'amour
 Elle a dansé la danse de son pays ! » (RIA, p. 35).

Arabe, berbère..., la *qaçida* peut même être aussi une chanson juive célèbre, désabusée. Mais si nos protagonistes (surtout Iza, Bracoran, Si-Driss...) reprennent parfois des *qaçidas* connues et célèbres, la plupart du temps, ils improvisent librement, et utilisent ces libres improvisations pour créer une œuvre à part entière. Nous sommes ici dans la *qaçida* moderne libérée des entraves classiques, comme le prône Bracoran qui « avait toujours admiré la vieille habitude (venue peut-être de Sumer ; demeurée particulièrement vivace au Maroc) d'exprimer ses émotions en de courts poèmes. Alors que le lettré arabe prisonnier de mètres compliqués, donne la plupart du temps, comme nos candidats de jeux floraux, dans l'académisme, l'absence de règles permet à n'importe quel pâtre berbère de soulager sur le champ, son cœur » (RIA, p. 116). Comment se fabrique en effet une *qaçida* sinon comme la traduction directe et imagée d'idées complexes et longues à exprimer. Bracoran et Iza nous en donnent ici la formule :

« Heureuse de le voir intéressé par ce subtil jeu de cache-cache, elle voulut qu'il improvisât à son tour, une *qaçida* sur le prix de l'instant. Il se refusa disant que si les mots peuvent à la rigueur dessiner le contour d'une peine, il est presque impossible de leur faire exhaler le parfum de l'accompli. – la voilà, s'exclama-t-elle, votre *qaçida* ! Vous l'avez-faite sans le vouloir !
 Ecoutez :

"Les mots peuvent te dessiner,
 Contour de mon ancienne peine !
 Mais comment leur faire exhaler
 En ces instants bénis
 Le parfum de l'accompli ?" » (RIA, p. 117).

Le parfum de l'accompli (RIA, p. 117)

Notre propos est donc de démontrer que loin d'y jouer uniquement un rôle décoratif à vocation exotique, les innombrables *qaçidas* qui parsèment *Reine Iça amoureuse* (comme aussi les *Confidences d'une fille de la nuit*) en sont l'élément moteur. Elles ne rythment plus seulement l'action, mais en sont en avant (comme le dit Rimbaud pour la poésie). Elles prédisent avant les personnages ce qu'ils ne savent pas encore sur eux-mêmes, mais appréhendent intuitivement. De quel sonnet précieux ou baroque (de Louise Labé ou de la *Délie* de Maurice Scève ?), sont donc tirés ces six vers à la prodigieuse et transparente beauté, de nos personnages annonçant aux étoiles, qu'ils ont déjà fait le choix profond, qu'ils se refusent à s'avouer à eux-mêmes :

« Ce que mon cœur sait qu'il sait
 Qu'est-ce à côté de ce qu'il sait ?
 Mais vous étoiles, savez-vous aussi
 Ce que sait mon cœur
 Avant de savoir ce qu'il sait ? » (RIA, p. 117).

Œil et cœur sont en balance, comme si l'ignorance intellectuelle était préférable à la connaissance intuitive du cœur pascalien. Ce mouvement d'aller-retour entre *connaissance – ignorance – intuition* fonde le socle romanesque entier du roman :

« Le feu du regard de l'étranger
 A chaque instant du jour et de la nuit
 Je pensais à lui qui l'ignorait

Et moi non plus je ne le savais pas ! » (RLA, p. 152).

Certes beaucoup de *qaçidas* pourraient se résumer au *Carpe diem* hédoniste ou horatien (*jouis du plaisir présent*), qui est l'un de ses leitmotives :

« Bien aimé ! L'heure du plaisir

Pourquoi la laisserais-je échapper ?

Demain ma jeunesse aura passé comme l'eau de l'orage

Ô Dieu ! J'espère que tu me pardonneras mes péchés ! » (RLA, p. 37).

Sans oublier la miséricorde divine quémandée, tout ne pourrait-il pas se résumer par un simple transport amoureux ? Pourtant même alors, comment ne pas percevoir une autre dimension que celle du simple plaisir érotique des sens, atteignant une hauteur socratique ou platonicienne, par l'entremise de la beauté lorsque « Si-Driss exprimait alors le sentiment général par des improvisations du genre de celle-ci :

"Dieu ! Dieu ! Ô cœur, malheureux cœur !

O yeux ! Trop heureux yeux !

O beauté, bulle irisée

Qui tremble et fais trembler" » (RLA, p. 35).

Répétitions, ressassements, antithèses, paradoxes, oxymores... ne nous entraînent-ils pas irrésistiblement vers la grande poésie platonicienne érotique, courtoise et baroque, à la charnière des XVI^e et XVII^e siècles, où le sacré se mêle au profane ? Thèmes et techniques certainement encore plus anciennes qui plongent aux racines du *cante Hondo* et de la *qaçida*, lorsque Bracoran, au *mousssem* (*célébration festive*) de Moulay Idriss Zerhoun, écoutait le jaillissement du *moual* et la chanteuse qui gémissait.

Dans *Reine Iza*, certaines *qaçidas* ne sont pas sans acquérir une valeur fondamentale dans le récit. Il y a d'abord, nous l'avons vu, celles qui sont des airs célèbres, et nous ramènent à l'incompréhension du cœur, en fait plus lucide que toutes les analyses intellectuelles :

« Moi-même ai cessé de te comprendre :

Tu gémis, gémis sans cesse.

Puisse celui qui calme la mer

Ô mon cœur, un seul moment t'apaiser ! » (RLA, p. 50).

Il y a surtout celles qui répétées de nombreuses fois dans le roman, ne manquent pas de lui donner sens et d'attirer particulièrement notre attention. Deux fois résonne d'abord, à la fête de la *Nouba*, la *qaçida* dont Bracoran était l'auteur et que « sa voisine qui pensait en avoir pénétré le sens, lui fit répéter jusqu'à ce qu'elle la sut par cœur » (RLA, p. 95) :

« L'eau bavarde de l'aveu

S'est mariée avec le feu du secret ;

La forêt a parfumé leur lit

De cerises sauvages » (RLA, p. 95).

Le mariage du feu avec l'eau (comme chez Nerval ou Bachelard) ne symbolise-t-il pas le mariage des deux cultures et des deux civilisations, de l'Europe avec l'Afrique, de l'islam avec le christianisme ? Puisque « dans ce baiser de l'Europe à l'Afrique, les deux continents approuvaient chacun à sa manière, la chanson *Haouzja* qu'Iza avait fredonnée les jours précédents. Vient ensuite trois fois révélée à Tanger, « avec de longues, de tragiques modulations :

Ô bonheur – qui l'eût pensé ?-

Plus cruel que le malheur !

Sahara de feu qui m'a bue,

Où j'erre égarée ! » (RLA, p. 137).

C'est ici le sentiment vertigineux que tous les mystiques connaissent, *la soif au désert*, même s'il s'agit aussi d'un amour humain, car François Bonjean ne sépare jamais l'un de

l'autre, comme les mystiques ne séparent jamais *l'eau du vin* dans leurs correspondances imagées. Enfin la plus importante *qaçida*, d'abord entendue au *mousssem* de Moulay Idriss Zerhoun, est réitérée quatre fois dans la suite du récit :

« Quand tes mépris auront achevé
De consumer mon cœur,
Je sais que tu m'appelleras et ta voix
Fera jaillir une étincelle de la cendre » (*RIA*, p. 39).

Dans sa beauté classique, elle marque évidemment la puissance de l'appel amoureux, brutal, violent, inexplicable, attendant une réponse du même ordre et ce, avant mêmes que les personnages ne se l'avouent à eux-mêmes. Lui font écho encore toutes les chansons lui donnant la réplique baroque *du feu et de l'étincelle*. Iza demande à Bracoran : « Laquelle préférez-vous ? - Elles se complètent ! Il ajouta : les deux montrent qu'il faut plaindre la plupart de ceux qui s'imaginent connaître l'amour » (*RIA*, p. 153). Ces trois *qaçidas* fondamentales (opposition, soif, appel) résument à elles seules toute l'intrigue du roman, de l'infranchissable opposition entre les deux cultures, en passant par la soif de la différence, jusqu'à l'appel irrémédiable vers l'Autre.

Dieu et les qaçidas (RIA, p. 97)

Les autres *qaçidas* ne font qu'égrainer les étapes vers le dénouement final de la délivrance par le mariage et la conversion. C'est la mort du premier mari d'Iza, la laissant seule face à l'adversité de toute femme non protégée par un homme en islam :

« Il m'a amenée sur la grève
Il m'a dit devant les lames sauvages :
Nage, ma fille, nage !
Ô cieux ! Ô fleur, refermez-vous ! » (*RIA*, p. 49).

Le fossé entre les deux amants créé par la différence de leurs deux cultures et religions, saut qu'ils ne se refuseront pas à accomplir, à la manière du réfractaire dissident de la chanson berbère :

« Ecoute ô gazelle qui pais mon âme !
Pour l'amour de tes grands yeux noirs
J'accepterai même d'aller au pays des Roums
Et de porter leur chapeau ! » (*RIA*, p. 96).

Jusqu'à la destruction de tous les obstacles insurmontables, à travers les oppositions sociales et culturelles. Nous avons vu que lorsqu'Iza est en quelque sorte prisonnière à Meknès, les étoiles constituent pour elle des interlocutrices, prétextes à toute une suite de *qaçidas* se répondant comme dans un tournoi ou une joute oratoire digne de jeux floraux déjà évoqués :

« Voici une *qaçida* qui me revient : Elle chantonna :
"Prunelles de la ténèbre, étoiles ?
Dans quelle famille
La plus jeune en sait-elle autant que la plus vieille
Si ce n'est dans la vôtre, étoiles ?" (*RIA*, p. 171).

Les étoiles, yeux de la nuit aussi bien que de l'âme, délivrent les *secrets de Dieu*, puisque chez Bonjean, quête mystique et quête amoureuse sont inextricablement liées et profondément imbriquées. A qui demander la délivrance des secrets sinon aux étoiles ? Question à laquelle répond Bracoran qui « dit surpris de son audace :

"Epoux de la nuit, le silence
Est semblable à celui des anges,
Qui s'enseignent l'incompréhensible

Sans qu'on voit remuer leurs lèvres" » (*RLA*, p. 117).

Les lèvres des anges du silence ne disent-elles pas plus de vérités que tous les savants discours érudits réunis ? Même si yeux, étoiles et anges se côtoient dans un jeu littéraire certes baroque ou précieux, mais aussi allusif de vérités plus profondes à moitié tues :

« Pareils à ceux des nouveaux nés

Ces yeux ne sauraient refléter

Que les espaces peuplés

Par les étoiles et les anges ! » (*RLA*, p. 204).

En effet la passion amoureuse mystique nous entraîne vers les thèmes classiques de la nostalgie inconsolable. C'est celui traditionnel de l'exil physique ou métaphysique (dont est coutumier François Bonjean) :

« A côté du chemin.

Celui qu'aime mon cœur

S'il vient à passer

Sera contraint de faire une prière » (*RLA*, p. 133).

Celui d'un certain emprisonnement dont étaient familières à l'époque, les femmes marocaines. On comprend alors que dans cette situation, Iza ait pu chanter :

« Verger clair de la liberté !

Cage aux barreaux d'or de ma folie !

Seul lieu du monde où je puisse retrouver

Le souffle de ma vie » (*RLA*, p. 151).

Finalement, à travers le simple sentiment amoureux, c'est bien une vérité mystique qu'il s'agit d'exprimer :

« Tu n'es pas là et pourtant tu es là !

Je dis je suis comme je dirais tu es !

Aussi vrai que je me sens sûre de mon amour

Nous avons été déjà unis dans le ciel ! » (*RLA*, p. 206).

A tel point que le syncrétiste Bracoran « comme Rama, comme Persée, aurait pu reprendre à son compte, la *qaçida* du Rig-véda :

Aie pitié, épargne-moi, maître tout-puissant !

La soif a vaincu ton adorateur

Bien qu'il fût au milieu des ondes ! » (*RLA*, p. 218).

Et ne sont-ce pas par ces simples mots prononcés par Iza, qui, à propos du même héros, pourraient résumer le roman tout entier : « On m'a dit que tu aimes par-dessus tout, Dieu et les *qaçidas* » (*RLA*, p. 97) ?

Gérard Chalaye (Laboratoire TCL, Université d'El Jadida Maroc)

* Article relu et corrigé par Abdelaziz Sehli (nouvelliste, professeur de lettres françaises, arabisant et berbériste)

** François Bonjean, *Reine Iza amoureuse*, 1947, rééd. Autrement mêmes, Paris, L'Harmattan, 2021, abrégé *RLA*

TEMOIGNAGE de Michel Bonjean
(Petit-fils de l'écrivain)

J'ai vécu au Maroc ma jeunesse et mon adolescence. En classe, se mêlaient européens chrétiens, marocains musulmans et juifs. Ces derniers tenaient souvent les têtes de classes, les européens étaient sans doute plus feignants ! Dans les villes, le quartier européen, la médina et le mellah voisinaient et ne se mêlaient pas, sans doute une erreur, vue avec des yeux du 21^{ème} siècle.

Mais le Maroc, ainsi que la Tunisie, n'étaient pas l'Algérie. Dans ces deux pays aux deux bouts du Maghreb se côtoyaient les administrations locales et françaises, la justice locale et française. Les Marocains étaient des Marocains, les Français des Français, les Espagnols des Espagnols. Lyautey avait imposé l'interdiction de l'accès aux mosquées aux non-chrétiens. Les Berbères ou « chleuhs » avaient leur langue, leur religion. Les Marocains de la plaine et ceux de la montagne ne se comprenaient pas.

Le régime n'était pas celui de la « colonie » mais celui d'un « protectorat ». Au XIX^{ème} siècle, la plupart du temps, la France préféra un système d'administration directe, éliminant ou dévalorisant les anciennes monarchies *indigènes*, sauf dans trois régions : l'Indochine (Annam, Cambodge, Laos, Tonkin), le maghreb (Maroc et Tunisie) et Madagascar.

Pour moi, beaucoup de français de France n'ont aucune notion de cette différence importante entre ces deux régimes. C'est ainsi.

Mon grand-père, François BONJEAN, était professeur de français. Il avait enseigné dès les années 20, en Egypte, Syrie, Algérie, Inde, Maroc. S'intéressant aux religions, il avait beaucoup échangé avec les Frères Musulmans dans les années 30 en Egypte. Et il nous avait toujours dit ceci : « *Un jour vous verrez, vous aurez le « djihad » en Europe* (dans le sens de la guerre sainte). Je me rappelle toujours de ces mots, j'étais adolescent.

Et sa prédiction se révèle vraie.

Lorsqu'il enseignait à Fès, pour échanger sur les religions, il réunissait autour de lui, ou assistait à des réunions de marocains « sachants » pour évoquer les différences et les analogies entre l'islam et le christianisme. Le Mont Sinai et Moïse étaient l'origine, seules par la suite les rites et les concurrences créèrent les trois religions monothéistes. Le djihad était aussi évoqué. Je n'en sais guère plus.

Par contre, l'un de ces « sachants » était accompagné souvent accompagné de sa fille !! Ce qui est très curieux pour un musulman. Un jour, elle se plaignit à Abou (c'est ainsi que mon grand-père se faisait nommer dans notre famille) de la volonté de ses parents de la donner en mariage à un cousin âgé. Elle s'y opposait avec fermeté, et sa famille était aussi très ferme. Abou, j'ignore comment, l'a « exfiltrée » vers Paris où des amis l'ont prise en charge. Combien de temps resta-t-elle en France ? Je l'ignore.

Elle a été prénommée Touria, alors que son prénom de naissance était Majoubha. Elle admirait Abou.

Toujours est-il que mon grand-père l'épousa quelques années après et ils partirent pour l'Inde, à Pondichéry, où mon grand-père enseigna le Français.

Analphabète, mais une merveilleuse conteuse. Elle allait souvent, dans une école religieuse catholique, expliquer la Bible telle que lui avait racontée mon grand-père. Elle a été sa muse pour l'ouvrage de mon grand-père : *Les Contes de Lalla Touria—Oiseau jaune et oiseau vert*.

Je suis très consterné de voir que peu de gens, en France, y compris nos politiques ne font pas la différence dans cette religion qu'est l'Islam, où s'y côtoient le musulman pacifiste et l'islamiste guerrier. Le premier ne pouvant pas s'opposer ou dénoncer le second sous peine de représailles.

LES DEUX TRAJECTOIRES DE VIE **de Germaine Tillion et Fanny Colonna** **Regards croisés**

Quoi que nous disions sur l'Algérie, cela choque les algériens – et je suis parfois tentée d'adopter leur point de vue. Car c'est vrai que tantôt nous leur dispensons des conseils du haut de notre grandeur (qui n'est pas si grande...), tantôt nous lamentons sur nos crimes envers eux (qu'ils partagent largement)... Rien n'empêche qu'ils soient nos plus proches voisins du sud [...]. Pensons à l'avenir et essayons de le préparer... ».

Germaine Tillion

On a presque oublié aujourd'hui que la longue période d'oppression de l'épisode colonial fut aussi l'occasion de côtoiements, différents suivant les décennies, les régions et les milieux, entre les populations conquises et les nouveaux arrivants. De cette évidence, qui aura affecté à l'intime les vies des personnes, de leurs familles, voire l'Algérie tout entière, on ne sait pratiquement rien, ou très peu.

Fanny Colonna

Cette étude est l'histoire de deux femmes, celle de Germaine Tillion et de Fanny Colonna, qui ont refusé de choisir ni les sentiers battus, faciles d'accès, ni les camps refuges, ni encore une science de domination ou de rejet. Elles ont résisté, chacune à sa manière et dans son registre, aux indépendantistes algériens et ceux qui revendiquent l'Algérie française, à la vision savante « d'étrangers », et à la vision interne « autochtone », même si elles ont toujours risqué, par les deux, la marge et le refus. C'est aussi l'histoire d'une époque. Celle de l'ethnologie en situation coloniale, de la résistance au nazisme, à la déportation, aux horreurs de l'incarcération, mais surtout, celle de la guerre de l'Algérie, et les positions éthiques, politiques, épistémologiques qui en résultent... du courage moral, du risque, d'un frémissement d'une intuition : une seule, celle que Germaine Tillion désigne comme le « fil rouge de fidélité à une certaine idée de l'humanité, qui, déclarait-elle, ne m'a jamais quittée ». Il aurait fallu plusieurs décennies pour découvrir que seul(e)s celles et ceux empruntant les chemins escarpés ont la chance de former un projet libertaire issue de l'aventure humaine.

Deux trajectoires de vie, deux réflexions, mais un seul contexte : celui de l'Algérie et de la France. Contexte donnant naissance à de multiples polémiques et controverses, habitant et renouvelant sans cesse le présent. Même si elles ne se sont pas rencontrées ou rarement, elles étaient témoins des mêmes événements qui ont jalonné l'Algérie, notamment en deuxième moitié du XX^{ème} siècle, façonnant ainsi leurs réflexions et leurs expériences. Toutes les deux ont choisi de fouiller avec munitie les grandes questions de leur temps sans se plier aux exigences politiques et l'immédiateté brûlante des événements. Non pas par une quelconque indifférence et neutralité stériles, mais bien au contraire par un engagement courageux durant toutes leurs vies, dans un combat constant à la recherche du « vrai et du juste », de la compréhension, que ce soit en science ou en politique.

Germaine Tillion, Fanny Colonna, même trajectoire ? Même engagement ? Même visée scientifique ? Rien, a priori, ne rapproche les deux femmes, ni les origines (G.T est née en France, F.C à Meskiana dans les Aurès) ; ni l'itinéraire de leurs études respectifs (la première est formée à l'orientalisme et à l'ethnologie par deux grandes figures charismatiques, Louis Massignon et Marcel Mauss, à Paris, la seconde à Constantine et à Alger, soutenue par Mouloud Mammeri et Pierre Bourdieu) ; ni leurs idéologies (G.T aucune appartenance politique ou partisane apparente, F.C adhésion au FLN avec les étudiants catholiques de Gauche) ; ni leurs âges (G.T est née en 1907, F.C en 1934). Inclues dans certaines coercitions de l'histoire, chacune a fait un choix délibéré, courageux, aux frontières du respect et de négation. A des

moments cruciaux dans la construction intellectuelle, elles étaient l'objet de critiques de part et d'autre des deux rives de la méditerranée. Ces dissymétries convergent vers une symétrie, celle des ambivalences de l'histoire algérienne et les difficultés liées à sa redéfinition.

Les deux trajectoires de vie, chacune dans son registre, sont venues interroger le nationalisme algérien fondé sur l'indépendance et l'autonomie totale, et l'Algérie française basée sur une possibilité de vivre ensemble, convaincue, comme disait Albert Camus, que « le fait français ne peut être supprimé de l'Algérie et le rêve d'une disparition subite de la France est pué-
ril ».

L'une et l'autre auront interrogé, par leurs actions et leurs écrits, le problème algérien, englué entre deux dynamiques opposées précitées, ainsi que le statut de l'intellectuel face au politique. Même si cette question est d'actualité et ne cesse de peser sur le présent, mais notre connaissance de ce phénomène reste limitée. Ces deux trajectoires de vie ouvriront-elles une brèche ? Interrogation supposée légitime car les deux ont fini de produire leurs propres contradictions et antagonismes. Tillion et Colonna si ont des singularités communes, c'est d'avoir agi à la fois en intellectuelles (femmes productrices d'œuvres scientifiques) et engagées (femmes d'action). Une seconde symétrie préoccupant les deux celle « des occasions manquées » qui, si elles étaient saisies au temps opportun, elles auraient pu sauvées non seulement des vies mais aussi un monde qui ne reviendra jamais.

Pour la première, un refus déterminé de ne pas renoncer ni à sa patrie qu'elle aimait tant, ni à la justice et la vérité qu'elle aimait plus. C'est-à-dire dénoncer les actes terroristes des uns et les tortures et exécutions des autres. C'est justement cette posture d'être *impitoyable pour le crime et pitoyable pour le criminel* qui lui a valu un statut de femme devant son temps : à la fois incomprise et vénérée. Son idée de l'Algérie est « une décolonisation sans violence » surtout en 1957 lorsque l'armée à remplacer la police dans la gestion de la guerre. Pour la seconde, engagée dans la mouvance catholique progressiste en soutenant clairement le front de libération national (FLN), et soucieuse de la condition des algériens « musulmans », elle milite côte à côte avec eux pour l'indépendance. Son idée de l'Algérie était la création d'une nation algérienne multiculturelle et multiethnique. Même si ce rêve est parti en fumée après l'indépendance, F.C a choisi de rester en Algérie et adopté la nationalité algérienne.

Le choix de ces divergences et de ces convergences est susceptible de générer des agencements et des interrogations inédites à propos de l'histoire algérienne, systématiquement liée (qu'on le veuille ou non) à la France. Si F.C affirmait qu'il faudrait trouver à nos descendants autres choses que « les révolutions » clôturées par le temps, elle notait cependant, qu'« il est sans doute possible de faire quelque chose. D'interroger autrement ce passé si proche ».

« Interroger autrement », c'est « comprendre ». Comprendre que les pieds noirs par exemple n'ont pas choisi d'être nés en Algérie (tels que tous les Algériens d'ailleurs), et, de ce fait, les délivrés de cette « culpabilité historique » et le « péché collectif ». Comment peut-on en vouloir à Camus lorsqu'il disait « quelle chance d'être né au monde sur les collines de Tipaza. Et non à Saint-Etienne ou à Roubaix. Connaître ma chance et la recevoir avec gratitude ». Même si J.P. Sartre disait à propos des pieds noirs, « le cycle infernal du colonialisme est une réalité. Mais cette réalité s'incarne dans un millions de colons, fils et petits fils des colons, qui ont été modelé par le colonialisme et qui pensent, parlent et agissent selon les principes du système colonial ». Mais il revient pour dire qu'ils sont « des victimes et des profiteurs innocents ». Cependant, G. T, fidèle à son fervent désir ethnographique, explique, « Des « vrais » colons, il y en a 12000 environ, dont 300 sont riches et une dizaine excessivement riches (vraisemblablement plus riches à eux dix que tous les autres ensembles). Avec leurs familles, les 12000 milles colons constituent une population de 45000 personnes [...]. Les autres « colons » -un million d'êtres humains – sont des ouvriers spécialisés, des fonctionnaires, des employés,

des chauffeurs de taxi, des garagistes, des chefs de gares, des infirmières, des médecins, des enseignants, des standardistes, des manœuvres, des ingénieurs, des commerçants, des chefs d'entreprises ». Mais il faut comprendre également que les inégalités entre les « colons » et les Algériens « autochtones » est une réalité ressentie dans la vie quotidienne. Ce qui a généré les mécontentements et les désarrois. Les plus modérés parmi les leaders des membres du FLN Ferhat Abbès affirmait qu' « aucune colonisation n'a été plus injuste que celle de la France en Algérie. Aucun système colonial n'a eu, avec plus de cynisme et de férocité, la pensée de détruire le peuple vaincu ». Ces propos sont écrits à la veille de l'indépendance en 1962, pourtant, en 1936, Ferhat Abbès écrit, « si j'avais découvert la nation algérienne, je serais nationaliste, je n'en rougirais pas comme d'un crime [...], je ne mourrai pas pour la patrie algérienne, parce que cette patrie n'existe pas ». Peut être ce changement de ton et de position est dû à sa déception, comme beaucoup d'autres, à la légalité et l'assimilation à la république française à laquelle il croyait au début et que le courant de l'histoire la lui a refusé.

Ces clichés un peu en désordre - on peut en multiplier évidemment les exemples- c'est pour montrer les contradictions que revêt l'histoire algérienne. Il est évident que nos deux femmes ont vécu pleinement ces ambivalences : G.T qui a biberonné les écrits et les leçons de Marcel Mauss et Louis Massignon, soutient l'idée que l'ethnologie, à laquelle se définit, n'est « pas seulement science humaine, mais humanisme – tient au niveau de l'interconnaissance des peuples, une place parallèle à celle que joue le dialogue au niveau des individus : un aller-et-retour incessant de la pensée, incessamment rectifié ». Elle n'a pas hésité depuis 1954 de ce lancer à la création des centres sociaux dont l'objectif est d'assurer aux démunis des soins médicaux, des équipements sociaux, des enseignements et des formations destinés à des métiers, à pieds égal avec les européens d'Algérie, mais farouchement déterminé aussi à lutter contre toutes les injustices, notamment contre les tortures et les peines de morts.

G.T n'a pas été épargné par les critiques. On a beaucoup dit que les raisons de sa participation active à la création et à la gestion des centres sociaux ne sont que pour perdurer le colonialisme et la présence française en Algérie. D'autres, tout en évitant de jeter des accusations seines ou malsaines, voient l'inutilité de ces actes qui viennent assez tardivement, c'est-à-dire, en plein guerre et « hors de l'Histoire ». Colette Castagno bien plus tard parlait d' « utopie ». Mais la question est, est-ce inutile de sauver des vies humaines et de former en plein guerre ? Le fait est que beaucoup de gens formés en cette période ont participé à la construction de l'état Algérien indépendant. Il faut noter que certains des membres de centres sociaux ont été emprisonnés pour des peines différentes accusés d'avoir aidés le FLN. De toute façon, en suivant le parcours de G.T depuis 1934 date du commencement de son séjour dans les Aurès, de sa résistance contre les nazis et sa conduite dans les centres concentrationnaire à Ravensbrück, jusqu'à son retour en Algérie en 1955, on découvrira sans peine que c'est une femme viscéralement engagée contre l'injustice, le mépris, la misère...

Abdelmalik ATAMENA (Maître de conférences à la faculté des lettres et langues étrangères. Université de Khenchela, Algérie)

Dans le cadre de la Fondation Maison Sciences de l'Homme (FMSH) et du Conseil Arabe des Sciences Sociales (CASS)

Etudes

LE BIJOU AMAZIGH

Entre ornement, symbolisme et forme de vie

Touria Uakkas (Enseignante à l'Université Chouaïb Doukkali, département de Langue et Littérature françaises, El Jadida, Maroc)

Introduction

Dans une perspective d'archéosémiotique, cette étude se penche sur le bijou amazigh en tant qu'objet artisanal. Il est question de modalités sémiotiques en rapport et avec l'objet et avec le sujet comme le savoir-faire, le devoir-être, le croire, l'être et le paraître d'un peuple, en d'autres termes cet objet artisanal porte les marques, les empreintes, les craintes et les modes de vie de ce peuple. L'étude met l'accent sur les matériaux, les formes, les couleurs et les motifs qui montrent les caractéristiques de ces objets sémiotiques et aussi sur leurs symboles fortement marqués, leurs rites emprunts de superstitions, de croyances et de magie qui les ont produits pour voir finalement toute cette forme de vie qu'ils renferment et qui reflète l'être de l'Homme amazigh et sa façon d'être au monde, de s'exprimer, de s'extérioriser à travers ce savoir-faire qui est l'orfèvrerie dans une culture restée longtemps orale.

L'objet sur lequel notre étude entend s'appuyer permet de faire usage de quelques concepts archéosémiotiques. Sa nature et sa constitution sont un premier défi parce qu'elles sont fondées sur des catégorisations rétrospectives mais aussi en devenir.

En effet, le bijou amazigh est le produit d'un héritage culturel multiple : amazigh, hispano-mauresque, juif, arabe et africain. Cette richesse dont il jouit demande une attention particulière pour pouvoir montrer toutes ces multiples facettes.

Certaines disciplines s'intéressent particulièrement à l'analyse des usages et des fonctions de ce bijou comme l'anthropologie, l'ethnologie et l'histoire, mais pour saisir son sens, il semble que l'approche archéosémiotique est la plus appropriée.

On sait que le bijou est produit par toutes les cultures humaines et il est, à côté de l'art pariétal, l'une des premières manifestations de préoccupations des sociétés anciennes qui aident à la connaissance de l'homme et de ses origines, domaine de l'archéologie qui est définie par Claudie Voisenat (2008 : 10) « *comme une science de l'exhumation (des hommes, des objets et des civilisations) aisément interprétable comme une tentative de dépasser l'irréductible altérité qui sépare les morts des vivants [...], un producteur d'histoire : une histoire dont il exhume les témoins et qu'il reconstitue par un processus d'interprétation délicatement négocié, au moyen de toutes sortes de techniques dont la moindre n'est pas l'expérimentation* ».

Et l'archéosémiotique, selon Flores (2017), « *doit se charger de décrire les objets comme une expression signifiante et comme un contenu signifié. Le but est de reconnaître le processus par lequel le plan du signifiant se réunit avec celui du signifié pour que l'objet soit constitué comme un signe. Néanmoins, la description ne se limite pas à l'objet isolé, elle inclut également les relations que l'objet entretient avec d'autres objets et avec les sujets* ».

En parlant des objets, on pourrait dire que chaque objet matériel devient un objet du patrimoine dès qu'il acquiert une valeur culturelle. Et quand on dit « patrimoine » on pense forcément à deux choses ; tout d'abord à un objet hérité des ancêtres et conservé dans le but de le transmettre aux générations futures, ensuite à un objet qu'on expose dans un musée pour le montrer au public.

Ces valeurs sémiotiques d'ostentation, de conservation et de transmission, liées aux

objets de patrimoine, sont justement les trois valeurs du bijou amazigh.

Centrée sur une approche archéosémiotique, la présente étude va essayer de dégager ces valeurs par le biais des modalités sémiotiques.

Les modalités en sémiotique, il est vrai, sont rattachées au sujet plus qu'à l'objet, mais l'objet ne peut être appréhendé sans sa relation avec le sujet qui l'a produit d'autant plus qu'il ne s'agit pas de n'importe quel objet, mais de l'objet archéologique qui est une trace humaine et un témoignage du passé et qui est en plus doté de deux dimensions : une dimension symbolique et une autre matérielle.

Ces deux dimensions vont être présentes tout au long de cette approche du bijou amazigh.

Etre/avoir

Cette dichotomie modale qui représente le premier axe descriptif du bijou pourrait être vue sous plusieurs angles :

Le bijou et le monde naturel

Le bijou, par ses composants et les moyens techniques employés dans sa fabrication, est de l'ordre du monde « naturel ».

Au niveau des composants, on trouve les matières premières suivantes : l'argent, le corail, la corne, l'ambre, les clous de girofle...et au niveau de la technique, les moyens employés sont archaïques et rudimentaires et qu'André Leroi-Gourhan résume si bien quand il parle de l'objet artisanal berbère :

« Les moyens les plus élémentaires dont disposent tous les hommes : la préhension, les percussions multiples par lesquelles on peut briser, couper, modeler ; le feu qui peut chauffer, cuire, fondre, sécher, déformer ; l'eau qui peut délayer, fondre, assouplir, laver et dans différentes solutions, par ses effets physiques ou chimiques servira à tanner, à conserver, à cuire ; l'air enfin qui avive une combustion, qui sèche ou qui nettoie. » (Leroi-Gourhan 1971 : 17)

Dans cette citation, on trouve toutes les substances du monde, c'est-à-dire tous les éléments sensibles (la matière, le feu, l'eau et l'air) par lesquels le monde « se manifeste à nous par notre appareil sensoriel (par notre corps): des façons visuelles, tactiles, sonores, olfactives, sensorimotrices, etc. ». (Greimas, 1970 : 99-100).

En d'autres termes, le monde est « naturel » à la même manière des constructions culturelles par lesquelles des formes d'expression se posent en présupposition réciproque avec des formes de contenu. La différence entre les deux entités serait ainsi une question de substance, pas de forme. « Naturel » veut dire, dans ce contexte, quelque chose comme « habituel » que l'individu retrouve au moment de son appréhension subjective de ce qui l'entoure (Greimas et Courtés 1979: 233)

Les couleurs

Cette relation entre le bijou et le monde est manifestée aussi par les couleurs.

D'après l'anthropologue Ali Sayad, l'émail du bijou amazigh vient de l'Égypte pharaonique et « Nnil » en berbère, la « nielle » en français « de niello » sont des mots issus du Nil, la divinité qui faisait vivre l'Égypte selon Hérodote qui a dit : « L'Égypte est un don du Nil ». Les trois couleurs ; le bleu, le vert et le jaune symbolisent les trois saisons représentant les activités agricoles.

Au bleu correspondent les crues du Nil, quand celui-ci dépose le limon sur les rives du fleuve. C'est la saison des semailles.

Le jaune, la chaleur solaire, signifie la récolte, saison où l'on fauche le blé et l'orge, que l'on ensile. Ce sont là les trois couleurs, les couleurs des saisons qui sont reproduites à travers l'émail des bijoux berbères (Sayad 2010).

1. 2. *L'avoir*

L'avoir couvre les deux dimensions symbolique et matérielle.

La première concerne le bijou dans son « être » profond en tant qu'objet du monde, confectionné dans la matière de ce dernier et par ses éléments naturels et de ce fait, il est normal qu'il fasse corps avec le corps humain dans le sens propre du terme.

Avoir un bijou sur le corps, c'est s'unir à ce monde naturel, le toucher, le sentir, l'entendre tinter car il ne suffit pas seulement d'habiter le monde, mais il faut encore s'unir à lui, physiquement parlant.

La dimension matérielle concerne la thésaurisation. Les bijoux sont toujours la propriété des femmes et ils s'héritent de mère en fille. Les femmes amazighes les reçoivent aussi des mains des époux ou des beaux-pères lorsqu'elles se marient.

Ainsi, ces bijoux représentent pour elles l'indépendance économique et au cas où surgiraient des problèmes financiers au sein de la famille ou des désaccords avec leurs maris, elles pourraient les vendre pour surmonter ces moments de crise. Plus qu'un objet ornemental, le bijou est le seul bien de la femme amazighe, son capital et son avoir.

Etre/paraître

Généralement, le bijou est d'abord un objet d'ordre esthétique et la notion de « superflu » pourrait très bien s'imposer ou même des questions du genre : A quoi sert-il ? Suffit-il au plaisir des yeux ou bien a-t-il des fonctions ?

La première fonction du bijou ne pourrait être qu'utilitaire et pratique, quand la femme berbère ancienne éprouvait tout d'abord « le besoin de fixer solidement sa coiffure sur la tête, son vêtement sur l'épaule et son haïk volant sur le corps, ce qui l'amena à utiliser des aiguilles en métal, et l'on peut dire que l'aiguille fut le premier bijou de la femme berbère. A ce besoin pratique est venu s'allier le sentiment de la parure qui donna naissance à l'art des bijoux » (Sayad 2010)

Là on peut rejoindre le premier élément de l'objet selon Flores (2017) qui est l'usage. Mais, et comme le dit Barthes (1985 : 252) : « Il y a toujours un sens qui déborde de l'usage de l'objet » car « la fonction concrète, immédiate, spontanée de l'objet finit par être absorbée par les significations connotatives plus ou moins implicites qu'il véhicule, qui renvoient précisément à cette fonction, sans toutefois réellement ou nécessairement la réaliser. » (Marroné 2017 : 201).

2.1. *Paraître*

Cela nous mène tout droit vers la dimension du paraître et toutes ses composantes. Pour mieux montrer ce point dont parlaient Barthes et Marroné, trois caractéristiques significatives sont à mentionner quand on veut décrire le bijou amazigh :

La démesure

Parmi les différentes définitions données au bijou, on peut lire, dans *le petit Robert*, la définition suivante : « Petit objet précieux » et on souligne ici l'adjectif « petit ».

Quand on contemple les bijoux amazighs, la première chose qui frappe le regard est justement leur démesure. Ils sont de grande taille et de gros poids.

Les fibules, par exemple, sorte de broches qui vont par paire, « triangulaires, ont une tête

démesurément élargie » ; « Les broches circulaires pèsent jusqu'à huit cents grammes » (Camps 1980).

La quantité

Les femmes amazighes mettent des bijoux de la tête aux pieds et en plus, elles les portent presque toujours par paires. Ainsi la démesure n'est pas seulement dans la dimension mais également dans la quantité.

Les colliers, par exemple, trop chargés, recouvrent toute la poitrine. Ils se composent de grosses pierres d'ambre en plus des pièces d'argent ce qui augmente leur poids.

La diversité

Les bijoux amazighs sont divers, il y a les chevalières, les bracelets, les boucles d'oreilles, les fibules, les colliers, les bagues, les bijoux du front, du dos... On est loin des normes grecques où le bon goût renvoie à la belle proportion et à la commodité.

Et c'est justement la finalité de cette ostentation amazighe qui joue sur le démesurément grand pour montrer l'« être » profond de l'homme/femme amazigh qui est aussi « grand », c'est une façon d'extérioriser l'angoisse de l'homme envahi, traqué et attaqué tout au long de son histoire par des envahisseurs venus d'ailleurs.

Savoir-faire

Savoir partagé

Ce savoir en joaillerie appartient, en apparence, aux hommes puisque ce sont eux qui travaillent ce genre d'artisanat. Mais en réalité, il est un savoir partagé par les femmes puisqu'elles confectionnent la plupart des objets quotidiens : poterie, tapis, tentures, tissage... et elles y dessinent les mêmes représentations symboliques que sur les bijoux.

Nous avons donc deux renseignements précieux transmis par ces objets artisanaux :
le partage des tâches journalières entre hommes et femmes ;
l'échange effectif et pragmatique de leur savoir.

Art traditionnel et art artisanal

On a mentionné que le bijou amazigh appartient à l'art artisanal mais aussi à l'art traditionnel.

Ces deux appellations demandent à être expliquées.

Dans la rubrique « Afrique » de l'Encyclopédia Universalis 2010, on peut lire à propos de l'art traditionnel sous le titre « la statuaire en céramique » ceci :

« L'art traditionnel est défini comme une affirmation mentale et culturelle qui n'a pas encore admis que l'on puisse substituer la copie au vrai. Le vrai n'étant pas à proprement parler le réel, mais une production qui se rattache tout à la fois à l'ostensibilité et au spirituel, conçu non pour être admirée, mais pour faire figure de signe, un signe qui nous met « en face d'un art qui frappe par la récurrence des thèmes, la permanence de certaines règles et la parenté qui unit entre elles les œuvres les plus lointaines. »

Quant au second, on remarque que le mot artisanat est utilisé pour parler du « produit du travail de certaines catégories d'artisans, pour qualifier des objets fabriqués à la main ou avec un outillage simple ayant une certaine valeur esthétique et qui sont bien souvent la manifestation d'un mode de vie particulier. » (Piétri-Lévy 1991 : 10)

Les joailliers combinent l'esthétique de leurs dessins avec le monde de la représentation et des croyances. Cette confluence entre hommes et femmes dans le monde symbolique

s'exprime aussi, dans un sens plus large, dans le monde quotidien des amazighs.

Signe particulier

Les bijoux, ainsi que les vêtements, identifient les membres d'une même tribu, de telle façon que les matériaux et les décorations indiquent aussi bien l'origine que l'appartenance. Ainsi, il est facile de déterminer l'origine tribale et géographique des femmes qui les portent.

Pouvoir-être

La résistance

La résistance est avant tout un vouloir-être différent et un vouloir-rester libre et indépendant et elle est en même temps une demande de reconnaissance de cette différence. L'Histoire nous renseigne que les amazighs dont le nom signifie les « hommes libres » sont les premiers habitants du Nord Africain, bien avant les Phéniciens, les Carthaginois, les Romains et les Arabes. Assoiffés d'indépendance, ils ont toujours combattu ceux qui voulaient les soumettre.

Les bijoux en tant qu'objets archéologiques renforcent ces données historiques.

Ils ne sont pas seulement des talismans protecteurs, mais ils sont aussi des outils de défense grâce à leur forme et à leur robustesse. On a signalé la grande taille des bracelets, des fibules, et ce n'était pas seulement pour se protéger ou exhiber leur richesse, mais aussi et surtout pour se défendre et c'est la raison pour laquelle, la femme amazighe, ne quittait pas ses bijoux même durant les tâches ménagères car ils lui servaient de moyens de défense contre toute éventuelle attaque soit dans les champs ou pendant l'absence des hommes chasseurs ou marins. Avec ces gros bijoux, elle peut frapper, percer ou blesser.

Le devenir

Les traditions orales disparaissent souvent avec la dernière génération à les avoir transmises, mais les objets archéologiques permettent d'en assurer la survivance. Chaque région veille à perpétuer son art et son savoir-faire en le faisant passer aux générations suivantes.

Bien que la persistance et la lenteur des techniques traditionnelles donnent une impression d'immuabilité, cette transmission prend tout de même la forme d'un savoir-faire en devenir.

Et s'il y a un certain conservatisme, c'est uniquement par fidélité au patrimoine ancestral où hommes et femmes excellaient dans les arts artisanal et traditionnel. De ce fait, ces objets et ces techniques devraient être légués aux générations futures.

La spatialisation

La première vitrine de ces bijoux/objets était le corps de la femme amazighe, ensuite le souk où se côtoyaient bijoux, tapis, soies, poteries ... avant d'arriver au musée.

Selon Fontanille (2004: 80), on peut distinguer entre deux espaces l'un figuratif et l'autre figural. Le premier est un espace de discontinuité où les sujets se situent et trouvent leur significations grâce aux deux éléments ; la contiguïté et la coordination ; le deuxième est un espace continu et dynamique étant indépendant des sujets et leur effets sur les distances spatiales significatives.

Nous pouvons voir ici, une certaine réconciliation de faire et de l'être ; ce que nous oriente vers les propriétés existentielles comme autant de possibilité de sens d'autant plus que chaque espace dépend de l'identité de sujet, chaque espace forme une identité spatiale / significative / affective/ ontologique et perceptivo- affective.

Le croire

Bijou Talisman

Le bijou en tant qu'objet ouvre la problématique du rapport entre le réel et les représentations imaginaires qu'il véhicule et notamment la charge affective que lui accorde son porteur. Il fut à l'origine un talisman, une amulette destinée à se concilier la nature, à conjurer le mauvais sort, à protéger et à promouvoir la vie et la fécondité :

« de l'ambre et des clous de girofle sont broyés dans une sorte de mortier, de l'eau safranée et parfois un autre parfum y sont ajoutés (nard indien, musc ou benjoin) ; cette mixture donne une pâte odoriférante (la gemba) qui est découpée en petits fragments, à leur tour pétris en menues pyramides, lesquelles étaient perforées dès qu'elles durcissaient, pour ensuite être enfilées sur plusieurs rangs et intercalées avec des perles en argent sphériques ou fuselées ; au centre du collier ainsi obtenu, était accrochée une main en argent ou un autre pendentif émaillé. Il est d'usage aussi en Algérie (Kabylie) et au Maroc, que les girofles soient insérées à l'état naturel dans certains colliers, eu égard à leurs vertus préventives, voire même Aphrodisiaques. » (Triki 2013-2014 : 84)

Les formes mêmes des bijoux et leur décor – figures géométriques, thèmes cosmiques et animaliers – eurent un sens magico-symbolique. Le serpent, symbole de la science chez les anciens, avait, dans les croyances populaires, le pouvoir de favoriser le jaillissement des sources et l'éclosion des céréales. Le poisson, à cause de l'abondance de ses œufs, symbolisait la fécondité. Le triangle, représentant l'image féminine, symbolisait également la fécondité. Le motif cruciforme, la rosace, la main, l'œil, avaient le pouvoir d'éloigner le mauvais œil.

5.1. Les motifs amazighs

Presque tous les motifs amazighs ont pour symbolisme la femme et l'homme, leur rencontre, la grossesse, l'enfantement.

Chaque motif a sa propre symbolique et peut avoir un rôle de protection, de communication entre le monde des esprits et le corps humain ou encore de guérison

A base de dessins géométriques, ils présentent des rosaces, des étoiles, des roues solaires ou florales, des losanges, des triangles, des chevrons, des gallons, des signes astraux (croissant ou pleine lune, soleil, étoile), des carrés inscrits dans des cercles ou inversement (manifestations de cosmogonies), des hexagones, des spirales et doubles spirales. Motifs auxquels s'ajoutent des décors d'origine hébraïque tels : l'hexagramme (étoile à 6 branches) et l'octagramme (étoile à 8 pointes) et l'arbre inversé.

La main de Fatima est une amulette. On l'identifie comme « main », dans le sens du symbole de protection.

La symbolisation et la métaphorisation des pratiques de la vie montrent que la vie des amazighs se berce dans une continuité spatiale et pratique d'ordre esthétique et artistique afin d'immortaliser une existence régie par la nature et les croyances.

Landowski voit que ce genre d'espaces est en constante interaction avec le monde et la nature qui les entourent.

Les rites

Les rites sont souvent des pratiques initiatiques ou coutumières (gestes, paroles, figures) derrière lesquels il y a des vœux et des intentions. Ils traduisent de la sorte une activité très formalisée avec ses propres codes, et dont les actions sont synonymes de symboles fortement marqués.

Ces rites ont deux caractéristiques ; premièrement, ils représentent des croyances et deuxièmement, ils sont empreints de superstitions et de magie.

Il n'est pas étonnant de voir dans les bijoux la trace des amulettes, des talismans et l'exemple type comme nous l'avons vu est la « *main de Fatma* » destinée à éloigner « *le mauvais œil* » ou encore la fibule, symbole protecteur, chargée de « *baraka* », représentant la femme et la fécondité qui triomphe sur les mauvais esprits.

Argent, symbole de pureté

L'argent est le matériau privilégié des amazighs car on le considérait comme pur, non mélangé. C'est cette notion de pureté qui a facilité l'union de l'art avec l'argent car ils possèdent tous les deux les principes particuliers de la spiritualisation de leurs matières (matériaux et formes).

Nous sommes face à la génération du sens qui va de l'art, de la culture aux produits et qui nécessairement engendrent les valeurs.

On aimerait ici à propos de l'argent, signaler un fait très significatif : outre les bijoux, on fabrique à base de l'argent des objets traditionnels tels que la théière, le plateau, le sucrier et tous les ustensiles propres à la cérémonie du thé marocain.

Ces objets sont réservés aux invités, aux étrangers. Servir le thé dans un récipient en argent, symbole de pureté, est certes un geste de générosité mais il est en plus celui de l'hospitalité.

Cependant, ce qui frappe, c'est qu'en même temps, on fabrique avec le même métal des poignards, symbole d'hostilité.

Cette contradiction montre non seulement les valeurs contraires d'une société ou bien la relation entre les sujets et les objets, mais elle traduit si bien cette interaction entre les objets eux-mêmes et dont parle l'archéosémiotique.

Sur la même table, confectionnés dans la même matière, sont posés le poignard et le plateau de thé et l'invité n'a qu'à choisir son objet, sa valeur.

Ce jeu entre les objets, laisse résonner la présence d'une mince frontière entre la guerre et la paix, ce qui confère à ces objets leur aura de mystère car ils ont la puissance pragmatique de diviser le monde entre deux états contraires et puis c'est « La beauté des valeurs, [...] qui place un ensemble d'objets au carrefour des croyances et des morales. La beauté d'usage, plus modeste, est d'abord faite d'une sorte de rapport affectueux aux choses qui nous sont utiles ». (Mourad, Ramirez et Rolot 1998 : 11).

Conclusion

Le bijou entre objet archéologique et fiction

Le bijou amazigh, comme tout objet archéologique, n'est pas seulement un produit artisanal mais il est aussi cette chose alimentée par les inventions de l'imaginaire. Beaucoup de fables sont inventées pour expliquer le bijou, ses origines, ses motifs et ses fonctions.

De ce fait, ce qui est en jeu est bien plus qu'un objet d'art traditionnel, c'est l'objet d'une quête, d'un idéal d'un peuple éparpillé de par le monde et d'un rêve collectif, le rêve de l'unité perdue. Le retour de ce bijou, auquel nous assistons aujourd'hui essaie de résister à la mondialisation qui a aplati les objets artisanaux des minorités culturelles et aussi de se retrouver.

On peut dire que cet objet archéologique doit beaucoup à ces fables dont il s'est nourri comme art du passé dirigé vers l'avenir. Mais quand il était porté par Madonna, il y a quelques années, la plupart des amazighs avaient la sensation que leur bijou a perdu un peu la culture dont il était l'émanation. Faut-il réserver l'objet à une utilisation rigoureusement circonscrite dans le temps et l'espace ?

Pour conclure, on aimerait nous arrêter un peu à un beau concept sémiotique qui est la forme de vie.

En effet, après toutes ces dimensions abordées, ces points et ces caractéristique qu'on a essayés d'approcher, on peut considérer le bijou amazigh comme une forme de vie, d'abord parce qu'il contient à lui seul tout l'art, toute la tradition et tout le savoir-faire de l'homme amazigh, ensuite, parce qu'il s'est enrichi des apports de l'Egypte, de la Grèce, de l'Italie et de l'Orient que l'artisan amazigh a su avec habileté, au fil du temps, annexer à son savoir-faire et savoir-être traditionnels, ces apports techniques et culturels méditerranéens et africains.

Bibliographie

Barthes, R.

1985 *L'Aventure sémiologique*, Paris, Seuil.

Camps, G.

1980 *Les Berbères, aux marges de l'Histoire*, Nancy, Hespérides..

Flores, R.

2019 « La Médiation des objets en archéosémiotique » in *La Sémiotique et son autre*, version PDF du 2 mars 2019.

Fontanille, J.

2004 *Séma et soma. Figures du corps*, Paris, Maisonneuve et Larose.

Greimas, A. J.

1970 *Du sens*, Paris, Seuil.

Lazhar, M.

2015 *Traces et identité au Maghreb*, Thèse de Doctorat soutenue à l'Institut für Literaturwissenschaft der Universität Stuttgart.

Marrone, G.

2017 *Sémiotique et critique de la culture. Espace, Nourriture, Nature, Objets* Trad. Rovena Troço, Limoges, PULIM.

Mourad, KH, Ramirez, F et Rolot, Ch

1998 *Art et tradition au Maroc*, Ed. Illustrée, 1998.

Piétri-Lévy, A.L

1991 *L'Objet dénaturé : art populaire, fonction sociale et orientation commerciale*, Nancy, Collection Hespérides. Les livres de caravelle.

Sayad, A. A.

2010 «Les trois couleurs des bijoux berbères ont une symbolique»(entretien avec Aït Ali Ourida) in *Le Midi libre* (Algérien) du 03-10- 2010

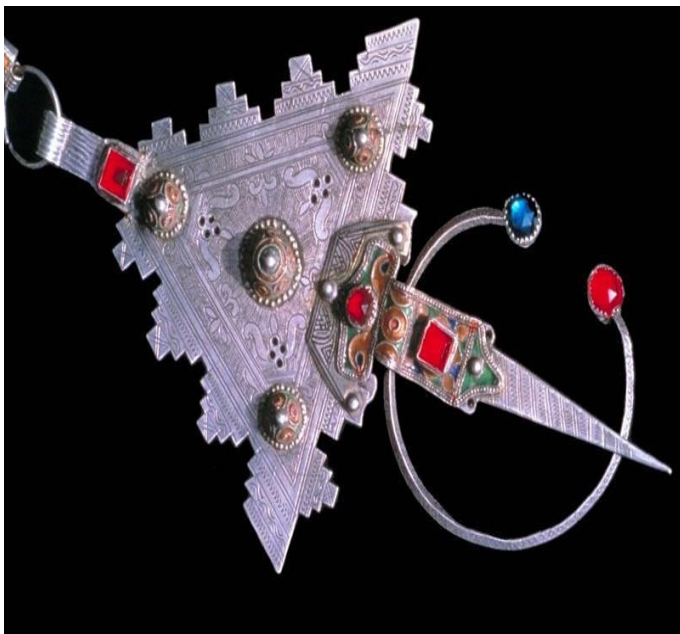
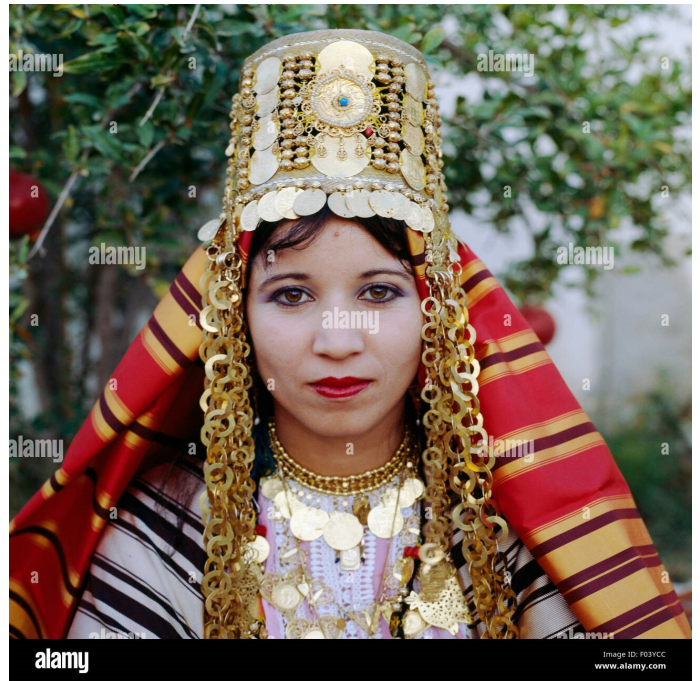
Triki, L.

2013-2014 *L'artisanat berbère : permanence des matériaux, symbolisme des formes.*

Étude historique et anthropologique, de l'antiquité à nos jours, Thèse de Doctorat, Université Paris Ouest-Nanterre La Défense École doctorale. Lieux, cultures et sociétés du passé et du présent.

Voisenat, C (dir.).

2008 *Imaginaires archéologiques*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Ministère de la Culture.



LE BIJOU AMAZIGH

Entre ornement, symbolisme et forme de vie
(Illustrations)



LE RECIT FEMININ

En faveur d'un bouleversement éthique de la société marocaine

Laila Benhessou

(Université Hassan Premier, Institut des sciences du sport de Settat, Maroc)

Depuis toujours, l'homme maintient son pouvoir absolu en installant des normes qui pérennisent sa virilité et instituent sa supériorité sur la femme. Conçue comme étant un être faible, celle-ci est considérée comme un objet ornemental dans le mode de production masculine, mais aussi comme source de souillure. Réduite à son sexe, elle n'est qu'un simple outil de procréation au service de son mari, de ses enfants et de son foyer.

Selon certaines interprétations des textes religieux, il est donc, légitime de déterminer quelle place doit occuper la femme dans la société. Simone de Beauvoir, l'une des grandes figures de la pensée culturaliste et universaliste marque dans les années soixante, un bouleversement social avec la publication de son ouvrage critique sur la domination masculine, *Le Deuxième sexe*. En effet, ce livre s'inscrit dans une perspective contestataire et rejette la médiation masculine. Cela va ouvrir la porte à de véritables réformes dans le monde entier. Simone de Beauvoir conçoit la hiérarchie entre les sexes comme relevant de l'ordre social qui, « durera tant que les hommes et les femmes ne se reconnaîtront pas comme des semblables, c'est-à-dire tant que se perpétuera la féminité ». En réclamant l'égalité entre hommes et femmes en matière de droits et d'éducation, la femme conteste les inégalités qui peuvent exister entre les deux et se forge une identité indépendante. Toutefois, si le pouvoir de la législation échoue à instaurer une parité entre les sexes, il est nécessaire d'agir par la pensée, c'est-à-dire dans la production romanesque, pour bousculer les clichés institués et démonter les réflexes ancrés dans la mémoire collective. De cette verve engagée, naît une production féminine qui, en transcrivant la réalité sociale du vécu comme « un miroir que l'on promène le long du chemin », contribue à la compréhension des traumatismes de la femme dans toutes les sociétés patriarcales.

De cette vision revendicatrice, beaucoup d'écrivaines se démarquent par leurs réflexions militantes, s'affranchissant de la tutelle masculine et créant des personnages féminins rabaissés dans leur féminité mais rebelles de par leur tempérament singulier et révolté qui secoue l'ordre établi.

Certains critiques littéraires ont tendance à qualifier l'écriture féminine comme produit spécifique lié à une sensibilité féminine ce qui explique les diverses appellations qu'ils lui ont attribué pour la différencier de la production masculine. En effet, entre « écriture féminine », « art féminin » et « littérature féminine », s'instituent une polémique sur les enjeux socioculturels qui, en se focalisant sur la condition de la femme, impose une ghettoïsation alors qu'il s'agit de la genèse d'un écrit universel qui transcende la catégorisation du genre et se réclame comme un produit soucieux de mettre à nu les injustices sociales et les mécanismes sociétaux dont la femme est victime. De par leur vocation provocatrice, les écrivaines-femmes participent à la reconstruction du Moi féminin brisé dans plusieurs productions littéraires et travaux de recherches. Nous pouvons citer en guise d'exemple, *La venue à l'écriture* d'Hélène Cixous, *Les mots et les femmes* de Marina Yaguello, *L'écriture-femme* de Beatrice Didier, dont les contenus tournent autour du statut subalterne de la femme.

L'écriture féminine demeure, jusqu'à nos jours, un sujet d'actualité dans les critiques littéraires en ce qu'elle se veut l'outil par lequel la femme va extérioriser ses propres pensées, envies et désirs. Dans quelle mesure la conscience féminine engagée, participe-t-elle à l'éradication des archaïsmes et des idées reçues ? Pouvons-nous considérer la transcription des maux

au féminin comme un processus de résilience au terme duquel la femme se réconcilie avec son passé pour pouvoir vivre son présent et se faire, de ce fait, une image moderne de son combat contre tous les aspects de l'obscurantisme ? Le souffle du modernisme semble-t-il le leitmotiv d'une écriture féminine subversive et le fil conducteur de toutes les histoires narrées ? Un rapport de sororité s'institue entre les auteures et l'écriture dans la mesure où la verbalisation de leurs peines, de leur quotidien douloureux, reflète leur volonté d'y mettre un terme.

Cette production féminine signe l'avènement d'un nouveau mode d'expression qui tient lieu d'un règlement de compte à travers lequel elles vont nous faire part des injustices qu'elles ont subies. Loin de s'arrêter à la question de la spécificité de cette production naissante, celle-ci, de par la description du mal au féminin, s'insère dans l'Histoire afin de récuser toutes les formes de discrimination sociale dont la femme souffre jusqu'à présent. Cette infériorité sociale est perçue comme un dysfonctionnement, une anomalie qu'il faut réparer d'où le recours au pouvoir du mot et à l'écriture.

Face à ce constat, la distribution des tâches féminines et masculines semble être le résultat de la socialisation et non d'une détermination biologique naturelle. Le récit carcéral féminin, par exemple, relatant l'expérience douloureuse de certaines auteures ex-détenues, décrit la lutte de celles-ci contre le désespoir, l'abus des geôliers et les tortures insupportables afin de nous forger un modèle atypique de la femme fragile, celle qui sacrifie sa féminité pour récuser les règles imposées et qui se libère des préjugés et préjugés sociaux.

Si « l'inégalité entre les hommes et les femmes commence à être reconnue », il est question d'interroger tout obstacle à l'égalité entre les deux. D'ailleurs, les fonctions qu'ils assument tous les deux se réfèrent patriarcalement aux aspects sociaux et culturels et s'expliquent par ce rapport de force dominant/dominé entre eux. Si auparavant, la femme était renvoyée toujours à son sexe dans tous les champs de la création artistique, aujourd'hui, une voix féminine dénonce précisément « la mythologie du féminin naturel » et se sert de son corps écrasé pour faciliter son accès dans l'aire littéraire considérée comme étant principalement masculine. A ce propos, Monique Wittig déclare que :

« L'écriture féminine est la métaphore naturalisante du fait politique brutal de la domination des femmes et comme telle grossit l'appareil sous lequel s'avance la "féminité" : Différence, Spécificité, Corps/femelle/ Nature [...] car écriture et féminité s'associent pour désigner une espèce de production biologique particulière (à "la femme"), une sécrétion naturelle (à "la femme"). Ainsi, donc "écriture féminine" revient à dire que les femmes n'appartiennent pas à l'histoire et que l'écriture n'est pas une production matérielle ».

A l'opposé de cette réflexion qui regroupe les femmes-écrivaines dans la même case, sans tenir compte de leur différence créatrice, la production féminine brise le silence et permet à leurs voix de s'affirmer et d'accomplir, de ce fait, une fonction sociale dans la mesure où elles renseignent le lecteur sur leur calvaire et leurs conditions en tant que femmes abusées. Dans ce cadre scriptural, l'écriture devient alors le moyen par lequel les écrivaines marocaines vont s'engager dans le combat pour l'égalité entre les deux sexes et prendre position pour la libération de la femme marocaine.

L'intérêt que nous avons porté pour la production féminine revient à l'essor intellectuel du féminin marocain dans les sillages de la sociologue Fatéma Mernissi, figure emblématique de la littérature marocaine qui, a bousculé les compromis de la doxa, s'est insurgée contre les stéréotypes d'une société figée dans des valeurs séculaires et a marqué par conséquent, une rupture définitive avec la misogynie classique. Ses écrits critiques ne cessent pas de déconstruire l'image patriarcale de l'homme oriental afin d'amener la femme à se débarrasser de sa peur héréditaire et à pouvoir vivre en accord avec son propre corps avant de s'entendre avec

celui de son conjoint. Notons bien que dès l'émergence de cette écriture rebelle jusqu'à maintenant :

« La détermination de l'être féminin d'agir et de réagir à travers l'écrit est fortement manifeste. C'est que dans et par son écriture, son existence même est revisitée et réinventée dans une perspective nouvelle, celle de la jouissance de la vie en tant qu'individu indépendant et surtout en tant qu'identité féminine ».

Les parcours des auteures marocaines se croisent en la création de portraits de femmes battues, qui par le biais de l'écriture, contestent leur aliénation et amorcent « l'affirmation de leur identité à la fois singulière et multiple ». Dorénavant, cette femme qui a longtemps été reléguée au second plan, évoque pleinement ses souffrances et dévoile, par-là, toutes les déchirures intérieures qu'elle a cachées et a endurées autrefois. Ainsi, son aliénation s'impose en ce qu'elle dénonce ouvertement les préjugés dont la femme est la proie : le mépris de soi, comme fil conducteur de certains écrits féminins, accompagne la dégradation des personnages féminins jusqu'à la reconnaissance de leur être perdu et de leur identité de femme.

Si les thèmes abordés par ces écrivaines rebelles cherchant à transcender les tabous et transgresser les règles canoniques de la société sont nombreux, celui de la violence, tant physique que psychologique faite aux femmes, revient souvent dans leurs productions. Il faut, alors, interroger les obstacles qui empêchent la femme de se sentir libre et responsable. Par ailleurs, la diversité des romans féminins contemporains s'affiche sur tous les plans : diversité des thèmes traités, diversité au niveau des approches adoptées, et ce pour exposer la douleur dans ses multiples formes et dans sa prolifération. Ceci étant, problématiser le statut occulté de la femme marocaine permet aux romancières de mettre en scène des personnages féminins et masculins tirillés par un ressenti de culpabilité, de douleur et de remords dans la mesure où le discours social porté, sur elles et eux, conçoit la femme comme source de problèmes, de disgrâce voire de malédiction dans certains cas. Toutes ces voix étranglées par la pression de la société s'unissent pour représenter les supplices d'une femme martyrisée par un trauma émotionnel. C'est ainsi que le corps frustré de celle-ci, malmené par un mal physique et moral, traduit une douleur intime « [...] imprégnée de social, de culturel, de relationnel, [qui] est le fruit d'une éducation ».

Qu'elle soit vécue ou imaginée, la marginalisation telle qu'elle se présente dans le roman féminin, participe de la destruction de l'Autre et se présente comme un problème de société. Elle met la femme souffrante devant un dilemme identitaire : adopter le modèle aliénant des aïeules ou bien se dégager de cet enfermement et embrasser sa féminité. Dans cet esprit critique, cette écriture naissante a une portée cathartique et s'inscrit dans une perspective d'affirmation et de dépassement de soi qui véhicule l'intérêt commun de la gente féminine, à savoir celui de délivrance. En récusant les idéologies binaires qui établissent une supériorité de l'homme sur la femme, les écrivaines marocaines visent la libération de celle-ci des carcans patriarcaux qui la soumettent et la réduisent à un être mineur.

Loin de s'arrêter sur un processus de résilience à travers lequel les auteures cherchent à se réconcilier avec les séquelles du passé, l'évocation de leur lutte contre la douleur, l'errance, la perte de confiance et la solitude, ruine les codes préétablis et donne une vision nouvelle à la situation de la femme marocaine, celle qui refuse de n'être qu'un objet de plaisir pour devenir le pivot d'une narration-témoignage où elle se présente comme le témoin des maux féminins.

Bibliographie

De Beauvoir Simone, *Le Deuxième Sexe*, éditions Gallimard, Idées, Paris, 1976.

Désalmand Paul et Philippe Forest Philippe. « *Le roman* » dans *100 citations expliquées*, éditions Marabout, Belgique 1991.

Cixous Hélène, *La venue à l'écriture*, éditions UGE, Collection 10/8, série « Féminin-futur », Paris, 1977.

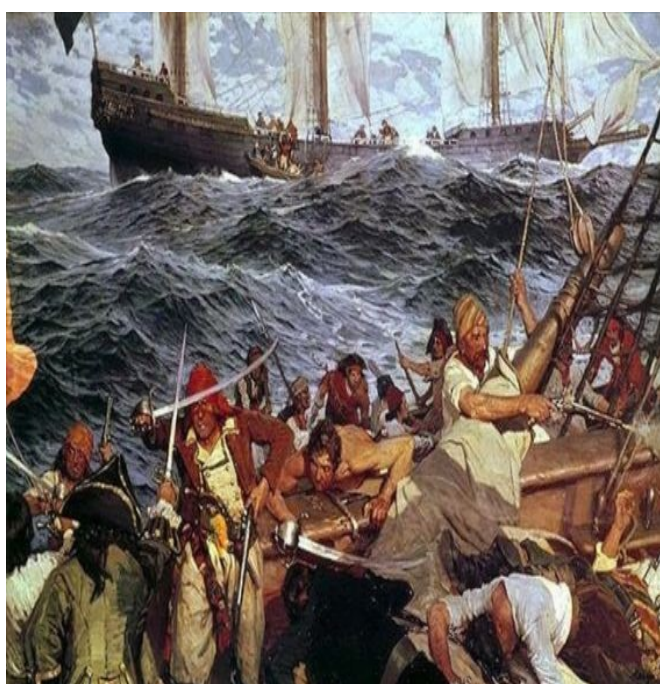
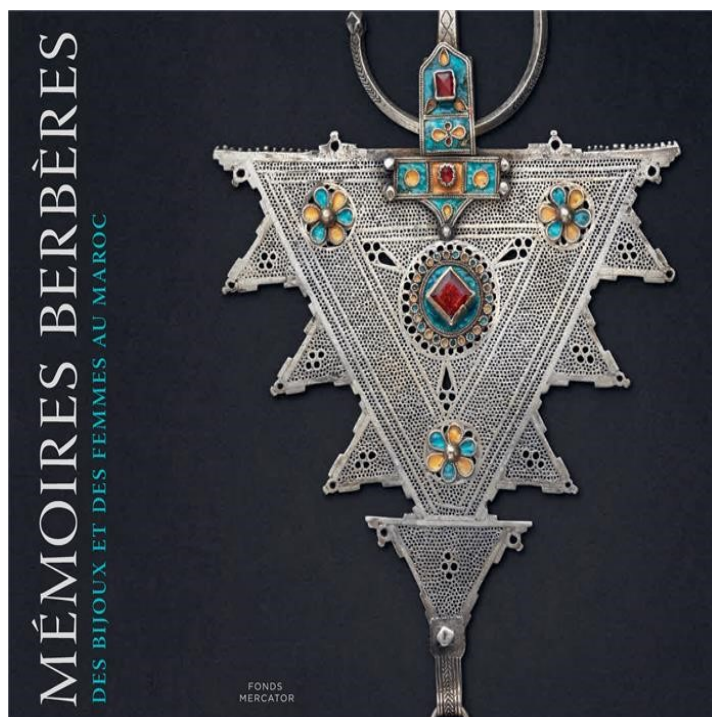
Jacquet Isabelle, *Développement au Masculin/Féminin*, éditions l'Harmattan, Paris, 1995.

Merete Stistrup Jensen. « La notion de la nature dans les théories de l'écriture féminine », dans *Clio, Femme, Genre, Histoire*, disponible sur : <http://journals.openedition.org/Clio/>.

Wittig Monique, citée par Merete stistrup Jensen. « La notion de la nature dans les théories de l'écriture féminine », In *Clio, Femme, Genre, Histoire*, disponible sur [http://journals. Openedition. Org /clio/](http://journals.Openedition.Org/clio/)

Redouane Najib, *Ecritures féminines au Maroc, Continuité et évolution*, éditions l'Harmattan, Paris, 2006.

Le Breton David, *Anthropologie de la douleur*, éditions Métailié, Paris, 1995.



LA "ZAOUIA CORSAIRE" DE SALE

Pendant cinquante ans : 1614-1664

(car il n'y eut pas de "République pirate salétine" au sens propre !)

Gérard Chalaye (Laboratoire TCL, El Jadida, Maroc)

Il n'y eut pas de *République corsaire de Salé* au sens propre ! Mais il y eut une "*Zaouïa corsaire soufi*" *slaouia*, même si le terme *d'oligarchie maraboutique* serait peut-être plus approprié. Et là encore tout est complexe ! Tout est problème de mots et de définitions, en jonglant avec les translittérations arabophones et francophones. Qu'il soit entendu que lorsqu'on parle de *la République de Salé*, cela veut dire Salé Le Vieux, actuel Salé, et Salé Le Neuf qui est la Kasbah des Oudaïas, c'est-à-dire Rabat. En effet la plupart des historiens parlent globalement, de *la République de Salé* pour désigner au XVII^e siècle, les activités de la *course corsaire* des trois cités constituant Salé Le Vieux (Salé au sens propre), les Oudaïas et Salé Le Neuf (c'est-à-dire Rabat). Les chroniqueurs européens utilisaient le nom de Salé pour désigner trois villes distinctes, possédant chacune son identité et son destin propres : Salé Le Vieux (actuelle ville de Salé) ; la Kasbah perchée sur la rive sud de la rivière, petite enclave murée (Oudaïas) ; et enfin Salé Le Neuf qui finira par être connu sous le nom de Rabat, l'actuelle capitale du Maroc. Pour simplifier les choses, nous désignerons ces trois entités sous les noms respectifs de Salé, la Kasbah et Rabat. Et pour notre part (et pour le lecteur), nous réserverons à l'ensemble, l'actuelle appellation générale *Rabat-Salé* (et *Salétin*), intégrant donc les deux derniers éléments. *Salé Le Neuf*, avec la kasbah des Oudaïas. Et *Salé* (*slaoui*, *slaouia*...) pour *Salé Le Vieux*, l'actuelle Salé, sur la rive est du Bouregreg, dont les commémorations constituent le cadre et le contexte de notre article.

De saints pirates slaouis

L'on s'amusera de ce que Salé soit resté dans notre mémoire, la ville corsaire par excellence, alors que cette appellation romanesque conviendrait mieux à l'ensemble Kasbah-Rabat sur l'autre rive du fleuve. D'ailleurs la "*rivalité*" entre Salé et Rabat persiste dit-on humoristiquement de nos jours. Même si pendant presque vingt ans (1641-1660), l'ensemble Rabat-Salé traita avec l'Europe sous une autorité unique. S'agirait-il alors d'une triple république de trois cités-états, dont le siège du Diwan principal était la Kasbah ? Pas vraiment non plus, car le Jihad général était mené au nom de Sidi Mohamed El Ayachi, ou du prince Sidi Abdellah à Salé. Et les querelles entre ces différentes communautés étaient intestines ! En ce qui nous concerne, nous nous concentrerons sur Salé. Nous remonterons seulement au XV^e siècle mérinide (1472) lorsque Salé était déjà connu comme lieu de refuge pour les pieux, une ville de saints. Deux types de spiritualité furent représentées, c'est-à-dire soufisme lettré chadilite, et maraboutisme populaire magique. La fin du XVI^e siècle vit l'apparition du saint patron Sidi Abdellah Ibn Hassoun, mélange de soufi lettré et de marabout. Si Salé (Le Vieux donc) est renommé comme une ville religieuse pieuse, nous sommes particulièrement concernés chez Sidi Abdellah Ibn Hassoun, par la jonction entre tariqa soufie savante (ici chadilisme) et soufisme populaire maraboutique (étudié par Dermenghem), autant magique que guerrier. N'est-ce pas ainsi que se présente le plus célèbre émule de Sidi Abdellah, un marabout guerrier du nom de Sidi Mohamed El Ayachi qui joua un rôle important à l'époque des corsaires ? Mais jamais à Salé, on ne sort du sunnisme orthodoxe en tombant dans l'hérésie : Des personnalités publiques aussi éminentes qu'El Ayachi, ou que le maître des Dilâites Mohamed El Hadj Ibn Abou Bakr El Dilâi, représentaient une tendance profondément mystique quoiqu'orthodoxe de l'Islam – tendance que nous pourrions qualifier de soufisme nord-africain classique,

urbain, lettré. Le théosophisme et la gnose d'écrivains aussi importants que le soufi andalou du XIII^e siècle Ibn Arabi étaient enfermés dans une structure d'orthodoxie sunnite et de piété austère voire ascétique. Le miracle de cette tendance est qu'elle put se révéler aussi populaire.

Selon la tradition le marabout Sidi Mohamed El Ayachi, disciple d'Ibn Hassoun, s'était rendu célèbre dans le jihad contre l'Espagne et les autres puissances chrétiennes, qui avaient empiété sur le Maroc. En 1614, poursuivi par le sultan saadien, El Ayachi revint à Salé. Dès lors, et jusqu'à sa mort en 1641, El Ayachi combattit les Espagnols et les Portugais le long des côtes atlantiques, et devint un souverain indépendant. Salé-Rabat, bien sûr, ne dépendait ainsi d'aucun état dans la première moitié du XVII^e siècle, mais mandatait des corsaires. Concernant Salé même (*Le Vieux*), on ne peut dire que cette « *république* était formée des corsaires eux-mêmes » puisqu'elle était sous la coupe tutélaire du saint guerrier El Ayachi. Rabat-Salé pendant plusieurs dizaines d'années fut gouvernée par un Diwan (ou des Diwans) indépendant, conseil de capitaines de corsaires. Rabat ou Salé ? Puisque dans cette dernière ville, régnait (peut-on dire) El Ayachi qui pour sa part utilisait l'activité de piraterie prospérant sur la rive gauche du Bouregreg, sous l'autorité de son premier gouverneur Ibrahim Vargas.

A ce niveau-là, se pose la question du peuplement de ce que l'on peut nommer les trois cités. Le peuple de Salé (*Le Vieux*) avait toujours naturellement accueilli les musulmans chassés d'Espagne. Dans les dix premières années du XVII^e siècle, un nouveau type d'immigrants commença à apparaître. Mudéjars musulmans, et Morisques (devenus chrétiens qu'en apparence), avaient été chassés dès 1609. Les derniers musulmans d'Espagne fidèles à l'Islam, les Mudéjars, ou les Morisques (appelés *Andalous* à Salé) convertis pour la forme au christianisme, avaient été expulsés en masse par les mesures racistes de la monarchie. Le 18 janvier 1610, Philippe II prend le décret chassant tous les musulmans convertis ou non, et même les catholiques qui l'ont été de gré ou de force : c'est l'acte de naissance de la piraterie salétine. Aux premiers ressortissants andalous, venus se fixer à Salé dès le début du XVII^e siècle, les Hornacheros (de Hornachos en Estrémadure), s'ajoutent en masse les Morisques, tantôt musulmans tantôt baptisés, appelés au Maroc avec mépris *Andalous* ou "*chrétiens de castille*", si incertaine est leur foi. Hornacheros et Andalous résident sur la rive gauche du Bouregreg à Salé Le Neuf en face de Salé Le Vieux.

Qui sont en effet les Hornacheros ? Des musulmans de seconde zone pour les mystiques slaouis ? Une aristocratie s'installant dans sa forteresse de la Kasbah vis-à-vis de la masse des Morisques ? En tout cas, il faut bien comprendre que ce qui fait la spécificité du *vrai* Salé, c'est le refus d'intégrer des musulmans considérés comme douteux, et de les rejeter dans une zone extérieure du Jihad : Rabat. En cela, cette ville signe son originalité dans le complexe corsaire Rabat-Salé, loin d'être une république au sens propre. En effet les Hornacheros ne furent pas jugés dignes de s'installer à Salé Le Vieux, ville de saints et de sanctuaires. C'est alors qu'y vinrent aussi les renégats (*renegados*) de toutes origines : anciens et nouveaux pirates européens rapidement islamisés, et attirés par l'appât du gain ; marins européens prisonniers saisissant l'occasion de la conversion pour exiger leur libération, en se mettant au service du jihad ; et d'autres encore issus des ports marocains conquis par Espagnols et Portugais... Ainsi vers 1614, un grand nombre de pirates se réfugièrent à Rabat-Salé où ils furent accueillis à bras ouverts par les Hornacheros (de la Kasbah) et les Andalous en général (de Rabat). Ils formèrent le noyau de la communauté des *Renegados* et s'établirent à Rabat. Après 1610, Salé Le Neuf, c'est-à-dire l'actuel port de Rabat, prit le cachet pittoresque de vraie ville corsaire ; des forbans endurcis y parlaient tous les jargons de la chrétienté et de l'Islam. Mais Salé au sens propre se définit donc comme la ville de la pureté jihadiste.

Une zaouïa corsaire

L'organisation sociale des pirates de Rabat-Salé n'a aucun équivalent parmi les états du XV^e au XVIII^e siècle. C'était un état fondé sur les principes de la piraterie. En fait, ce fut le seul et unique état jamais fondé sur ces principes. A l'origine, le gouvernement de Rabat-Salé a été modelé sur celui d'Alger sans... la régence turque ! A Alger, il y avait deux institutions : *Diwan* collectif des corsaires et *Taïffe raïssi* (conseil des capitaines). On a comparé *le taïffe* à une guilde médiévale. Le *raïssi* était capitaine de par son pur mérite ou sa chance comme disaient la plupart des pirates, ou parce qu'il possédait un bateau ou deux. Bien sûr un simple mousse comme Hamida raïssi pouvait espérer devenir un jour, grand amiral, quelles que fussent ses origines de classe ou de race. Et nous savons que le *Taïffe* votait démocratiquement sur certains sujets pour choisir ses chefs. A Rabat-Salé, le *Taïffe* semble avoir été simplement... le Diwan ou les Diwans ! Le Diwan local y gouvernait seul tel un *Taïffe* sans les autres institutions de partage du pouvoir. Apparemment, le ou plutôt les Diwans de Salé étaient organisés plus démocratiquement que leur modèle algérois. Les grands amiraux étaient élus pour des mandats d'un an ainsi que les quatorze ou seize capitaines de l'assemblée. Mais il y avait une intention claire et nette d'empêcher le pouvoir politique de se structurer solidement voire de se stabiliser de manière significative. A l'évidence, les Andalous et les corsaires préféraient conserver une certaine fluidité des choses jusqu'à la turbulence même. Que devenait alors quelqu'un comme El Ayachi qui entendait bien contrôler entièrement (jusqu'à l'autocratie) son Diwan jihadiste maraboutique ? Puisque toute tentative d'établir un contrôle réel du moins à Rabat et dans la Kasbah se heurtait à une violence immédiate guerres contre El Ayachi ou Sidi Abdallah. D'où les guerres civiles ou intestines incessantes.

Le fonctionnement du (ou des) Diwan fut-il aussi anarchique qu'on l'a dit ? : Il utilisait les règles de fonctionnement parmi les plus étranges jamais conçues par une institution : Les règles fixant les réunions du Diwan étaient assez simples. Nul membre n'avait le droit de porter une arme, et des gardes armés faisaient régner l'ordre. Nul membre n'était autorisé à se servir de ses poings, mais il avait le droit d'exprimer ses sentiments avec ses pieds pour frapper le sol. On prenait la parole par ordre d'ancienneté ou d'importance, quoi que la pratique semble avoir été que le président de séance orchestrât le chœur de vociférations émises par l'assemblée. Lors de ces séances régnait un désordre incroyable du fait de cette procédure. Les étrangers qui y assistaient croyaient avoir affaire à des sauvages violents et irrationnels. Les documents dont on dispose semblent indiquer que les chefs utilisaient ce moyen pour imposer ce programme, et faire taire les objections éventuelles. Pour un étranger, cette façon de faire paraissait délirante : « *Ils sont tous debout en rangs et prennent la parole par choix ou à leur tour, se bousculant les uns les autres avec les bras et les coudes, élevant la voix comme s'ils étaient en colère* » (UP*, 47). C'est un gouvernement comme il n'en existe nulle part au monde, dit-on. Mais là encore, l'on pourra se demander si ce fonctionnement du Diwan concerne bien Salé où El Ayachi menait ses troupes d'une main de fer.

Salé (Le Vieux) contre Salé (Le Neuf)

Les Hornacheros fondèrent donc une "république" où les "Andalous" eurent leur place. Pour Salé (Le Vieux), tout tourne autour du saint guerrier maraboutique El Ayachi qui de protégé se transforma en cheikh, en guide, en chef de guerre jihadiste, comptant bien étendre son pouvoir d'action à tout l'ensemble Rabat-Salé. Les Rbatis s'organisèrent en *république indépendante* avec un gouverneur grand amiral élu pour un mandat d'un an et un diwan de quatorze anciens ou capitaines. La Kasbah imita leur exemple en 1627 en créant une république hornachera. Les Hornacheros voulurent prendre le pouvoir et constituèrent la république corsaire du Bouregreg dirigée par un diwan lui-même présidé par un grand amiral. Ce diwan ou diwan,

sorte de cabinet gouvernemental formé de douze ou quatorze notables était contrôlé dans les toutes premières années de la république (1627-1630) par les seuls Hornacheros, mal supportés par les morisques andalous. Les deux républiques commencèrent par restaurer l'autorité d'El Ayachi comme commandant du Jihad, à la condition qu'on respectât leur autonomie. Mais en rupture, El Ayachi établit sa résidence à Salé Le Vieux et se fit construire deux forts hors des murs de la cité en face de Rabat. Salé se déclara à son tour indépendante sous son autorité politico-spirituelle. Il y avait désormais trois républiques sur les bords du Bouregreg toutes engagées dans la guerre sainte et dans la piraterie, et livrées à d'incessantes querelles les unes contre les autres. L'histoire de Salé est alors remplie de lutte entre les frères ennemis, de querelles intestines entre ses différentes communautés.

Les Andalous formaient le moins enthousiaste des trois groupes vis-à-vis d'El Ayachi et de la guerre sainte bien qu'ils aient commencé par l'accepter sur la base de leur haine commune de l'Espagne. Ils n'appréciaient guère l'autoritarisme du sage ni ses ingérences dans leur *républicanisme*. Exaspérés ils finirent par refuser de l'aider dans toute nouvelle croisade, après quoi El Ayachi dirigea sa sainte colère contre eux et se mit à bombarder Rabat avec sa précieuse artillerie placée sur les murailles des forts de Salé. Salé Le Vieux était essentiellement préoccupé par le jihad d'El Ayachi et la révolte contre les Saadiens mais tous les « *Slaouis* » étaient impliqués dans les activités corsaires qu'ils fussent investisseurs, capitaines, matelots, gens d'armes ou marchands de butin, de captifs et d'esclaves. Les Andalous pirates de Salé Le Neuf rentrèrent aussi en révolte contre les Hornacheros de la Kasbah. Et en 1630, Kasbah et ville basse étaient en guerre civile. Salé Le Vieux prit partie pour les Hornacheros et ironie de l'histoire, la paix fut rétablie par le consul britannique John Harrison, excédé par le désordre, avec un accord en trois points portant sur l'égalité en matière de représentation au Diwan et de partage du butin. Les villes demeurent indépendantes mais la Kasbah devint le siège central de la "république" Rabat-Salé.

Mais en 1631, El Ayachi rompit l'accord ! Il bombardait de nouveau la rive sud et en fit vainement le siège jusqu'à octobre 1632. En 1636, les Andalous lancèrent une attaque victorieuse contre la Kasbah, et Salé Le Vieux défendu par El Ayachi. Et c'est encore la flotte anglaise de l'amiral Rainsborough qui le 3 avril 1637 se jeta dans la mêlée, bombardait Salé Le Neuf, et prêta son aide à El Ayachi ! Rainsborough partit le 30 août après avoir défait complètement les Andalous rabatis. En somme une défaite du peuple pirate face au jihad islamique ? Mais rien n'empêchait le butin d'affluer. Lorsque El Ayachi se retourna encore en 1641 contre les Rbatis, ces derniers se regroupèrent cette fois autour d'un autre saint guerrier soufi Mohamed El Hadj Ibn Abou Bakr El Dilaï issu du Moyen Atlas berbère autour de la zaouïa chadilya de Dila d'Aït Ishak à quelques kilomètres de Khénifra ! Les Dilaïs étaient les descendants de la tribu Lemtouna Senhajija. Ils s'étaient installés au Jbel Dilaï. Retournant ses alliances, Abou Bakr défit complètement le sultan saadien, élit Rabat comme fief portuaire, conquiert Meknès, et à Sibou en avril 1641, massacra El Ayachi et ses partisans vieux-saliens. Salé Le Vieux fut donc complètement occupé. Mais toujours avec autonomie des Andalous rbatis. Pendant les 10 années (1641-1651) de contrôle Andalou (Rbati) de Salé sous la domination des Dilaïtes, il y eut des traités directs avec les agents européens. En 1651, Mohammed El Hadj nomma son fils Sidi Abdellah gouverneur de Salé. Sous Sidi Abdellah, prince de Salé, la ville devint la plus redoutée sur les mers. Les deux dernières décennies de la triple république furent ses plus brillantes en termes de piraterie. Libérées de leurs luttes intestines, les trois cités-états firent la guerre sainte corsaire de 1641 à 1660, sous le partage de l'autorité entre corsaires et soufis maraboutiques. Est-ce à cette époque, sous l'égide du Prince Sidi Abdellah, que l'on peut vraiment parler de Salé en tant que *zaouïa corsaire* ?

Salé tel quel

Comment s'enrichissaient les *Slaouis* ? C'est peut-être là que *le bât blesse*. En effet nous avons vu que la physionomie sociale de Salé (Le Vieux) était très particulière. L'organisation corsaire générale faisait appel à des talents multiples. Or mis à part l'économie locale artisanale et marchande, il faut bien dire que le partage général du butin (même si une partie était commercialement redistribuée) y profitait surtout à une aristocratie lettrée et guerrière jihadiste, autour de El Ayachi, puis du Prince Sidi Abdellah. Les armateurs *hornacheros* liés pour les capitaux aux juifs de Salé, confiaient la maîtrise des navires aux Andalous de Rabat, mais la navigation nécessitait l'appel des techniciens. Comment parler alors de République ? Le calcul du partage est effectué selon la hiérarchie pirate. Mais l'autorité centrale, ici le Diwan des différentes cités doit en recevoir 10°/° pour alimenter aussi le Jihad. Mais quel diwan ? A Salé le vieux, il est contrôlé par le saint (El Ayachi) puis par Sidi Abdellah. Toutes les guerres intestines de Rabat-Salé étaient toutes centrées sur ces 10°/°. Encore une fois, comment parler alors de République ? Sur le plan architectural, à quoi ressemblait le Salé du XVIIe siècle ? Et bien au vieux centre de la cité d'aujourd'hui : Quiconque peut aisément s'en faire une image puisque la structure urbaine du XVIIe siècle s'y est perpétuée dans toutes les villes anciennes. Contrairement à Rabat, Salé Le Vieux a résisté à la modernisation et présente encore le même modèle de ruelles étroites et bordées de murs aveugles. Enfin après la description de l'environnement urbain, nous nous demanderons en quelle langue on parlait à Salé même. En quelle langue ? Notre réponse probable est pour le peuple, le *darija* marocain du XVIIe siècle, et pour l'élite lettrée, l'arabe littéraire. Certes les historiens ont beaucoup glosé sur une *lingua franca* à base d'espagnol mâtiné d'arabe, de français, de portugais et d'italien. Mais à cause de la physionomie de la population *slaouia*, ce ne put être qu'un canal de communication corsaire extérieur.

Qu'en était-il en réalité des Renégats à Salé même ? En quoi la masse des renégats rbatis pouvaient-ils être touchés véritablement en profondeur par l'islam slaoui ? En somme de quelle manière un marin prolétaire du XVIIe siècle éprouvait de l'intérêt, et même de l'attrait pour cette religion ? Seuls quelques *Renegados* étaient susceptibles d'être attirés par l'alchimie ou par le soufisme, mais l'islam marocain connaissait d'autres formes de mysticisme qu'on pourrait qualifier de rustiques et illettrées par contraste avec le raffinement urbain de la chadiliya : Les ordres marabouts. Et que sont devenus aux XVIIIe et XIXe siècles, ces renégats ? Etant donné le peuplement présenté de Rabat-Salé, tous les corsaires n'étaient pas renégats. Et tous les renégats n'étaient pas corsaires. Sans préjuger de leurs parcours familiaux et individuels au Maroc, à Rabat-Salé ou à Salé même, Le plus probable selon les historiens, est que leurs descendants vivent toujours à Rabat-Salé – ils sont devenus Marocains quelles qu'aient pu être leurs origines. Les corsaires recevaient la bénédiction des saints hommes de Salé Le Vieux (à commencer par El Ayachi). Cela n'empêche pas que nombre de pirates étaient des renégats et que leur dessein premier était bien de profiter de la richesse générale : "*Regardez dans le coffre de la famille Hassar et vous y trouverez un vieux bonnet de marin (UP, 155)* voilà ce qu'on entend à Salé. *Confrontation et concurrence entre Salé et Rabat* avons-nous montré ? Avec le temps, les luttes du XVIIe siècle devinrent des souvenirs historiques. Les Slaouis qui avaient considéré les nouveaux intrus de Rabat comme *en-Nasara el-Kachtaliyin (chrétiens de Castille)*, en vinrent à les appeler *el-Mslim d-r-Rbat les musulmans de Rabat* !), allusion humoristique et en partie amère à leur laxisme en matière de pratique religieuse. L'antipathie mutuelle des deux populations n'est plus que raillerie qui s'exprime dans le proverbe *Un Rbati ne sera jamais l'ami d'un Slaoui*. Souvenir du temps où les deux rives de Rabat furent des sœurs ennemies !

* WILSON Peter Lamborn, *Utopies pirates*, Paris, L'Eclat, 1995, noté UP

FABLES
De Saïd Etachfini

Traduites par Driss Tahï
 (El Jadida)

LE CRAPAUD ET LE SCORPION

Obséquieux et suppliant le scorpion dit
 Avec insistance un jour au crapaud
 Toi qui viens toujours en aide aux amis
 Pour traverser porte moi sur ton dos
 À l'autre côté du fleuve on m'attend
 Je t'en serais toujours reconnaissant

Dois-je porter quelqu'un puant venin
 Reste loin je sais que tu es malin
 De ton mal sont avertis les crapauds
 Aussi je ne peux te prêter mon dos
 Pourtant le scorpion en pleurs réussit
 A tromper le crapaud trop attendri

Au beau milieu du fleuve il le surprit
 Par son dard venimeux piqué au dos
 Le crapaud râlant de douleur lui dit
 Ton acte est une vraie folie scorpion
 Tous deux sans raison tu nous as tués
 Et sous l'eau nous allons finir noyés

Mon ami crapaud par cette piqûre
 Dieu te couvrira de tout son pardon
 Quant à moi le crime c'est ma nature
 Et celui qui tue toujours sans raison
 Il se tuera sûrement par manie
 Puisque le crime est le but de sa vie

LOULOU ET SES ENFANTS

Comme père Loulou gâtait bien sa famille
 La régaland de tous les repas succulents
 Une table toujours copieusement garnie
 Où l'on trouve de tout poulet viande et poisson

De plus en plus surpris un beau jour les enfants
 Tellement satisfaits après un bon dîner
 Demandèrent au père Lou comment peut-tu payer
 Etant sans fortune ces achats importants ?

Loulou qui s'attendait à pareille question
 De façon solennel dit à ses rejetons
 Écoutez petits loups nos vœux et nos désirs
 Nous n'avons qu'à faire un geste pour les saisir

Les loups n'ont jamais rien que les choses volées
 Avec dents et griffes et d'autres façons rusées
 Rien d'honnête je sais les loups comme nation
 Ne peuvent survivre que de cette façon

Et si jamais un soir du fond de la forêt
 Vous entendez mes cris et mes douleurs monter
 Ce serait le moment de passer à la caisse
 Afin de payer tout de mes os et ma graisse

LOULOU ET LE FESTIN

Quand ils eurent fini de manger le festin
Volé le matin même à la pauvre prairie
Les loups confièrent alors l'estomac du défunt
Au surnommé loulou pour une laverie

Loulou docilement s'empressa d'accepter
Prit le paquet malgré l'odeur qui s'en dégage
Et courut sous les yeux de la horde des sages
Accomplir la mission qu'on lui avait confiée

Loulou en bon membre d'une honnête fratrie
Tenant à respecter les ordres des aînés
Lava soigneusement ce qu'on lui a remis
Et prit tout son temps pour bien le faire sécher

Mais cédant à la faim après ce dur labeur
Il n'a pu résister devant le beau festin
Oubliant les ordres donnés et leurs donneurs
Il avala le bide et rassasia sa faim

Lorsque loulou rentra la bedaine remplie
Il n'eut aucun problème à se justifier
Expliquant que pour tout travail bien accompli
Un salaire en retour devrait être accordé

Editions

2022

AUBRY Patrick et Bernard-Alex Gauzère, *La France et ses médecins en Extrême-Orient du 16^e au milieu du 20^e siècle*, Harmattan

KAMENOFF Lydia et Hortense de Villaine (dir.), *L'Empire centre et périphéries*, Harmattan

MESSAHEL Michel, *Itinéraire d'un Harki, mon père*, Harmattan

OTHAM Farhat, *Francophonie : hymne ou requiem ?*, Harmattan

RAHAL Malika, *Algérie 1962, Une histoire populaire*, La Découverte

REDOUANE Najib, *Albert Memmi, voix franco-tunisienne universelle I et II*, Harmattan

SLIMANI Leïla, *Regardez-nous danser*, Gallimard

TAHI Driss, *Du Haut du balcon*, Les Infréquentables

2021

AINSEUR Lynda, *Recueil d'adages berbères*, Harmattan

AMER MEZIANE Mohamed, *Des empires sous la terre*, Histoire écologique et raciale de la sécularisation, coll. Sciences humaines

ARNAUD Lionel, *la politique des tambours, cultures populaires et contributions postcoloniales en Martinique*, coll. Questions transnationales, Karthala

BACHIR DIAGNE Souleymane, *Le Fagot de ma mémoire*, Philippe Rey Editions

BANCEL Nicolas, *Le post-colonialisme, Que sais-je ?*

BEDIA Jean-Fernand, *Lumières postcoloniales, pour un nouvel esprit critique littéraire en Afrique francophone*, coll. Etudes africaines, Harmattan

BONI Livia et Mendelsohn Sophie, *La Vie psychique du racisme. L'empire démenti*, Coll. Petits cahiers libres, La Découverte

CANUT Cécile, *Provincialiser la langue. Langage et colonialisme*, Amsterdam éditions

CHAKIR Bouchra, *Le Théâtre au Maroc*, Harmattan

COUSTEAUX Isabelle, *De la belle aube au triste soir, une famille française en Algérie (1930-1962)*, Manufacture de Divres

DANGER Isabelle, *De l'autre côté de la mer*, Histoire d'une Algérie plurielle et unique, Harmattan

DELANOE Nelcya et Guillot Caroline, *Casablanca-Hanoï, une porte dérobée sur des histoires postcoloniales*, Harmattan

DELPART Raphaël, *L'histoire vraie des Français d'Algérie 1830-1962*, Les Editions de l'Histoire

DEMOUGIN Laure, *L'Empire de la presse*, Une étude de la presse coloniale entre 1830 et 1880, Configurations littéraires, Presses universitaires de Strasbourg

DORIGNY Marcel, *Atlas des premières colonisations 15^e-19^e siècles : des conquistadores aux libérateurs*, Autrement

DORON Claude-Olivier, Elie Hadad (dir.), *Race, sang et couleur à l'époque moderne et contemporaine : histoires plurielles*, Revue d'histoire moderne et contemporaine, vol. 68 n°3

FAUCQUEZ Anne-Claire, *De la Nouvelle Néerlande à New York, la naissance d'une société esclavagiste (1624-1712)*, coll. Americana, Les Indes savantes

FREMEAUX Jacques, *Algérie 1830-1914, naissance et destin d'une colonie*, Editions du Rocher

FREMEAUX Jacques, *Algérie 1914-1962, De la grande guerre à l'indépendance*, Editions du Rocher

IMMOUNI Amal, *L'Exil et Edward Saïd*, Coll. Approches littéraires, Harmattan

- JOURNAUD** Pierre et Tertrais Hugues, *Paroles de Dien Bien Phu, les survivants témoignent*, Tallandier
- JUIN** Claude, *Guerre d'Algérie : le silence des appelés*, Nouvelles sources
- LARGEAUD-ORTEGA** Sylvie, *Orientalisme ou défi postcolonial ?*, Honoré Champion
- LASSERE** François, *L'Affaire algérienne*, Harmattan
- LE CROM** Jean-Pierre et Boninchi Marc (dir.), *La chicotte et le pécule. Les travailleurs à l'épreuve du droit colonial français (19è-20è siècles)*, coll. Histoire, Presses universitaires de Rennes
- LOUIS** Jérôme, *La prise d'Alger, 5 juillet 1830*, Lemme Editions
- LUGUERN** Lièn Khè, *Les Travailleurs indochinois, Etude socio-historique d'une immigration coloniale (1939-54)*, Indes Savantes
- MAC MASTER** Neil, *Paris 1961, les Algériens, la terreur d'Etat et la mémoire*, Gallimard
- MARAN** René, *Bêtes de la brousse*, présentation et commentaires de Roger Little, SCITEP
- MARY** Sylvain, *Décoloniser les Antilles ?*, Une histoire de l'état postcolonial (1946-1982), Sorbonne université presses
- MATMATI** Mohamad, *Souvenirs d'enfance de la guerre d'Algérie, une entrée douloureuse dans la modernité*, Campus ouvert
- MEHENNI** Akbal, *Archives algériennes de la France coloniale*, Harmattan
- MEZIANE** Mohamed Amer, *Des Empires sur la terre. Histoire écologique et raciale de la sécularisation*, coll. Sciences humaines, La Découverte
- MBOUGAR SARR** Mohamed, *La plus secrète histoire des hommes*, (Jimsaan—) Philippe Rey
- MBOUGAR SARR** Mohamed, *De purs hommes*, le Livre de poche
- MEMMI** Albert, *Mon Retour à Tipasa*, PIM n°14, ASPAME/El Kalima éditions
- MORNAND** Félix, *Journal de voyage*, PIM n°13, ASPAME/El Kalima éditions
- MUDIMBE** Valentin Yves, *L'invention de l'Afrique, gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, traduction Laurent Vannini de *The Invention of Africa* (1988), Présence africaine
- PEIRETTI-COURTIS** Delphine, *Corps noirs et médecins blancs, la fabrique du préjugé racial 19è-20è siècles*, La Découverte
- PIOLAT** Jérémie, *Portrait du colonialiste*, Empêcheurs de penser en rond
- RUSCIO** Alain (dir.), *Regards français sur l'islam*, Editions du croquant
- SAIFI BENZIANE** Ahmed, *Dis papa*, Harmattan
- SEVILEA** Jean, *Les vérités cachées de la guerre d'Algérie*, Perrin
- SOUBIGOU** Gilbert, *Les Aventuriers-rois*, Harmattan
- STORA** Benjamin, *Les Passions douloureuses*, Albin Michel
- STORA** Benjamin, Nicolas Le Scanft, *Histoire dessinée des Juifs d'Algérie de l'Antiquité à nos jours*, La Découverte
- TEVANIAN** Pierre, *Politiques de la mémoire*, Amsterdam Editions
- VAISSE** Maurice, *Le Putsch d'Alger*, Odile Jacob
- VIDAL** Dominique (dir.), *Israël : contradictions d'une démocratie coloniale*, Harmattan
- VIRCONDELET** Alain, *Pieds-noirs, un exil inconsolable*, Tohu-Bohu Eds
- VOISIN** Patrick (dir.), *Relire Rachid Mimouni*, Garnier
- ZELLER** Guillaume, *Oran, 5 juillet 1962*, Tallandier

2020

- COHEN-LACASSAGNE** Julien, *Berbères juifs, l'émergence du monothéisme en Afrique du nord*, Editions La fabrique
- RENOUARD** Maël, *L'Historiographe du royaume*, Grasset
- RUSCIO** Alain et Marcel Dorigny, *Quand les civilisateurs croquaient les indigènes*, Cercle d'art
- SLIMANI** Leïla, *Le Pays des autres*, NRF, Gallimard

Autrement Mêmes

Paris, L'Harmattan

TITRES RÉCENTS

2022

BIONDI Carminella, *Colonies, traite et esclavage des Noirs dans la Presse à la veille de la révolution*, T 1 : *Colonies*, ISBN 978-2-343-25682-5

BIONDI Carminella, *Colonies, traite et esclavage des Noirs dans la Presse à la veille de la révolution*, T 2 : *Traite et esclavages des noirs*, ISBN 978-2-343-25683-2

BIONDI Carminella, *Colonies, traite et esclavage des Noirs dans la Presse à la veille de la révolution*, T 3 : *Répertoire*, ISBN 978-2-343-25684-9

ESCOUSSE Victor, *Farruc Le Maure*, Présentation de Olivier Bara, ISBN 978-2-343-25580-4

EYMA Xavier, Jules Chabot de Bouin et Louis de Maynard, *Pionniers et aventuriers à la Martinique*, Présentation de Barbara T. Cooper, ISBN 978-2-343-25435-7

LARA Sully (sous le pseudo de Justine Cotto), *Mœurs créoles*, Présentation de Timothée Valentin, ISBN 978-2-343-25322-0

2021

ANONYME, *Pic Jacob : esquisses martiniquaises*, transcription du manuscrit d'un roman inédit, présentation de Florence Fix, ISBN 978-2-343-24723-6

ANONYME, *Voyage de France à Saint-Domingue : transcription d'un manuscrit inédit*, présentation de David Geggus, ISBN 978-2-343-22254-7

ANTHOLOGIE, *Nouvelles antillaises du XIXe siècle*, Tome III, présentation de Barbara T. Cooper, ISBN 978-2-343-24300-9

BONJEAN François, *Reine Iza amoureuse, roman marocain*, présentation de Gérard Chalaye, ISBN 978-2-343-22777-1

DUDON Augustine, *La Nouvelle Ourika ou Les Avantages de l'éducation*, suivi de Adèle J. Ballent et Joseph Quantin, *La Nègresse*, présentation de Marie-Bénédicte Diethelm, ISBN 978-2-343-24578-2

GARAND Charles, *Georges le mulâtre*, présentation de Barbara T. Cooper, ISBN 978-2-343-24814-1

JANVIER Louis, *Une chercheuse*, présentation de Lorelle Semley, ISBN 978-2-343-22616-3

LETELLIER Mme, puis Victor Chapus, *Deux récits guadeloupéens de 1833, Mœurs coloniales, Esquisses*, suivi de *La Falaise blanche*, présentation de Barbara T. Cooper, ISBN 978-2-343-22836-5

PERRENOT Louise, *Le Collier chou : impressions d'un séjour*, présentation de Loïc Céry, ISBN 978-2-343-24299-6

PYAT Félix et Eugène Sue, *Mathilde, drame*, suivi de sa parodie par Gabriel et Masson, présentation de Barbara T. Cooper, ISBN 978-2-343-23839-5

RADET et Barré, *La Nègresse ou le Pouvoir de la reconnaissance*, présentation de Sylvie Chalaye, ISBN 978-2-343-24648-2

WALDOR Mélanie, *Clara et autres textes*, présentation de Barbara T. Cooper, ISBN 978-2-343-22332-2

2020

ANTHOLOGIE, *Nouvelles antillaises du XIXe siècle*, 2 tomes, présentation de Barbara T. Cooper, ISBN 978-2-343-20491-8 et ISBN 978-2-343-20491-8

ANTHOLOGIE, *Esclaves marrons à Bourbon, une anthologie littéraire (1831-1848)*, présentation de Pratima Prasad, ISBN 978-2-343-19419-6

- AUTEURS** variés, *Echos de Saint-Domingue*, tome I, présentation de Grégory Pierrot, ISBN 978-2-343-20238-9
- AUTEURS** variés, *Echos de Saint-Domingue*, tome II, présentation de Barbara T. Cooper, ISBN 978-2-343-20239-6
- DEMOLIERE** et Chardon, *Lébao ou Le Nègre, drame* (1835, 1850), présentation de Barbara T. Cooper, ISBN 978-2-343-21308-8
- DUMANOIR** et D'Ennery, *La Case de l'oncle Tom*, présentation de Bérengère Vachonfrance-Levet, ISBN 978-2-343-21658-4
- D'UZES** Jacques, *Lettres du Congo 1892-1993*, 2 tomes, présentation d'Yves Bouvert, ISBN 978-2-343-20099-6 et 978-2-343-20100-9
- EULOGE** René, *Les Derniers fils de l'ombre : nouvelles berbères du Haut Atlas*, présentation de Gérard Chalaye, ISBN 978-2-343-2147-0
- FABRE** Emile, *Les Sauterelles, pièce en cinq actes*, précédé de *Les Ventres dorés, pièce en cinq actes*, présentation d'Alain Ruscio, ISBN 978-2-343-21339-2
- GONDRECOURT** Aristide, de *Mademoiselle de Cardonne*, présentation de Barbara T. Cooper, ISBN 978-2-343-20330-0
- HA** Marie-Paule, *La Femme française et l'empire, textes choisis et commentés*, ISBN 978-2-343-22033-8
- HARDY** George, *Ergaste ou la vocation coloniale*, présentation de JP. Little, ISBN 978-2-343-21914-1
- HOUEL** Drasta, *Cruautés et tendresses : vieilles mœurs coloniales françaises*, précédé de *Les vies légères : évocations antillaises*, présentation de Roger Little, ISBN 978-2-343-19419-6
- LACASCADE** Renée et André Pérye, *l'Île qui meurt : roman guadeloupéen*, présentation de Roger Little, ISBN 978-2-343-20375-1
- LEVILLOUX** Joseph, *Les Créoles ou La Vie aux Antilles*, présentation de Christina Kullberg, ISBN 978-2-343-20989-0
- MAUREL-DUPEYRE** Pierre, *Nelly (aventure créole)*, présentation de Barbara T. Cooper, ISBN 978-2-343-21968-4
- REYBAUD** Louis, *La Vie de corsaire : roman maritime et colonial*, présentation de Barbara T. Cooper, ISBN 978-2-343-20799-7
- ROYER** Louis-Charles, *La Maîtresse noire*, présentation d'Alain Ruscio, ISBN 978-2-343-20605-9
- SUE** Eugène, *Aventures d'Hercule Hardi, ou la Guyane en 1772*, présentation de Jean-Pierre Galvan, ISBN 978-2-343-21178-7

2019

- BARRIERE** Marcel, *Le Monde noir*, présentation d'Anthony Mangeon, ISBN 978-2-343-18356-5
- BERSOT** Daniel, *Sous la chicote*, présentation de Patrice Yengo, ISBN 978-2-343-17232-3
- BOURGEOIS** Prosper et Anicet, *Les Massacres de Saint Domingue*, présentation de Barbara T. Cooper, 2019, ISBN 978-2-343-17562-1
- DORVIGNY**, Louis-François Archambaud dit, *Le Nègre blanc*, présentation de Sylvie Chalaye, ISBN 978-2-343-18588-0
- LACASCADE** Suzanne, *Claire-Solange, âme africaine*, présentation d'Emmanuelle Gall, ISBN 978-2-343-20491-8
- MILLE** Pierre et André Demaison, *La femme et l'homme nu*, présentation de Roger Little, ISBN 978-2-343-16597-4