

LE GOURARA

ELEMENTS D'ETUDE ANTHROPOLOGIQUE

par

M. MAMMERI, P. AUGIER, P.L. CAMBUZAT*, F. COLONNA, T. HENNI

Tard venu dans le domaine des études d'anthropologie algérienne (1) le Gourara était un sujet à plusieurs points de vue privilégié. Dans la mesure où l'anthropologie des pays de Tiers-Monde est davantage axée sur les problèmes posés par la modernisation des sociétés traditionnelles non plus imposée de l'extérieur mais assumée de l'intérieur, les ksour du Gourara constituaient un terrain d'analyse particulièrement prégnant. Le caractère fortement insulaire du groupe jusqu'à une époque récente (2) lui a imprimé une personnalité fortement accusée, en faisant presque le sujet rêvé par les ethnologues du siècle dernier. Une conservation plus fidèle des structures traditionnelles (et certaines manifestations anciennes), une conquête coloniale tardive (1901), des mutations récentes, le plus souvent provoquées par la volonté expresse d'un pouvoir politique désireux de hâter l'intégration nationale, ont créé les conditions d'une expérience rendue exemplaire par l'éloignement maximum des termes qui la définissaient. Ce passage à la limite avait des inconvénients : l'effet de grossissement risque d'offusquer les tactiques conjoncturelles, les ambiguïtés, les compromis qui sont le lot des mutations sociales de ce genre. Mais il offrait aussi des avantages évidents dont certains, sur le plan de la méthode, décisifs.

Puis une étude plus poussée a montré de quel poids, souvent déterminant, l'histoire et ses aléas pesaient sur cette entité faussement insulaire et secondairement ethnographique. Le lot des documents exploités est encore largement insuffisant et lacunaire, il est néanmoins assez fourni pour suggérer en première hypothèse que la région (au moins depuis la basse antiquité) a largement participé des vicissitudes historiques du Maghreb, ou à tout le moins en a subi les influences directes et déterminantes. Il est même évident que de ce point de vue les siècles les plus récents ont constitué pour elle une régression. Il semble qu'il y a eu pour l'entité Touat-Gourara un âge d'or historique qui s'est étendu de la basse antiquité à la fin du XV^e siècle (3). Pendant deux ou trois siècles encore l'inclusion de la région dans une mouvance chérifienne plus ou moins lointaine y a maintenu une certaine dimension historique déjà de plus en plus pénétrée d'ethnologie à mesure que la société, privée de liens vivants avec l'extérieur tant sur le plan économique que sur le plan politique, tend à revenir aux structures et aux jeux de ce que l'on peut pour plus de commodité appeler la segmentarité.

Dès lors apparaît l'importance que cette situation offre sur le plan méthodologique. La récente évolution du groupe s'est faite à l'encontre du processus classique qui veut que la société tribale débouche dans l'histoire. Ici une société

(*) Au moment où ce numéro de *Libya* était sous presse, nous est parvenu la nouvelle de la disparition brutale de P.L. Cambuzat. Cet article constitue donc probablement sa dernière étude élaborée. Nous savons par ailleurs que depuis la rédaction de ce travail, il avait recueilli un certain nombre de documents qu'il se proposait de compléter lors de notre prochaine mission au Gourara. Ceci nous fait, d'autant plus regretter les qualités humaines qu'il a montrées durant sa carrière de chercheur et d'universitaire.

(1) BISSON (J.). *Le Gourara. Etude de géographie humaine*. I.R.S. ; Mém. n° 3 ; Alger ; s.d. (1956).

(2) La conquête du Gourara par les troupes françaises s'est faite en 1901. Auparavant le rattachement du Touat-Gourara au Makhzen chérifien, variable selon les époques, avait fini par devenir symbolique ; le détachement pratique était dû d'une part à l'éloignement de la région, d'autre part à l'affaiblissement progressif du Makhzen.

(3) Pour plus de détails, voir plus loin la partie historique.

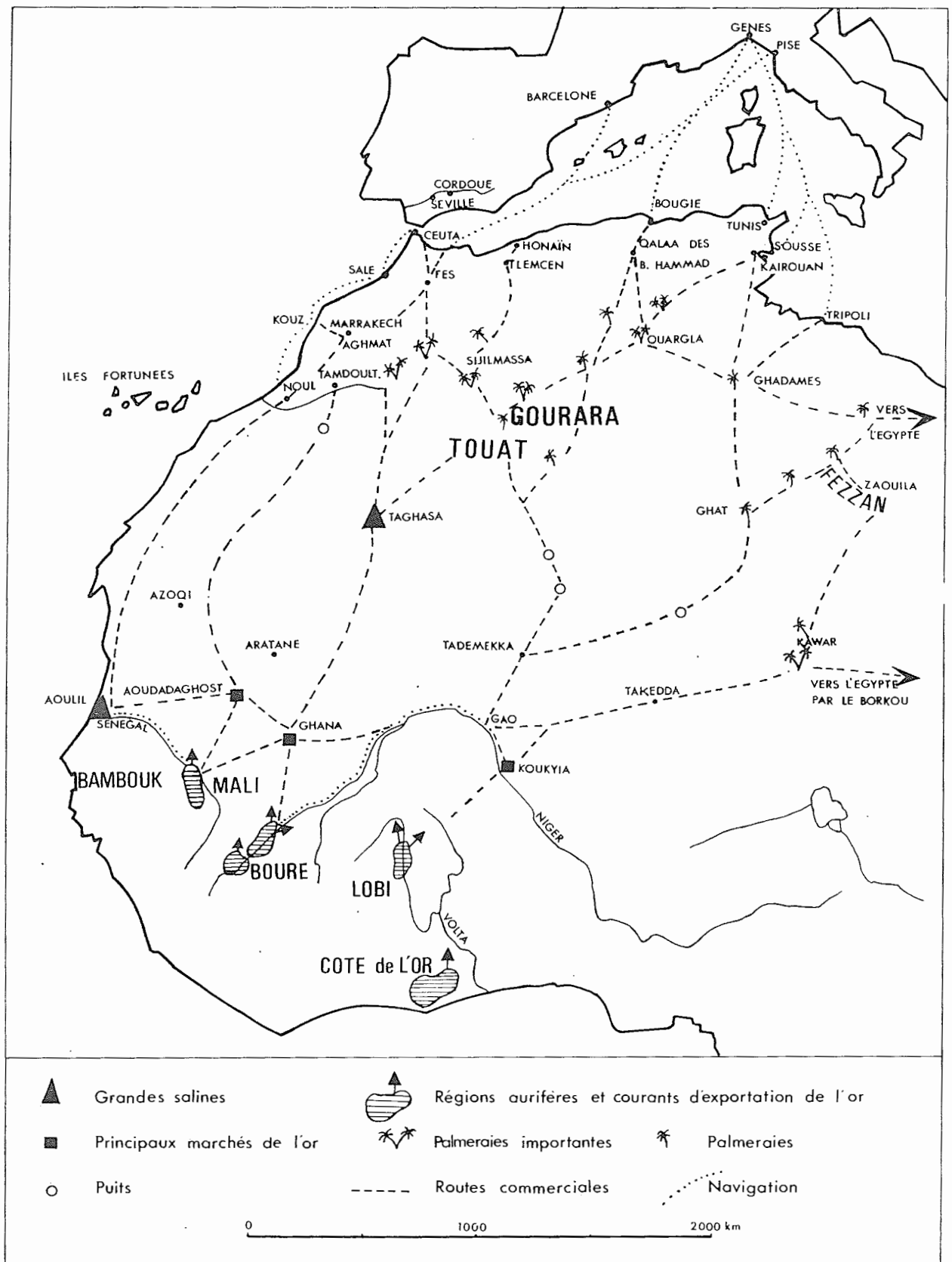


Fig. 1. — Carte montrant la situation du Gourara par rapport à l'ensemble saharien avant la pénétration coloniale.

en apparence tributaire de l'analyse anthropologique se révèle à l'étude n'être telle que secondairement. Un évolutionniste parlerait de régression. Mais l'étiquette évidemment n'épuise pas le problème, tant s'en faut.

Dès lors il nous est apparu que ce terrain, que nous avons choisi pour son exemplaire simplicité, s'imposait en réalité par une richesse d'abord de nous insoupçonnée et en tout cas par la présence d'un modèle à notre connaissance peu attesté dans la littérature anthropologique et digne d'être considéré dans sa singularité. Le terrain même nous imposait une interdisciplinarité et une diversité des approches dont nous ne savons pas encore quelles seront, sur le plan de la méthode, les conséquences. Néanmoins nous avons jugé utile d'exposer dès maintenant les conclusions, même partielles, auxquelles nous étions parvenus, dans la mesure où l'intérêt de la recherche vient autant et plus de son déroulement même et de sa praxis que de la matérialité des résultats obtenus.

M.M.

PRESENTATION ET METHODES

L'ouvrage de J. Bisson décrivait le Gourara sous ses aspects physiques et humains avec suffisamment de précision. Daté de 1956, il évaluait à 25 000 habitants la population de la région (recensement de 1952). Le recensement de 1966 dénombrait 40 215 habitants pour une centaine de ksour répartis dans un rayon de 80 km autour de Timimoun.

J. Bisson soulignait déjà parmi les particularités de cette région son relatif isolement, au sud de l'Algérie occidentale, du fait des obstacles naturels qui la séparent des zones de peuplement plus dense. Le Grand erg occidental constitue pour le Gourara une double barrière, le coupant d'une part, au nord, de l'Atlas saharien que prolongent les Hautes plaines algéro-oranaises et, d'autre part, à l'ouest, de la vallée de la Saoura. Vers le sud, le plateau du Tadmait se dresse sur la route du Tidikelt.

Le second caractère distinctif de cette région est d'être constituée, en grande partie, de sebkhas, c'est-à-dire de dépressions argileuses salées, aux dimensions variées mais toujours importantes. La sebkha de Timimoun s'étale sur une longueur de quatre-vingts kilomètres et se prolonge vers le sud par celles de Deldoul, d'Ouled Mahmoud et de Charouine, entre autres, au bord desquelles furent implantées les palmeraies. Celles-ci, en effet, ne peuvent être établies que sur la bordure des sebkhas, là où la pente est utilisable pour l'irrigation, selon le système des foggaras, car il n'y a pas de cours d'eau. Aussi la concentration des ksour se fait-elle toujours le long des sebkhas, en amont des foggaras.

Ces traits donnent au Gourara une physionomie originale, bien que — et nous y reviendrons plus loin — la région voisine du Touat ait quelque ressemblance avec lui, et certains points communs. D'ailleurs, la frontière entre ces deux régions est, au sud du Gourara, assez floue et elle s'est vue plusieurs fois déplacée, administrativement, à une époque encore récente. Par contre, la frange méridionale du Grand erg occidental appartient en propre au Gourara de même que, à l'Est, le plateau du Meguiden, zone de maigres pâturages et donc traditionnelle terre d'invasion pour les nomades venus du nord-est.

Du fait de son isolement relatif, le Gourara fut tenu à l'écart, depuis le début de ce siècle, des grandes voies de pénétration sahariennes et il n'a été relié aux grands axes routiers du Nord que très récemment, lors de l'ouverture de la route reliant Béchar au nord-ouest, à El-Goléa, au nord-est, et passant par Charouine et Timimoun. Cet événement, quoique contemporain, a déjà une incidence très

forte sur la vie des populations locales, comme aussi sur le plan de la recherche. Celle-ci ne dispose plus que de très peu d'années pour étudier un milieu qui, jusqu'alors, avait été préservé. Traditions, coutumes, genres de vie vont être rapidement bouleversés par les possibilités accélérées de changement et de déplacement, par l'influence toujours plus grande des « modèles » extérieurs, nationaux d'abord, puis universels, du fait des moyens de communications et des mass-media.

Envisager une telle éventualité revient à affirmer la nécessité et l'urgence d'une étude de ce milieu privilégié avant que ne se dégradent les conditions de la recherche sur un terrain où l'ethnologie traditionnelle, comme l'histoire, devront bientôt céder la place à la seule sociologie. Pour l'heure, est-il encore possible d'associer diverses disciplines dans l'analyse d'une réalité socio-culturelle jusque là relativement statique où le passé et le présent sont étroitement mêlés, voire confondus ? Il sera dit plus loin pourquoi, et comment, en abordant cette réalité, plusieurs méthodes d'approche ont été choisies. Il convient seulement de signaler ici la permanence, au cours des siècles, et jusqu'à nos jours, des composantes de cette réalité.

Le Gourara, désigné sous le nom de Tigourarine, a vu son histoire liée à celle de la région voisine, le Touat. Situé comme celui-ci sur la route qui mettait en relation le Maghreb — et, par là, le bassin méditerranéen — avec les « pays du Soudan » et traversé par les voies caravanières, il n'a pas seulement, et depuis la plus haute antiquité, constitué une terre de parcours pour les nomades mais il a permis l'installation, sur la bordure des sebkhas, de sédentaires s'adonnant à l'agriculture et à l'élevage. Si l'on connaît un peu mieux aujourd'hui les lieux d'origine des populations qui s'y sont fixées — le Maghreb et le « Soudan » — l'on sait peu de choses — faute de documents mais aussi à cause de la rareté des recherches entreprises dans un passé récent, de l'évolution de ces populations venues s'installer en cette région intermédiaire.

A l'observateur simplement attentif, il apparaît néanmoins avec évidence que plusieurs éléments composent ces populations et, sans préjuger des découvertes historiques ultérieures, il est clair que ces éléments ne se sont pas trouvés là simultanément mais qu'ils sont venus s'ajouter et se brasser au cours de longs siècles.

L'origine de l'élément noir remonte-t-elle à un peuplement préhistorique ? Nul ne peut l'affirmer dans l'état actuel de la recherche. Cependant, le caractère « soudanais » de ce type ethnique permet de penser plutôt que la pratique de l'esclavage — poursuivie jusqu'au début de ce siècle — a su alimenter, de façon continue sinon toujours régulière, un courant d'immigration forcée venu de l'Afrique occidentale.

L'élément berbère, quant à lui, provient du Nord. Lui non plus n'a pas déferlé en une seule vague sur le Gourara. Il est difficile, sur le plan linguistique, de le distinguer de l'élément noir car l'un et l'autre utilisent le même parler — « zénatiya » ou « tazennatit » — reconnu comme apparenté à celui des Berbères répartis aujourd'hui et surtout au Maghreb occidental. L'influence de ce parler sur l'élément noir ne se limite pas cependant à un phénomène linguistique, comme le montreront les études présentées ici.

Les Arabes forment le troisième groupe, différent par la langue mais aussi par le mode de vie. Derniers arrivés en date, ils se sont adaptés peu à peu aux conditions de vie imposées par la nature et, du fait des transformations économiques récentes, sont tous en voie de sédentarisation.

Fait curieux, mais non paradoxal, à cet ordre chronologique correspond une hiérarchie des éléments ethniques dans laquelle la supériorité d'un groupe est

inversement proportionnelle à son antériorité. Cela semble tenir, depuis 5 siècles, à la prééminence des données religieuses qui, tout en unifiant ces trois éléments sous une foi commune, ont accordé une place privilégiée à celui qui, détenant traditionnellement le savoir parce que dépositaire d'une culture arabo-islamique, pouvait jouir par là même du pouvoir. Cette stratification sociale est encore perceptible aujourd'hui.

Politiquement et administrativement, enfin, les populations du Gourara ont vécu, du XV^e siècle au XX^e siècle, dans la mouvance du Maghreb occidental, soit par l'intermédiaire des confréries religieuses venues surtout du Tafilalt, soit par le biais des représentants du pouvoir chérifien. Depuis le début du siècle, le processus d'intégration à la réalité algérienne fait que, désormais, tout en maintenant ses contacts avec le Sud « soudanais » et l'Ouest marocain, c'est vers le nord de l'Algérie que le Gourara voit se diriger les mouvements de main-d'œuvre et les échanges commerciaux, de même que c'est du Nord — lieu des décisions et centre du pouvoir — que proviennent les directives administratives et que sont attendues les impulsions économiques.

En résumé, et avant de cerner plus scientifiquement les aspects historiques, ethnologiques, linguistiques et plus largement culturels du Gourara, il nous faut, au risque de nous répéter, souligner l'originalité de cette région. Aussi faut-il souhaiter que puissent être poursuivies, pendant qu'il est encore temps, les recherches entreprises par le C.R.A.P.E.

Précisons que, lors des deux missions interdisciplinaires effectuées en mai 1971 et décembre 1972, trois ensembles géo-administratifs — sur les quatre qui composent la région — ont été parcourus :

— au nord-ouest, le Taghouzi — autour de son chef-lieu, Charouine — qui constitue la partie la plus berbérisée mais présente aussi, sur le plan physique, quelques analogies avec le Tinerkoug, dans la mesure où il mord sur la bordure méridionale du Grand erg occidental ;

— Timimoun et les ksour établis sur la sebkha du même nom, la partie la plus favorisée administrativement, et donc culturellement et surtout économiquement ;

— le Tinerkoug — autour de son chef-lieu actuel, Zaouïat Debbagh —, au nord-est, la partie la plus arabisée parce que la plus proche du plateau de Meguiden, zone de passage obligé pour les nomades, et aussi, par sa situation sur la bordure même du Grand erg occidental, la plus en relation avec les populations de l'Atlas saharien. C'est là encore que l'habitat est le plus dispersé et les communications les plus difficiles et donc les conditions de vie les plus pénibles.

Si nous avons laissé de côté l'Aougrout, au sud-ouest, ce n'est certes pas par parti-pris, mais bien faute de temps. Cependant, il convient de signaler à nouveau que cette partie du Gourara est la moins particularisée, ayant été depuis longtemps reliée plus intimement au Touat, parfois même incluse dans cette région, au moins partiellement.

L'objet de cette étude étant ainsi défini dans ses grandes lignes, il nous faut préciser ici les angles sous lesquels nous devons l'aborder pour qu'elle conserve une certaine unité à travers la diversité des méthodes utilisées par des chercheurs de plusieurs disciplines.

Pour comprendre le présent, il nous fallait d'abord essayer de connaître le passé, afin de saisir les différents courants d'influence qui traversent encore aujourd'hui les éléments de la population du Gourara. Une approche historique devait permettre de déceler, dans une perspective diachronique, les particularités

de chaque groupe humain représentatif de la société gourarie pour ensuite discerner, dans le synchronisme contemporain, la place réelle faite à chacun de ces groupes au sein de cette société. Comme pour l'Afrique noire, il était impossible de constituer une histoire sans faire appel à des sources d'information très variées. Ainsi, vu la rareté des documents écrits, essentiellement en langue arabe, le recours à la tradition orale s'avérait-il nécessaire.

Cette tradition orale, cependant, charriait des informations multiples touchant la vie quotidienne, les rites religieux et magiques et les techniques, dans un domaine qui intéresse au premier chef l'ethnologue et le linguiste. Les multiples données recueillies, tant sur le folklore musical encore vivant que sur le vocabulaire des techniques agraires, par exemple, montraient par ailleurs l'interférence des phénomènes culturels et socio-politiques. C'est pourquoi il s'avérait impossible de dissocier ces données ou de cloisonner les recherches historiques et ethnologiques.

L'enquête menée par les sociologues sur la scolarisation, tout en utilisant d'autres méthodes d'interrogation et recourant à des questionnaires et à une observation directe intensive, ne pouvait, de son côté, faire fi des conditionnements socio-culturels révélés par l'histoire et l'ethnologie. A quoi pouvaient correspondre, a priori, l'implantation des écoles et leur fréquentation, sinon d'abord à des besoins exprimés différemment selon les milieux ethniques et les groupes sociaux ? Quels pouvaient être les milieux les plus disposés à s'adapter au changement ou bien ceux qui la scolarisation trouverait un terrain culturel favorable ? La stratégie des groupes face à la scolarisation devait différer selon la place de chacun dans la hiérarchie sociale, elle-même dépendante d'une histoire.

Le même phénomène pouvait s'observer dans l'enquête médicale. L'interrogation ne portait pas sur la politique pratiquée par la Santé Publique mais sur la façon dont, en cas de maladie, les populations gouraries utilisaient ou non une thérapie appropriée. A quelle pathologie, traditionnelle ou moderne, ces populations se réfèrent-elles ? Et dans quels cas ? L'influence d'une médecine traditionnelle s'efface-t-elle depuis l'introduction de la médecine moderne ou bien existe-t-elle concurremment ? Il va sans dire que l'enquête procédait des mêmes méthodes, au départ du moins, que celles de l'historien et du sociologue, mais surtout : les données recueillies dans les différentes disciplines se recoupaient.

C'est dire ainsi, en conclusion, que malgré le caractère apparemment hétérogène des études présentées dans ce numéro, elles sont le fruit d'une enquête plus « inter » que pluridisciplinaire, tous les membres de la mission s'étant dès le départ proposé une problématique qu'ils ont eu à définir ensemble et à traiter chacun selon les méthodes propres à sa discipline. Ils ont eu constamment à échanger leur information et à la confronter pour essayer de cerner une réalité multiple.

P.L. C.

ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE

La particularité d'une méthode d'approche de la réalité historique du Gourara a déjà été soulignée dans l'introduction générale à cette série d'enquêtes pluridisciplinaires. Pouvait-on raisonnablement espérer, lors d'une mission d'études effectuée en un temps trop limité, la découverte de matériaux nouveaux susceptibles de fournir un meilleur éclairage sur cette histoire confuse ? C'eût été une gageure. Néanmoins, au moment de préparer cette mission plusieurs pistes de recherches s'étaient ouvertes et nous semblaient devoir être poursuivies. Et ce, évidemment, sans préjuger d'autres pistes, au fur et à mesure que se déroulerait l'enquête sur le terrain. Compte tenu des études diverses, effectuées surtout depuis le début

de ce siècle, trois grandes orientations s'étaient dessinées, justifiant la quête de renseignements complémentaires.

Orientations de la recherche

— Première orientation : le rôle des communautés zénètes kharidjites dans le commerce transsaharien et la diffusion de l'Islam, du Maghreb aux pays du « Soudan » depuis le Moyen Age. Dans un article qui avait fait date J. Schacht (1) avait montré que certaines particularités de l'architecture religieuse du M'Zab se retrouvaient depuis le Djebel Nefousa jusqu'au pays haoussa. Il en avait déduit que l'influence du kharidjisme s'était exercée jusqu'au nord du Nigéria actuel et que l'islamisation s'était faite, au sud du Sahara, par l'intermédiaire des Zenata ibadites, commerçants et missionnaires (hamalat al-'ilm). D'où l'hypothèse de départ : il devait exister sur le parcours du M'Zab au pays haoussa, et plus particulièrement sur l'itinéraire du Touat-Gourara, des indices architecturaux de cette influence ibadite, évoquée magistralement par J. Devisse (2).

— Seconde orientation : la place et le rôle des communautés judaïsées au Gourara. Depuis les travaux d'A.G.P. Martin (3), poursuivis par E.-F. Gautier (4) et, en dernier lieu, par Jean Bisson (5) et surtout par J.-C. Echallier (6), un voile avait été levé sur l'existence et l'implantation de ces communautés dont le centre se trouvait à Tamentit (7) et dont les descendants, depuis le début du XVI^e siècle, ont toujours constitué un groupe à part au sein des populations du Touat-Gourara.

— Troisième orientation : le peuplement arabe du Gourara, dont J. Bisson (8), après bien d'autres, avait essayé de retracer les grandes phases — à partir du nord-est d'abord, puis du Tafilalt marocain — et de suivre les déplacements, tribu par tribu, selon un mouvement qui se poursuit encore de nos jours. Était-il possible de pousser plus loin la recherche et notamment de saisir la portée de ce peuplement dans le processus de rattachement du Gourara à un ensemble géo-politique plus vaste qui faisait sortir la région de son isolement et de son rôle de refuge ou de simple intermédiaire ?

Autant de questions qui furent sous-jacentes aux investigations menées durant deux semaines lors de la mission du C.R.A.P.E. Certes, il était impossible de songer à reprendre sur le terrain les fouilles conduites patiemment par J.-C. Echallier et donc de vérifier la valeur de la typologie des ksour adoptée par lui, typologie qui aboutissait à un classement chronologique approximatif. Pouvaient-on espérer retrouver quelques textes relatifs à l'histoire locale ? Ce vœu avait peu de chances de se réaliser étant donné le grand nombre de chercheurs passés avant nous sur les lieux... Par contre, en interrogeant les notables et les lettrés des trois communes voisines de Timimoun, de Taghouzi, et du Tinerkouk, il pouvait être envisagé un travail de recouplement ultérieur des traditions orales avec les sources écrites.

Premier bilan

Quelles conclusions, au moins provisoires, peut-on aujourd'hui tirer des renseignements recueillis sur place, quelles hypothèses peut-on avancer ou vérifier ?

Tout d'abord, en ce qui concerne les communautés kharidjites. Les trois inscriptions libyco-berbères, témoins d'une implantation zénète ancienne, découvertes à Kef Qasba, Qsar Feraoun et Semouta et retranscrites dans les documents annexes, viennent s'ajouter à une liste de 190 inscriptions déjà relevées par

(1) SCHACHT (J.). *Sur la diffusion des formes d'architecture religieuse musulmane à travers le Sabara*, Trav. I.R.S., t. XI, 1er semestre, Alger, 1954, pp. 11-27 et t. XVIII, 1er et 2ème sem. 1958, pp. 221-222. cf ; *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., article « Ibadia », par T. Lewicki.

(2) ROBERT (D. et S.) et DEVISSE (J.). *Tegdaoust, recherches sur Aoudaghost*, t.I ; Paris, 1970, pp. 109-156.

(3) MARTIN (A.G.P.). *A la frontière du Maroc, les oasis sabariennes, Gourara, Touat, Tidikelt*, Alger, 1908.

(4) GAUTIER (E.F.). *Le Sabara algérien*, Paris, 1908 ;

(5) BISSON (J.). *Le Gourara, étude de géographie humaine*, I.R.S., Alger, 1956.

(6) ECHALLIER (J.-C.). *Villages désertés et structures agraires anciennes, du Touat-Gourara*, A.M.G., Paris, 1972.

(7) Tamentit, au sud d'Adrar, dans le Touat, où la photographie d'une épitaphe, gravée en caractères hébraïques encore très lisibles me fut donnée en février 1972.

(8) BISSON (J.), *op. l.*

(1) ECHALLIER (J.C.), *op. l.* p. 117.

J.-C. Echallier (1) dans l'ensemble du Touat-Gourara. Il resterait à établir la parenté de ces inscriptions avec les types de sites énumérés par cet auteur. En attendant la parution du corpus qu'il nous promet, il est vain de vouloir dater aucune inscription, même approximativement.

Les quatre mosquées de type « m'zabi » repérées à Timimoun, Charouine, Badriane et Ouled Saïd — et qui portent toutes le titre de « djama' al-'atiq = mosquée ancienne — sont bien à replacer dans ce courant de diffusion de formes architecturales signalé par J. Schacht. Mais il resterait à étudier leur environnement pour saisir le contexte historique dans lequel elles ont pu être construites.

Dans l'état actuel de la recherche, il apparaît probable, comme viennent le confirmer un certain nombre de coutumes semblables indiquées dans le Touat, que, jusqu'à l'aube des temps modernes, Touat et Gourara ont formé une entité distincte à laquelle l'appellation de Touat est généralement donnée.

Cependant, vu la proximité plus grande du Touat proprement dit par rapport au Tafilalt marocain, la marque ibadite, au moins dans l'architecture, y a plus rapidement disparu sous l'influence des Sunnites maghrébins, et plus particulièrement des confréries. Le grand nombre des saints protecteurs, souvent communs au Touat et au Gourara et dont il reste à préciser l'origine et les déplacements, se rattachent, qu'ils soient Berbères ou Arabes, à la venue dans la région des gens du Tafilalt. Cette influence s'est doublée, jusqu'en 1901, de l'empreinte politique chérifienne, la dernière dynastie marocaine ayant pour berceau ce même Tafilalt.

A quelle date les Zenata ibadites se sont-ils effacés devant les Sunnites ? Il devrait être possible de le préciser. La vieille mosquée de Timimoun aurait été fondée, selon une tradition recueillie sur place, au VII^e = XIII^e siècle, et son minaret, de type « m'zabi », serait du siècle suivant. Il est difficile, avant de reprendre les sources historiques écrites et de les recouper avec les enseignements glanés lors d'une mission trop brève, de vérifier ces dires et de les replacer dans un contexte historique précis. Mais l'entreprise ne doit pas être impossible.

Quant aux communautés judaïsées, ce qui nous a frappé, c'est le nombre de légendes et de coutumes qui attestent leur survivance. Depuis le début du XVI^e siècle, date de l'islamisation des membres de ces communautés, ceux-ci sont toujours connus sous le nom de « Mhadjriya ». Ils sont repérés, situés, au sein de la communauté d'origine zénète, ne cessent pas, paraît-il, de pratiquer l'endogamie et conservent des liens avec Tamentit, leur ancienne « capitale ». Est-ce à eux qu'il faut rattacher ce folklore très typique et propre au Gourara : *l'abellil* et ses formes dérivées ? L'analyse des thèmes développés dans les chants enregistrés le précisera, il faut l'espérer. De plus, une rapide étude onomastique, qu'il faudrait reprendre plus systématiquement, permet de céleler des indices de ce peuplement dans les noms encore portés aujourd'hui.

Par ailleurs, dans le Taghouzi, où J.-C. Echallier n'a pas effectué de recherches, les sites de Tagelzi et de Tinekram, signalés par des informateurs comme d'anciens ksour judaïsés, présentent les caractéristiques de l'habitat le plus ancien que l'archéologie rattache à un peuplement de communautés judaïsées. L'artisanat enfin, jusque dans le Tinerkouk (à Fatis) utiliserait aux dires des habitants eux-mêmes, des thèmes décoratifs hérités d'une tradition judaïque.

Quant aux communautés arabes ou arabophones, c'est surtout dans le Tinerkouk qu'il nous a été donné d'en suivre les phases d'évolution, depuis leur installation. Des documents écrits et des listes généalogiques transmises oralement nous autorisent à dater du XVII^e siècle (1618-1619) la création d'un centre

Fig. 2. — Rue couverte dans le ksar de Timimoun.



d'enseignement religieux à Zaouiat Debbagh, le chef-lieu de cette commune. Nous n'avons pas pu nous rendre à Tabelkoza, plus éloigné dans l'erg, mais c'est là, nous a-t-on dit, que l'on aurait le plus de chances de retrouver les traces écrites de l'histoire locale.

Si, dans le Tinerkouk encore, la prédominance arabe est manifeste, elle n'a pas effacé pour autant les traces du peuplement zénète, dont le folklore s'est perpétué jusqu'à nos jours, fait qui nous a paru paradoxal.

D'autre part, une enquête restreinte sur l'enseignement traditionnel nous a révélé que, depuis le XVII^e siècle au moins (1), les mêmes manuels de Fiqh et de Tafsir continuaient d'être utilisés. Cet enseignement serait à comparer avec celui qui est donné dans d'autres régions voisines de l'Algérie et du Maroc.

Au terme de cette revue sommaire des pistes de recherches, des renseignements recueillis sur place et des hypothèses suscitées par ce que nous avons pu découvrir rapidement durant deux semaines, il apparaît que le Gourara se révèle, du point de vue historique, un lieu privilégié d'investigations, même si une datation précise semble souvent impossible. La poursuite de recherches sur ce carrefour d'influences variées mais conservées avec une remarquable permanence, s'avèrerait fort utile pour comprendre l'histoire de cette région de l'Algérie qui fut toujours un point de contact des civilisations du Maghreb et du « Soudan ».

Le Gourara présente cette caractéristique d'être demeuré une zone témoin d'un passé qui n'a pu être effacé par les mutations rapides des deux derniers siècles. Or, entrant aujourd'hui dans le circuit des échanges modernes à l'échelon national, il risque de voir disparaître rapidement ce patrimoine qu'il convient de recueillir avant qu'il ne soit trop tard.

Pour répondre à cette exigence, ne peut-on pas déjà, en reprenant une à une les pistes de recherches signalées plus haut et en tenant compte des maigres renseignements obtenus sur place, tenter un essai de reconstitution d'une histoire du Gourara ? Cet essai n'aurait pour but que de faire le point des connaissances acquises, en attendant des travaux ultérieurs qui limiteraient les hypothèses et les interrogations par l'apport de certitudes mieux confirmées. Un certain nombre d'études ou de publications récentes, touchant de près ou de loin à l'histoire du Gourara sembleraient autoriser un tel essai et même l'appeler.

Mais il faudrait reprendre aussi les sources déjà étudiées et dont les textes originaux ont été, pour la plupart et jusqu'à cette date, perdus (2). Dans le cadre de cet essai, c'est avec prudence que nous tenterons de jalonner les principales étapes de cette histoire en suggérant au fur et à mesure les développements possibles de la recherche. Il ne s'agit pas de reproduire la chronologie établie par A.G.P. Martin (3), mais seulement d'aider à cerner les problèmes historiques encore en suspens, en faisant la part des lacunes et en indiquant les matériaux encore à exploiter ou à rechercher, les rapprochements et les comparaisons possibles entre les événements survenus au Gourara et l'histoire de l'Afrique.

Plus précisément, notre but est de proposer plusieurs pistes de recherches permettant de sortir de l'impasse actuelle. En effet, faute de documents la recherche semble bloquée. Que peut-on vraiment espérer de l'utilisation des sources, connues ou inédites ? Après avoir examiné ce problème des sources, il nous faudra montrer comment pourrait s'orienter une recherche qui tienne compte de la place du Gourara dans un ensemble plus vaste, et ce, à propos de chaque grande période.

Les sources

Il y a donc tout d'abord un problème préalable à élucider : celui des sources. Elles sont de trois sortes : écrites, orales, archéologiques.

(1) Cf BERBRUGGER (A.). *Voyages dans le sud de l'Algérie et des Etats barbaresques par Al-Aiachi et Moulay Ahmed*, traduits des manuscrits de la Bibliothèque d'Alger, in *Exploration de l'Algérie* t. IX, 1845.

(2) Comme le signalait déjà A.G.P. Martin dans la préface de son ouvrage, « *A la frontière du Maroc...* », op. 1.

(3) *Ibid.*

(1) Il faudrait ajouter les ouvrages écrits par des Européens ou en langue européenne, (v.g. : Malfante, en 1447, in DE LA RONCIERE (Ch.). *La découverte de l'Afrique au Moyen Age*, Le Caire, 1925, t. I, p. 153 ; LEON L'AFRICAIN, *Description de l'Afrique*, trad. Epaulard A., 2 vol, Paris, 1936 ; LUIS DEL MARMOL CARVAJAL, 1573-1599, *Descripcion general de Africa*, t.1., Madrid, 1953, folio 34 b.

(2) Ailleurs, selon une tradition orale recueillie à Timimoun, les Beraber, venus du Maroc, auraient détruit tous les documents possédés par les gens du Gourara, vers 1830.

(3) MUHAMMAD AL-WAQIDI, *Futub Ifriqiya*, Tunis, 1966.

(4) Ainsi, vu la disparité des études publiées jusqu'à maintenant, je n'ai pas réussi à savoir si le manuscrit du XVIII^e siècle signalé par Ph. Marçais dans le *Bulletin de liaison saharienne* d'avril 1951, p. 11, qui a pour auteur Muhammad al-Tayyib ibn al-Hadjdj 'Abd-al-Rahim al-Tawati al-Tamantiti et pour titre : « *al-Qawl al-basit fi akbbar Tamantit* » a déjà été publié.

(5) ECHALLIER (J.C.). *Villages désertés...*, op. 1., p. 117, affirme que nous ne possédons « qu'une inscription rédigée en hébreu ». Or E.F. Gautier, in *Sabara algérienne...*, p. 252, signale, en 1903, que « le colonel Laperrine a expédié à Alger trois nouvelles inscriptions hébraïques... à l'étude au laboratoire géologique d'Alger ». L'une de ces inscriptions, trouvée à Ghurmali, a fait l'objet d'une communication de Philippe Berger, publiée dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1903, pp. 235-236 (épithaphe datant de 5089 = 1329 ap. J.-C.) Dans la même publication, C.R.A. I.B.L., 1914, pp. 179-185, une note de N. Slousch, intitulée : « *Résultats bisotriques et épigraphiques d'un voyage dans le Maroc oriental et le Grand Atlas* », mentionne que cet auteur a pu retrouver au Musée d'Alger « une deuxième inscription provenant du Touat et datée de l'an 1283. L'écriture et les formules en sont très caractéristiques » (p. 185). Il est donc vraisemblable qu'au moins cinq inscriptions hébraïques ont été retrouvées dans le Touat-Gourara.

(6) ECHALLIER, op. 1., p. 118.

(7) *Ibid.* p. 117.

(8) *Ibid.* « Il s'agit, note Echallier, de textes lapidaires, d'invocations de noms, selon toute apparence ».

Sources écrites : celles que l'on peut trouver au Gourara sont essentiellement des textes arabes et des inscriptions, soit libyco-berbères, soit hébraïques (1).

Les textes arabes à utiliser peuvent être, à partir du XIV^e siècle, des extraits d'historiographies ou de relations de voyages, ou bien des chroniques locales. De ces dernières, aucune ne nous est parvenue autrement que par les traductions données par A.G.P. Martin. Faut-il désespérer d'en découvrir d'autres ? Je ne le pense pas, car quelques manuscrits doivent être encore en possession de familles maraboutiques, particulièrement dans le Tinerkouk (2). A Fatis, par exemple, un exemplaire du pseudo Waqidi (3), recopié au siècle dernier, faisait partie d'une bibliothèque privée qui comprenait quelques ouvrages de Fiqh. Si ce « livre des conquêtes de l'Ifriqiya », édité d'ailleurs à Tunis en 1966, n'offre pas d'intérêt historique, notamment en ce qui concerne le Gourara, par contre d'autres documents mériteraient d'être répertoriés et analysés. Je pense ici aux multiples actes juridiques qui se présentent sous la forme de feuilles enroulées dans des roseaux d'une vingtaine de centimètres de long et conservés dans des paniers à couvercle que l'on accroche dans les demeures particulières. C'est en effectuant un sondage parmi ces « roseaux » que nous avons eu le bonheur de découvrir un acte de donation en « habous » d'une parcelle de terrain donnant la date d'établissement de la Zaouiat Debbagh (1028 = 1618-1619). Par suite d'une erreur malencontreuse, la photographie de cet acte n'a pu être tirée et il ne nous reste que la notation de la date. Mais le dépouillement systématique du contenu de ces roseaux permettrait sûrement de suivre, sur le terrain, le développement d'un centre habité et les péripéties de la fortune des familles qui le composent. Une série d'enquêtes très localisées pourrait autoriser une étude plus large, s'étendant à toute une région aussi caractéristique que le Tinerkouk.

D'autre part, un recensement exhaustif des ouvrages utilisés dans les centres d'enseignement religieux traditionnel donnerait lieu, ce me semble, à d'intéressantes découvertes sur les différents courants d'échanges culturels et les influences religieuses qui ont traversé le Gourara, par comparaison avec les autres ouvrages du même genre employés à travers le Maghreb.

Outre ces sources écrites en arabe, éditées ou non (4), le Gourara, comme le Touat, renferme un grand nombre d'inscriptions.

Je ne mentionnerai que pour mémoire l'inscription hébraïque dont une photographie m'a été fournie à Adrar, parce que, provenant de Tamentit, elle concerne plus directement le Touat (5). Mais, étant donné les relations constantes qui ont existé entre Tamentit et le Gourara, la découverte d'une inscription hébraïque dans cette dernière région, bien que douteuse, ne serait tout de même pas invraisemblable. Même si la rareté de ces documents m'incline à penser, comme J.-C. Echallier (6), que « les populations de ces régions n'ont jamais parlé ou écrit l'hébreu », sauf exceptions, évidemment. Il nous faudra revenir sur cette question à propos du judaïsme.

Quant aux inscriptions libyco-berbères, le même auteur (7) a déjà expliqué pourquoi, à l'heure actuelle, il nous est impossible d'utiliser ces documents, malgré leur nombre, faute de savoir les déchiffrer. Il reste néanmoins à les relever, en attendant la constitution d'un Corpus qui permettra à d'éventuels chercheurs en épigraphie d'aboutir à des conclusions instructives, même si le contenu de ces inscriptions risque de nous décevoir (8). Du point de vue historique, J.-C. Echallier émet cependant deux hypothèses qui me paraissent du plus haut intérêt pour établir une chronologie et la preuve d'une culture berbère :

— « toutes les inscriptions ne sont pas de la même époque ; certaines sont rédigées dans un alphabet récent (sans que l'on puisse lui assigner une date précise)

apparenté au Tifinagh, bien que certains signes ne figurent dans aucun alphabet connu. D'autres sont rédigées d'une façon plus archaïque. Les dernières inscriptions sont beaucoup plus nombreuses. Nous retrouvons d'une époque à l'autre des signes identiques parmi les signes inconnus, ce qui semble indiquer une continuité de culture » (1) ;

— il semble que les inscriptions « soient bel et bien du berbère, écrit à une époque ancienne par les populations locales elles-mêmes ». Rien ne s'oppose à cette hypothèse et le « fait que nous possédions des inscriptions dont les caractéristiques paraissent récentes (relativement du moins) démontrerait simplement qu'il n'est sans doute pas besoin de faire remonter l'extinction de cette culture berbère très haut dans le temps » (2).

Voilà des données précieuses dont il nous faudra tenir compte dans l'examen des grandes périodes historiques du Gourara. Mais quoi qu'il en soit de la teneur des textes — fort rares — et du contenu des inscriptions — pas encore déchiffrées —, les sources écrites laissent l'historien sur sa faim... Aussi, dans le Gourara l'enquêteur est-il amené à prêter attention à une tradition orale encore vivante, difficile à vérifier, certes, mais indispensable.

Sources orales : les historiens de l'Afrique au sud du Sahara ont été conduits, depuis peu, à accorder plus de crédit à la tradition orale dans une région où l'emploi de l'écriture est relativement récent, et toujours emprunté. Beaucoup, aujourd'hui, « considèrent la tradition orale comme une source aussi respectable quoique, en général, moins précise que les écrits » (3). Jan Vansina (4) a essayé de tracer une méthode pour l'utilisation de cette source. A sa suite, de nombreux auteurs en ont montré les richesses (5). Il convient de noter d'ailleurs que les sources arabes dont nous disposons ne sont pas autre chose, en grande partie tout au moins, que des traditions orales consignées par écrit. C'est pourquoi le problème n'est pas de savoir si cette tradition orale est valable a priori, ou bien si elle bénéficie ou non d'appuis extérieurs, mais quelle méthode adopter pour diagnostiquer les traditions et sélectionner en toute sécurité celles qui sont dignes de servir de sources pour l'histoire » (6).

Si la vérification des faits rapportés par des traditions orales s'avère souvent difficile, il importe donc en premier lieu de les enregistrer toutes, sans idée préconçue. Et la vérification désirée pourra survenir de façon parfois inattendue (7). Il suffit de citer un exemple, que nous aurons l'occasion de reprendre : nous avons pu, à Zaouiat Debbagh, entendre la généalogie de la famille du fondateur de cette zaouia, donnée oralement par son dernier descendant. Or, en confrontant cette généalogie avec le texte qui attestait la date de fondation de ladite zaouia — texte déjà mentionné — grand fut notre étonnement de constater que les renseignements fournis par la source orale coïncidaient parfaitement avec les données écrites. Ce n'est pas toujours le cas, loin de là, et nous aurons à rapporter d'autres traditions orales qui demeurent actuellement invérifiables.

Cependant, d'ores et déjà, il apparaît nécessaire de rappeler l'importance de ces sources, en tenant compte des conditions de leur utilisation. En règle générale, il est possible d'avancer que :

— toute tradition orale mérite d'être rapportée, fût-elle la plus ancienne et même d'apparence mythique, car elle recèle un fondement de vérité, particulièrement dans une société isolée et relativement statique comme celle du Gourara ;

— plus une tradition orale est récente, plus elle a de chances d'être vérifiée et contrôlée par les témoignages divers qu'il est possible de recueillir. La présence sur le terrain de plusieurs enquêteurs, non seulement facilite le recueil de ces sources, mais aussi diminue les risques d'interprétation subjective. Elle permet

(1) *Ibid.*(2) *Ibid.*(3) KI-ZERBO (JOSEPH), *Histoire de l'Afrique*, Paris, 1972, p. 17.(4) VANSINA (JAN), *De la tradition orale, essai de méthode historique*, Tervueren, annales, n° 36, 1961, 179 p.(5) Cf. KI-ZERBO (J.). *La tradition orale en tant que source pour l'histoire africaine*, Diogenes, sept. 1969 et PERSON (Y.). *Tradition orale et chronologie*, Cahiers d'Etudes africaines, vol. 2, 3^e cahier, 1962, p. 462.(6) KI-ZERBO (J.). *Histoire de l'Afrique*, op. cit., p. 17.

(7) Je pense, notamment, à ce village de Tinekram, dans le Taghousi, au sud-est de Charouine, que l'on nous avait signalé à Timimoun comme un village à population jadis judaïsée. En arrivant sur les lieux, nous avons demandé à un vieillard s'il avait entendu parler de ce fait. Il nous a regardés avec stupeur. Puis, comme nous insistions, il s'est écrié : « Depuis qu'est venu celui-là (en désignant le marabout, venu du Tafilalt et enterré sur la butte qui domine le village à l'est), il n'y a plus de Juifs ». Ce qui confirmait bien le renseignement donné par notre informateur de Timimoun sur l'existence d'une communauté judaïsée en ce lieu. Des recherches ultérieures sur l'origine de ce marabout et la date de son arrivée dans le village pourraient ensuite nous donner une idée approximative de la fin de ce peuplement judaïsé. Mais la tradition orale nous aura servi de guide.

(1) Comme c'est le cas pour les ksour ayant appartenu à des soff-s adverses, Yahmed et Sufyan. Les contenus d'ahellils en offrent quelques exemples : certains passages peuvent se chanter à Timimoun, mais non à Charouïne, et vice versa.

(2) Comparer avec l'isnad, procédé du hadith, qui a donné naissance à l'historiographie musulmane : il constitue la chaîne de garants nécessaire à l'établissement d'un fait ou d'un dit

(3) ECHALLIER (J.C.), *op. l.*, p. 23.

(4) *Ibid.* L'auteur note que « cette technique avait déjà été utilisée avec fruit sur les établissements romains d'Afrique du Nord par J. BARADEZ, in *Fossatum Africae, recherches aériennes sur l'organisation des confins sahariens à l'époque romaine*, Paris, A.M.G., 1949 ». Plus près de nous, ce fut encore la méthode utilisée pour le sauvetage des sites de la Nubie soudanaise menacés par les eaux du barrage d'Assouan, in VERCOUTER, *La Nubie soudanaise et le nouveau barrage d'Assouan, études archéologiques*, SEVPEIN, Paris, 1963.

(5) ECHALLIER (J.C.). *Essai sur l'habitat sédentaire traditionnel au Sahara algérien*, IUVP, 1968.

(6) SCHACHT (J.). *Sur la diffusion des formes d'architecture...*, *op. l.* Echallier a tiré parti de l'hypothèse développée par J. Schacht dans une « *Notule sur une mosquée du Touat* », in *Le Saharien*, Paris, 1-2 trim. 1969, pp. 19-21.

(7) ECHALLIER (J.C.). *Villages désertés...*, p. 118.

(Suite des notes de la page 251)

(10) MARTIN (A.G.P.). *Oasis sahariennes*, pp. 45-46, parle d'une nouvelle immigration juive au Touat-Gourara et de la fondation d'une synagogue à Tamentit, en 517. Les ksour de Timimoun, Tahtait et Tabia seraient de cette époque. Pour les deux ksour de Tamentit, les synagogues dateraient donc de 517 (Ouled Hemmal) et 725 (Ouled Mimoun), selon Martin, *op. l.*, p. 108 ; pour Echallier, *Villages désertés...* pp. 53 et 59, les Berbères, judaïsés ou non, bâtissent « d'importantes fortresses de pierre circulaires ou paracirculaires, c'est le type II ».

(11) 100 à 600 : ce sont les deux dates extrêmes que donne A.G.P. Martin pour cette période, pour laquelle il détermine un type d'habitat « juif » (*Oasis sahariennes*, p. 46. cf. les remarques d'Echallier, *Villages désertés...*, p. 27).

(12) cf. IBN KHALDUN, *Histoire des Berbères*, trad. de Slane, Alger, 1852, t. 1, p. 208, en rappelant leur extension au-delà des limites méridionales du Sahara. Cf. également les ouvrages cités note 1 page 248.

encore de confronter des traditions issues de milieux ethniques ou sociaux différents, voire opposés (1) ;

— plus une tradition orale appartient à un milieu culturellement homogène, plus elle offre de garanties de conservation. Nous l'avons constaté chez les familles maraboutiques comme chez les transmetteurs d'ahellils (2). Dans ce cas, certes, nous ne pouvons disposer que d'une interprétation unilatérale qu'il s'agit de comparer, autant que possible, avec d'autres sources, et par conséquent avec d'autres interprétations.

Il est entendu que le maniement de cet outil de travail reste délicat, mais, vu la rareté des sources écrites dans nombre de sociétés traditionnelles, la tradition orale est souvent le seul recours de l'historien. Il lui appartient donc de ne jamais le négliger, car les critères d'emploi de cette méthode peuvent s'appliquer à d'autres recherches sur l'histoire du Maghreb.

Malgré tout, les sources orales, comme les écrits et les inscriptions, restent insuffisants et le chercheur voudrait pouvoir utiliser des documents plus sûrs. Comment, et dans quelle mesure, peut-il faire appel aux techniques archéologiques ?

Sources archéologiques : l'archéologie, dite science auxiliaire de l'histoire, pourrait bien, en fait, jouer un rôle déterminant dans une région comme le Gourara. C'est ce qu'a compris et essayé de prouver J.-C. Echallier dans son étude sur les villages désertés et les structures agraires anciennes du Touat-Gourara, déjà citée. Au cours de plusieurs missions effectuées sur le terrain, il a pu élaborer une méthode de recherche appropriée à son objet, là où « la dispersion des sites archéologiques et la nature désertique du milieu rendaient impossible l'utilisation des méthodes ordinaires de prospection » (3). Les sites étant invisibles au sol, car « totalement arasés ou presque » et, d'autre part, inconnus, l'archéologue avait conclu que « dans ces conditions... seule l'utilisation systématique de la photographie aérienne pouvait autoriser une prospection scientifique » (4).

La typologie adoptée pour les sites bâtis a permis un classement chronologique que les amateurs de dates précises trouveront bien approximatif. Mais, dans une région où le même matériau a servi depuis les siècles les plus reculés à la construction d'un habitat qui a connu peu de techniques nouvelles, pouvait-on espérer plus de précision ? Désormais, cependant, personne ne pourra plus s'intéresser à l'histoire du Gourara sans s'appuyer sur les travaux de ce précurseur.

Néanmoins, réunir les moyens matériels nécessaires à la prospection archéologique dans une région si reculée et où les sites sont, pour la plupart, éloignés des voies de communication, n'est pas à la portée de tout chercheur. Par contre, l'étude de l'habitat et les comparaisons possibles avec des régions voisines exigent moins de moyens matériels et les études parallèles ne manquent pas, guidant vers la recherche des influences extérieures et celle de leurs courants. Là encore, Echallier a tracé la voie pour l'habitat privé (5), comme Schacht l'avait fait pour l'architecture religieuse (6).

Les fouilles ont aussi permis de retrouver, dans des gisements stratifiés et non plus seulement à fleur de sol, d'innombrables objets de céramique. L'inventaire n'en est pas encore fait (7) et la datation est encore impossible. Mais déjà, par les formes et les techniques qu'ils révèlent, ces objets témoignent de l'existence de courants commerciaux et d'influences subies, de l'état de la culture matérielle et des croyances des sociétés du Gourara, de permanences mais aussi de ruptures.

Sans prétendre épuiser le sujet, il semble que nous ayons passé en revue les diverses sources destinées à servir l'histoire du Gourara. Comment pouvons-nous

les utiliser au mieux, rassembler et coordonner les renseignements que les unes et les autres sont susceptibles de nous fournir en vue d'une synthèse ultérieure ? C'est ce que je voudrais essayer de montrer dans les lignes qui suivent, à propos des grandes périodes communément fixées à l'histoire du Gourara.

I. — De la préhistoire au I^{er} siècle après J.-C.

Aucun préhistorien ne s'étant jusqu'ici intéressé au Gourara, où cependant les vestiges d'une civilisation néolithique semblent se trouver à profusion, il apparaît impossible de proposer une quelconque hypothèse de recherche (1). Mais l'anthropologie (2), l'ethnologie (3) et l'archéologie (4), sans nous donner de certitudes, témoignent en faveur d'un peuplement très ancien, vraisemblablement composé d'éléments noirs, proches parents des populations « soudanaises » (5).

Qu'en reste-t-il aujourd'hui ? Personne ne peut déterminer la part résiduelle de cette population originelle. Les Haratin, en effet, sont composés d'anciens esclaves noirs affranchis et constituent donc une population importée (6). Les coutumes préislamiques observées là proviennent-elles de ce fonds originel ou bien ont-elles été aussi importées ? Il semble qu'il n'y ait pas de réponse possible à cette question dans l'état actuel de nos connaissances.

A quelle époque un second élément, de population blanche cette fois, s'est-il introduit dans le Gourara ? Là encore, les documents qui attesteraient l'existence de « Gétules », provenant de l'Afrique du Nord, n'autorisent que des hypothèses, pour la préhistoire, mais surtout pour la protohistoire (7). Il est sûr néanmoins que cette période reculée a vu l'installation des populations blanches appelées plus tard berbères, qu'A.G.P. Martin identifie aux Gétules (8).

Ces deux éléments ethniques composent la population avant que le Gourara ne voie l'arrivée d'un peuplement nouveau, arrivée que l'on peut mieux fixer dans le temps.

II. — Du I^{er} au VIII^e siècle

La révolte des Juifs de Cyrénaïque eut pour conséquence la répression romaine, ordonnée par Trajan, et leur dispersion vers l'ouest et le sud. « De cette époque — 118 apr. J.-C. — date un nouvel apport de population aux juiveries de la Province Césarienne et, vers le sud, à travers le Sahara, d'oasis en oasis, l'arrivée des premiers Juifs, probablement jusqu'au Niger » (9).

C'est donc vraisemblablement à partir du II^e siècle et tout au long des siècles qui suivirent, sans que l'on puisse fixer de limite précise à ce mouvement (10), que des Berbères zénètes du Gourara se judaïsèrent et demeurèrent en liaison avec les autres groupes judaïsés de l'Afrique du Nord, du Sud marocain jusqu'au Djebel Nefousa. Leurs liens ne devaient pas être seulement religieux, mais aussi, et plus largement culturels et économiques.

Quelles furent la place et l'importance réelles de ces communautés judaïsées au sein des populations gouraries ? Aucune source, tant écrite qu'orale, ne permet de s'en faire une idée (11). Mais il est certain que ces communautés étaient déjà fortement implantées, comme dans le Nord, lors des premières conquêtes arabomusulmanes (12).

III. — Du VIII^e siècle au XVI^e siècle

Pour le Haut Moyen Age, les documents sont rares et ne concernent que les régions avoisinantes du Gourara, permettant cependant des rapprochements utiles et des hypothèses plausibles. A partir du XI^e siècle, les données historiques se

(1) MARTIN (A.G.P.). *Oasis sahariennes...*, op. I., pp. 25-37, intitulé son chapitre I, consacré à cette période (ab origine — 100 ap. J.C.) : « les Gétules ». C'est une généralisation abusive. Toutes ces hypothèses sur la préhistoire seraient à reprendre.

(2) v.g. SERGENT (Dr E.). *Le peuplement humain du Sahara*, Annales de l'Institut Pasteur d'Alger, t. XXX, n° 1, mars 1953, pp. 1-45.

(3) v.g. ROGET (J.). *Fêtes religieuses et réjouissances païennes au Gourara*, Travaux I.R.S., t. III, 1945, pp. 103-117.

(4) v.g. ECHALLIER (J.C.). *Villages désertés...*, p. 118, à propos de la céramique : « Les populations sahariennes avaient et ont encore pour coutume de déposer sur les tombes une pièce de vaisselle. Cette coutume est considérée de nos jours comme un simple moyen de retrouver la sépulture d'un parent au milieu du désordre des cimetières sahariens. Il ne fait aucun doute que nous ayons là la survivance d'une coutume d'offrande antéislamique... » A quand précisément peut-elle remonter ? A remarquer que cette coutume se retrouve encore aujourd'hui au Mzab.

(5) ECHALLIER (J.C.). *Villages désertés*, p. 13.

(6) MARCAIS (Ph.). *Note sur le mot Hartani*, Bulletin de liaison saharienne, avril 1951, pp. 11-16. Le terme à son correspondant dans le Tafilalet (ahardan) et chez les Touareg (achardan).

(7) Outre l'ouvrage d'A.G.P. MARTIN, *Oasis sahariennes*, on pourra consulter les travaux de J. DESANGES, *Catalogue des tribus africaines de l'Antiquité classique à l'ouest du Nil*, Publications Section d'Histoire de la Fac. des Lettres, n° 4, Dakar, 1962, 297 pp. et G. DESIRE-VUILLEM in, *Le monde libyco-berbère dans l'Antiquité*, Paris, SEVPEN, 1964, qui utilisent Hérodote, Salluste et Ptolémée et complètent l'étude de A. BERTHELOT, *L'Afrique saharienne et soudanaise, ce qu'en ont connu les Anciens*, Paris, 1927. cf. aussi R. MAUNY, *Le périple de la Mer Erythrée et le problème du commerce romain en Afrique au sud du limes*, Journal de la Société des Africanistes, 38, I, Paris, 1968, pp. 19-34.

(8) Cette généralisation traduit simplement notre ignorance. ECHALLIER, *Villages désertés*, p. 28, a par ailleurs justement critiqué l'identification proposée par A.G.P. MARTIN des ksour « gétules ».

(9) CHOURAQUI (A.). *Les Juifs d'Afrique du Nord*, Paris, P.U.F., 1952, p. 23, qui renvoie à NAHUM SLOUSCH, *Judéo-Hellènes et Judeo-Berbères*, Paris, 1909 et PAUL MONCEAUX, *Les colonies juives dans l'Afrique romaine*, Revue des Etudes juives, XLIV, 1902 et M. EISENBETH, *Les Juifs en Algérie, esquisse historique depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, 1937. Le *Tarikh al-Fatah* de MAHMOUD KATI, édité par O. HOUDAS et M. DELAFOSSE, Paris, rééd. 1964, écrit au début du XVI^e siècle, rapporte une tradition relative à l'établissement d'une puissante colonie juive sur les bords du Niger, entre le lac Debo et Tombouctou, pp. 119-122 : « Ce lieu (Tandirma, fondée à la fin du XV^e siècle, 1496-97) était auparavant la demeure d'un groupe de Bani-Israël dont on retrouve encore aujourd'hui en cet endroit les tombeaux et les puits ».

multiplie et, s'il n'existe pas de document écrit antérieur au XV^e siècle, les traditions relatent des événements antérieurs.

Le Haut Moyen Age

Trois événements majeurs survenus en Afrique du Nord (désormais Maghreb, au cours du VIII^e siècle, vont avoir de profonds retentissements sur l'évolution du Gourara.

— En 701, la conquête du Maghreb par les Umayyades est virtuellement terminée. Une islamisation rapide des populations berbères l'accompagne, entraînant leur participation à l'expansion de l'Islam jusque dans la Péninsule ibérique, mais aussi aux divisions qui vont partager le monde musulman au cours de ce siècle (1).

— Aussi, à partir de 740, les résistances berbères à la domination umayyade et les révoltes prennent un caractère religieux et se réclament du mouvement kharidjite (2). Les différentes tendances de ce mouvement vont se partager le Maghreb et constituer des entités politiques autonomes par rapport au pouvoir umayyade, puis abbasside, lequel s'établit surtout en Ifriqiya.

— En 757, les Sufrites fondent Sidjilmasa leur capitale (3), dans le Tafilalet, tandis que les Ibadites, en 761, fondent Tahert (4) et que d'autres groupes ibadites se fixent dans l'ouest du Maghreb central (5).

Cette série d'événements eut des conséquences importantes dans l'histoire du Gourara. Le bouleversement intervenu dans l'équilibre des tribus berbères à la suite de la conquête et des soulèvements qui s'ensuivirent au cours du VIII^e siècle amena un nouveau peuplement, en majorité zénète (6).

Plus décisive pour l'histoire du Gourara apparaît l'installation des Kharidjites à Sidjilmasa, car, comme l'a bien vu A.G.P. Martin (7), c'est sous l'influence de ce « petit Etat saharien » que vont vivre maintenant les oasis, au double point de vue politique et économique », le Touat-Gourara constituant « une étape, comme Sidjilmasa elle-même, de la route commerciale, jamais interrompue, qui relie la Berbérie musulmane au Soudan, d'où elle tire ses esclaves et son or ».

C'est surtout au IX^e siècle que les conséquences des événements survenus au Maghreb sont déterminantes dans l'histoire du Gourara. Si l'on ne dispose pas de preuves évidentes, l'hypothèse avancée ici est toutefois très vraisemblable. En effet, du Djebel Nefousa à Sidjilmasa, en passant par le Djerid, Ouargla et Tahert, se met en place la façade méridionale du commerce maghrebin, tournée vers l'Afrique occidentale (8). Les Aghlabides de Kairouan comme les Idrisides de Fès et de Tlemcen sont obligés, pour commercer avec les pays du « Soudan », de passer par l'intermédiaire des Kharidjites.

C'est alors le royaume rustemide de Tahert qui exerce une prédominance religieuse, politique et aussi économique sur toute cette façade méridionale. Les Rustemides ont entre leurs mains le monopole des relations entre le Maghreb et Ghana, par Aoudaghost (9), peuplée de Zenata.

Jusqu'au XI^e siècle d'ailleurs, les termes Zenata et Ibadites apparaissent synonymes (10). Et ce n'est pas la chute de Tahert, sous les coups des Fatimides en 908-909 (11) qui peut modifier cette situation ni ôter leur quasi monopole aux Zenata. Seuls les Sanhadja sont leurs rivaux sur la route du sel — du Sud marocain au sud de la Mauritanie actuelle —, tandis qu'eux-mêmes contrôlent la route de l'or et des esclaves. Les Sadrata de Ouargla accueillirent les réfugiés de Tahert, mais ce déplacement des forces vives du kharidjisme, s'il contribua à la prospérité de cette région, n'entraîna pas immédiatement, bien au contraire, une diminution de l'activité commerciale avec le « Soudan ».

(1) Sur les conditions politiques, cf. LAROU (A.). *L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse*, Paris, 1970, pp. 86-96.

(2) Sur l'introduction du Kharidjisme en Ifriqiya, cf. MARÇAIS (G.). *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age*, Paris, 1947, pp. 43-55, et TALBI (M.). *L'émirat aghlabide*, Histoire politique, Paris, 1966, pp. 37-38 et E.I., 2, t. III, art., par Lewicki.

(3) AL-BAKRI, *Kitab al-Masalik wa-l-mamalik*, trad. de SLANE, sous le titre *Description de l'Afrique septentrionale*, Alger, 1913, p. 284, donne la date de 104 = 722 - 23 ; cf. LESSARD (J.M.). *Sijilmasa, la ville et ses relations commerciales au XI^e siècle d'après El-Bekri*, Hesperis-Tamuda, 1969, fasc. 1-2, vol. X, pp. 39-70. Une équipe d'archéologues italiens aurait localisé les ruines de cette ville et entrepris des fouilles en 1972.

(4) cf. MARÇAIS (G.). *La Berbérie musulmane*, p. 103, qui cite les chroniques d'Ibn Saghir et d'Abu Zakaria.

(5) « Kedal, non loin sans doute de la future Kalaa des Beni Rached » écrit G. MARÇAIS, *Berberie* p. 102.

(6) Al-Wadji, cité par MARTIN (A.G.P.). *Oasis sahariennes*, p. 53 : « Ces Zénètes s'installent dans le Touat, le Tsabit, le Tigourarin et le Beuda ». Martin situe cet exil dès la conquête du Maghreb par 'Uqba b. Nafi'. Mais, à supposer que ce mouvement d'immigration ait commencé alors, il prit certainement plus d'ampleur dans les décennies suivantes. L'islamisation du Touat (= Touat + Gourara), telle que la relatent al-Ziyani dans sa *Tubfa* et un chroniqueur local, cités par Martin, pp. 54-55, semble peu vraisemblable.

(7) MARTIN (A.G.P.). *Oasis sahariennes*, p. 55.

(8) cf. LOMBARD (M.). *L'Islam dans sa première grandeur*, Paris, 1970.

(9) cf. DEVISSE (J.). *Tegdaoust...*, op. cit. I, pp. 124-127.

(10) *Ibid.* p. 125.

(11) EL-BEKRI, *Description...*, p. 139.

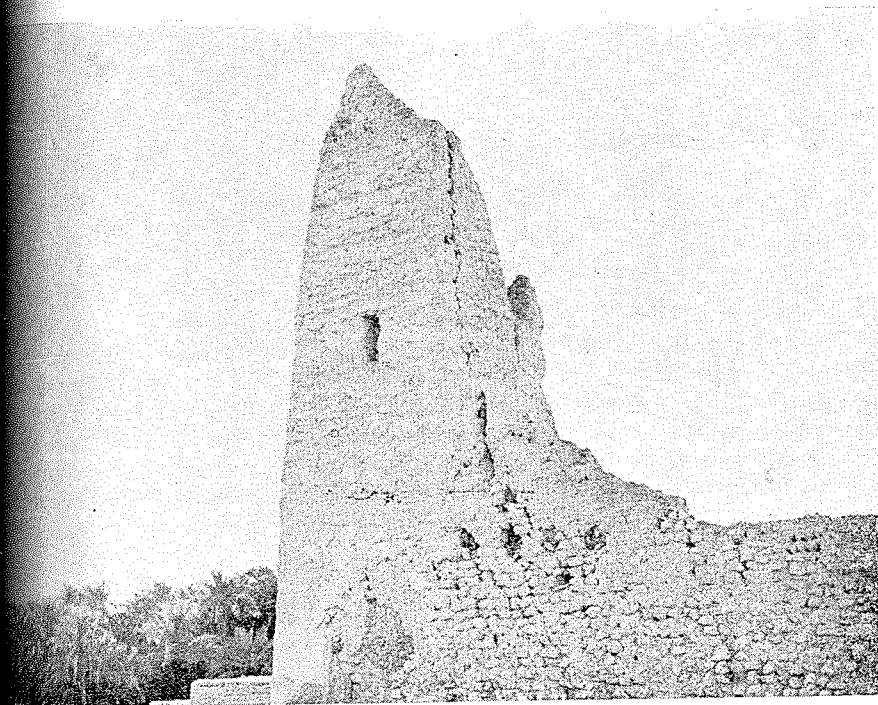


Fig. 3. — Restes d'un minaret de type «mzabi» à Charouine.

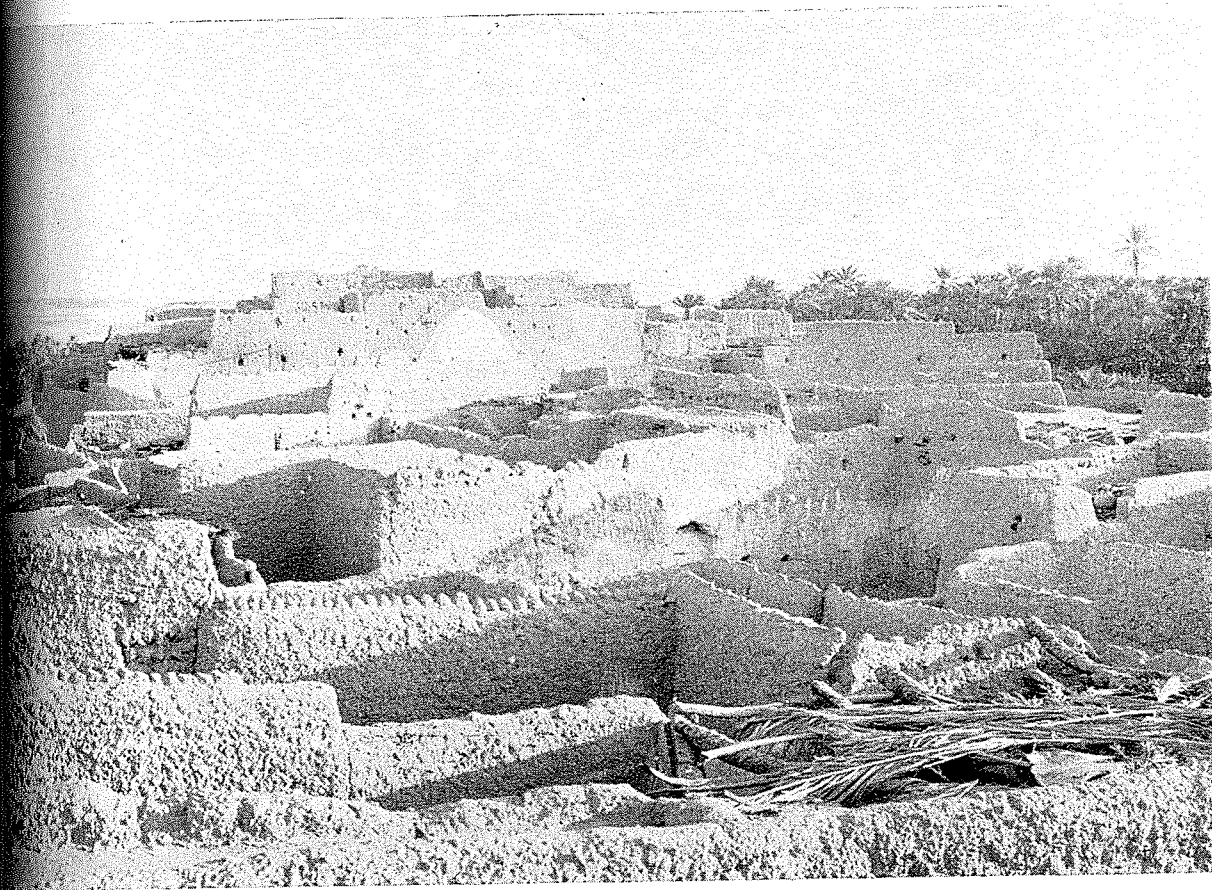


Fig. 4. — Le ksar de Charouine.

(1) Le mouvement 'ubaydite est l'adversaire résolu des Kharidjites autant que des Sunnites. MARTIN (A.G.P.). *Oasis...*, p. 56, parle d'un « exode de nouvelles tribus zénètes vers les oasis » après la prise de Sidjilmasa. cf. BISSON (J.). *Gourara*, p. 92 : « Pendant plus de trois siècles, les tribus zénètes vinrent chercher refuge au Gourara, tout changement politique au Maghreb se traduisant par un afflux de tribus zénètes dans les oasis ». La révolte d'Abu Yazid Makhlad, originaire de Tadmekka, déclenchée dans l'Aurès contre le pouvoir fatimide, retentit jusqu'au Sahara et exprime l'opposition zenato-kharidjite à ce pouvoir et à ses sujets Sanhadja.

(2) Quand cette ville n'est pas occupée par les Fatimides.

(3) Tlemcen, où règnent à partir de 393 = 1002 les Banu Yala, famille zénétienne, et jusqu'en 473 = 1080-81. Cf. AL BAKRI, *Description...* p. 156, note 1.

(4) MARTIN (A.G.P.). *Oasis sahariennes*, p. 59.

(5) AL-BAKRI, *Description...* p. 284.

(6) Sites de type I et II, A et B, souvent au voisinage de gravures rupestres. ECHALLIER (J.C.). *Villages désertés*, p. 91.

(7) *Ibid.* p. 51.

(8) *E.I.* 2, art. *Ibadiyya*, p. 677.

(9) cf. *Aperçus sur l'histoire de l'Ibadisme au Mzab*, (al-Risala l-cha'fiya fi ba'd tawarikh ahl Wadi Mizab) de MUHAMMAD ATFAYYACH, trad. fr. extraits, avec intr. et notes par P. Cuperly ; dact, Alger, 1973, ch. II, « les ancêtres des Banu Mizab dans la Pentapole », sur la fondation des villes du Mzab et les liens de leurs habitants avec les Kharidjites de Sidjilmasa et du Djebel Nefoussa. Bibliographie, pp. 151-154.

(10) En 965-975. cf. DEVISSE (J.). *Tegdaoust*, I, p. 128.

(11) *E.I.* 2, art. *Ibadiyya*, par lewicki, p. 678. EL BEKRI, trad. de Slane, p. 333 ; AL ATFAYYACH, *Aperçus...*, trad. Cuperly, p. 84.

(Suite des notes de la page 255)

(11) *Ibid.* Dans le Touat.

(12) MARTIN (A.G.P.). *Oasis sahariennes...*, pp. 76-80 et BISSON (J.). *Gourara*, pp. 93-94, qui donnent les noms des tribus et leur ordre d'arrivée au Gourara.

(13) BISSON (J.). *Gourara*, p. 95 : fondation de Timimoun.

(14) MARTIN (A.G.P.). *Oasis*, p. 80. Ces groupements berbères viennent aussi du Mzab et du Hodna, après la répression almohade consécutive à l'incursion des Banu Ghaniya en Ifriqiya (ils dévastèrent Ouargla en 1226 ou 1229. cf. Atfayyach/Cuperly, p. 83).

(15) AL-HILALI, cité par A.G.P. MARTIN, p. 80 : le premier est un « pieux merabet, Abu Muhammad, du pays de Marrakech », fondateur de Tabelkoza, dans le Tinerkouk.

Durant tout le X^e siècle et jusqu'au milieu du XI^e, Umayyades d'Andalousie et Fatimides de Kairouan, d'Al-Mahdiya puis du Caire, s'efforcent de contrôler, soit directement, soit par l'intermédiaire de leurs alliés (et « vassaux ») respectifs, Zenata et Sanhadja, les marchés de l'or sur les routes transsahariennes. Le Gourara subit les contrecoups de ces bouleversements et des renversements d'alliances que connaît alors le Maghreb. Sidjilmasa, avec ses provinces méridionales, change de maîtres plusieurs fois, le marché de l'or étant détourné tour à tour vers l'Espagne umayyade ou vers l'Ifriqiya ou l'Égypte fatimide.

Ces péripéties modifièrent-elles chaque fois la situation politique des oasis ? C'est probable, mais le plus certain est l'arrivée de nouveaux éléments zénètes, fuyant devant la poussée fatimide, politique et militaire autant que religieuse (1). Les Zenata acquièrent une place privilégiée dans l'économie africaine. Du Draa au Djebel Nefoussa, en passant par Sidjilmasa (2), Tlemcen (3), Ouargla et le Djerid, toutes les portes du désert sont entre leurs mains, de même que toutes les routes caravanières qui mènent au Soudan, excepté le « tariq lamtouni » de l'extrême ouest atlantique.

Aux échanges des biens et des idées participent donc les Zenata, aussi bien Kharidjites que judaïsés. Les uns et les autres coexistent, sans que l'on puisse avancer comme le fait A.G.P. Martin (4) que « ces Zénètes importent des doctrines kharidjites bientôt abandonnées » et sont comme absorbés « par le noyau ancien de population juive ». Ce sont probablement les populations judaïsées, spécialisées, comme à Sidjilmasa (5), dans l'art de bâtir, qui apprennent aux autres les techniques de construction dans les ksour. Ceux-ci se multiplient, surtout au sud de la sebkha de Timimoun, où Echallier a signalé de nombreuses ruines de sites anciens (6). On constate l'extension de ces Zenata — et leurs techniques de construction — jusque dans le Nord-Est, puisque, au début du X^e siècle, est fondé le « ksar zénète » d'El-Goléa (Taourirt-al-Mani'a aujourd'hui) qui établissait la jonction avec la route de Ouargla (7). A la fin du même siècle, d'autres tribus zénètes du Maghreb se réfugient encore au Gourara, après la répression de la révolte zénète dirigée par Abu Yazid Makhlad contre les Fatimides et celles d'Abu-l-Karim et d'Abu Khazar (8).

Cette route de Ouargla, au début du XI^e siècle, passe désormais par le M'Zab où se sont fixés les Ibadites, réfugiés au siècle précédent de Tahert à Sedrata (9). Leur installation dans cette contrée correspond à un renforcement du contrôle exercé par les Zenata sur le trafic saharien et à une extension de l'Islam kharidjite vers l'Afrique noire. A Aoudaghost, les Ibadites ont supplanté leurs rivaux Sanhadja (10) et l'on parle de la conversion d'un roi du Mali, antérieurement à l'an 400 = 1009, sous l'action des missionnaires ibadites (11).

Ainsi, au milieu du XI^e siècle, la puissance des Zenata, affaiblie au Maghreb, se concentre sur les réseaux de relations entre le Maghreb et le Soudan. Les oasis du Touat-Gourara constituent une étape obligée sur les itinéraires transsahariens. Qui, ici, contrôle ce commerce ? Il est probable que les Zenata nomades se sédentarisent en partie mais organisent et protègent les caravanes. Les sédentaires judaïsés, en relation avec les communautés sœurs du Draa du Tafilalt, de Tlemcen et d'Ifriqiya, sont leurs auxiliaires indispensables, notamment pour les opérations commerciales et le change. Dans l'habitat, la langue, l'écriture, les coutumes, doit s'opérer alors une symbiose culturelle dans laquelle les éléments zénètes prennent une place déterminante. Les partenaires s'entendent pour dominer et utiliser une population noire importée du Soudan et jugée nécessaire pour les travaux d'aménagement du sol.

Les techniques culturelles — dont l'hydraulique — subissent-elles alors une transformation radicale ? Le procédé d'irrigation par foggaras, selon une tradition rapportée par Nieger (1) aurait été introduit par les Juifs, probablement au XI^e siècle ; Al-Tinilani (2) prétend, lui, que l'origine des foggaras remonterait à une première immigration arabe, au X^e siècle (3). Cependant, si les Arabes ont pu faire leur apparition dans la région au X^e siècle (4), leur influence dans le Gourara ne pourra se faire sentir qu'à la fin du XI^e siècle. Entre-temps, le Maghreb et tout le Sahara occidental auront connu des événements qui bouleversent l'équilibre des forces antagonistes Zenata-Sanhadja. En tout état de cause, l'introduction de nouvelles techniques d'irrigation, aux X^e-XI^e siècles, est à mettre en rapport avec l'arrivée de nouveaux immigrants et avec la nécessité de mettre en valeur de nouveaux terrains pour l'alimentation de sédentaires plus nombreux (5).

L'apogée du Gourara

En ce même milieu du XI^e siècle, deux mouvements nés, d'une part au Sahara occidental et d'autre part au Maghreb oriental, vont exercer une poussée convergente vers le centre du Maghreb et amener un nouveau peuplement au Gourara. Les Almoravides, une fois maîtres de l'Adrar mauritanien, s'élancèrent vers le Nord, où ils prirent Sidjilmasa (en 1053) et vers le sud, au Ghana, où ils pillèrent Aoudaghost (en 1054) (6), c'est-à-dire vers les deux marchés, septentrional et méridional, de la route du sel et de l'or, qui passait par le Touat-Gourara. Si l'empire almoravide du sud s'écroulait dès 1087, avec la mort d'Abu Bakr, il est certain que ces événements eurent leurs répercussions dans le Gourara, notamment sur l'activité commerciale des Zenata ibadites ou judaïsés et sur la diffusion de l'Islam kharidjite (7). Simultanément, les Banu Hilal, envoyés d'Égypte par les Fatimides du Caire, pénétrèrent en Ifriqiya et dans le Maghreb central et provoquent le déplacement de tribus zénètes vers le sud.

Refoûlés du Maghreb occidental, (8) puis de l'Ifriqiya ziride, les Zenata affluent vers le Sahara, suivis des premiers contingents de nomades hilaliens.

Au début du XII^e siècle donc, chassant devant eux des tribus zénètes, des Arabes commencent à nomadiser dans le Meguiden et certains s'installent dans le Tinerkoug, à Al-Ghandous et Oudghagh et jusqu'au nord de la sebka de Timimoun, autour des Toubchirin (9). Parallèlement, se serait produite une émigration de Zenata marocains, Iloumen et Ouamanou, vers le Gourara (10). A cette arrivée de nouvelles populations, venues du nord-est et du nord-ouest, correspondrait le déplacement de Berbères judaïsés et l'abandon de sites anciens (11).

La pression hilalienne s'accroît vite, du nord-est vers le sud-ouest, par Ouargla et El-Goléa, traditionnels centres zénètes ibadites. Les Mharza occupent le Tinerkoug, autour d'Oudghagh, faisant payer tribut aux populations installées là (12) et s'établissent près des centres zénètes. Par ailleurs, la chute de l'Empire almoravide, sous les coups des Almohades, entraîne quelques représentants des vaincus à se réfugier au Gourara.

Si l'on ne peut suivre ici dans le détail l'implantation des nombreuses tribus arabes ou arabisées, il est certain, comme le remarque J. Bisson (13), que « la localisation des ksour arabophones telle qu'elle existe aujourd'hui date de la deuxième moitié du XII^e siècle ». Aux tribus arabes proprement dites, hilaliennes, s'ajoutent des groupements berbères arabisés, venus non plus de l'est mais du nord-ouest, chassés probablement par les Almohades du Sous et du Draa (14).

Pour la première fois, nous voyons apparaître, avec ces tribus, des personnages religieux, qui acquièrent une grande influence sur les populations arabisées du Gourara (15), soit en vertu de leur piété personnelle — les merabtin —, soit

(1) NIEGER, *Le Touat*, Bulletin du Comité de l'Af. franc., 1904, pp. 170-177, 195-203.

(2) Cité par MARTIN (A.G.P.). *Oasis sahariennes...* p. 61, chronique du XV^e siècle.

(3) Il faudrait reprendre l'étude du vocabulaire technique ; celui de l'irrigation par foggaras est-il plus arabisé que celui concernant les puits à balanciers ? ou le contraire ? La question est actuellement difficile à élucider. Selon X. DE PLANHOL, *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*, Paris, 1968, p. 187, le rôle des Arabes « dans l'extension des foggaras, répandues seulement dans la moitié septentrionale du Sahara, dont certaines traditions attribuent l'introduction à des influences orientales médiévales, est très douteux. Il est certain que l'origine des foggaras est proche-orientale, mais leur développement au Sahara est sans doute bien antérieur à l'islamisation ». cf. CAPOT-REY (R.). *Le Sahara*, Paris, 1953, pp. 195-196, 323-24. Les foggaras des environs de Madrid sont bien un apport arabe, là comme pour l'Andalousie. Les khattaras de l'oasis artificielle de Marrakech, fondation des Almoravides au XI^e siècle, sont-elles contemporaines des foggaras du Touat-Gourara ? Ou bien les Almoravides ont-ils emprunté ce système aux Zenata judaïsés des oasis ? C'est plus probable, car ces derniers seront encore réputés pour leur compétence en matière d'irrigation et appelés à ce titre au Niger au XV^e siècle, cf. infra. La question du vocabulaire est importante. Comparer la permanence du calendrier agricole de l'année julienne jusqu'à nos jours, à Charouine et dans la sebka de Timimoun. Au XVI^e siècle, (MARMOL, *Description general de Africa*, t. I, f^o 14, d) en signale l'emploi au Sahara, de même qu'Al-SAADI, *Tarikh as-Soudan*, p. 112 au Soudan où les Zenata l'ont transmis.

(4) MARTIN (A.G.P.). *Oasis sahariennes...* p. 58, des Guedoua : « ils nomadisent dans le Bas-Touat, vers le Reggane et les talus ouest du Tadmaït ».

(5) ECHALLIER (J.C.). *Villages désertés*, ch. V : « les structures agraires fossiles ».

(6) MAUNY (R.). *Les siècles obscurs de l'Afrique noire*, Paris, 1970, p. 146.

(7) MARTIN (A.G.P.). *Oasis sahariennes...* p. 71, citant al-Ziyani, parle d'une attaque des oasis sahariennes (sans préciser lesquelles) par les Almoravides en 1041, avant la prise de Sidjilmasa.

(8) Après la fondation de Marrakech, nouveau port terrestre du trafic saharien occidental, les Almoravides chassent les Zenata de Fes en 1063 puis, dix ans plus tard, se rendent maîtres de tout le Maghreb, « y compris Sidjilmasa et les oasis de sa dépendance » MARTIN (A.G.P.). *Oasis*, p. 72.

(9) AL-HILALI, cité par A.G.P. MARTIN, pp. 67-68. Ces événements ne sont pas clairement datés par l'auteur. Les Arabes se seraient aussi installés aux environs de Tahtait et à Zaouiat Sidi al-Hadj Bel-Kacem, à Talmine et enfin, dans le Taghouzi, à Charouine et Ajdir.

(10) *Ibid.* p. 69.

(1) Les Churafa = Chorfa, surtout Idrissides et donc 'Alides.

(2) IBN KHALDUN, trad. de Slane, *Berbers*, t.I., p. 62 ; DE LA MARTINIÈRE, *Documents pour servir à l'étude du Nord-Ouest africain*, 4 vol. Alger, 1896, t. III, pp. 188-198 ; MARTIN (A.G.P.), *Oasis*, pp. 91-93.

(3) Cité par MARTIN (A.G.P.). *Oasis*, pp. 67 et 90.

(4) MARTIN (A.G.P.), p. 92 : « on fut du clan des Sufyan quand on tint pour les princes almohades, et du clan des Yahmad quand on soutint la fortune naissante des émirs mérinides ; puis parfois on changea de camp, mais toujours les deux tribus restant ennemies et opposées l'une à l'autre », et p. 93 : « les Mahboub se déclarèrent Yahmad (les mérinides étant alliés aux Arabes) et les maloul (=Zenata) ne purent que se dire Sufyan » (= partisans des Almohades berbères).

(5) Sous l'influence d'un missionnaire ibédite originaire du Djerid *E.I.* 2., art. *Ibadiyya* (Lewicki) p. 678, citant al-Dardjini.

(6) En 1352, à Zaghari, entre Walata et le Niger (selon Ibn Battouta, cité par Lewicki).

(7) Cette peste « fit mourir (les Juifs) en grand nombre ; ce qui resta d'eux n'eut plus ni influence ni puissance et dut vivre sous la protection des Musulmans », écrit al-Hilali, cité par MARTIN (A.G.P.). *Oasis*, pp. 85-86.

(8) En 1269, des Juifs sont expulsés de ksour du Timmi. *Ibid.* p. 97.

(9) cf. AL-MAQQARI, *Najb al-Tib*, Le Caire, 1302/1884, vol. III, pp. 110-111 et PERES (H.). *Les relations entre le Tafilalt et le Soudan, d'après les auteurs arabes*, Alger, ainsi que BARGES, *Mémoire sur les relations commerciales de Tlemcen avec le Soudan, sous le règne des Beni Zeyan*, Revue de l'Orient, de l'Algérie et des colonies, juin 1853, Paris, pp. 3-14.

(10) BRIGNON (J.) et AL. *Histoire du Maroc*, Paris-Casablanca, 1968, p. 168.

du fait de leur appartenance à une famille qui se réclame de la descendance du Prophète — les Churfa (1). L'arrivée de ces personnages indique la consolidation de l'Islam sunnite, malékite, au Gourara, par l'intermédiaire des populations arabisées.

Au milieu du XIII^e siècle, lors de la rivalité qui mit aux prises deux prétendants au trône almohade, Yahya ben Nasir, de Marrakech, et al-Ma'mun d'Andalousie, les Hilaliens Djucham prirent parti pour l'un ou l'autre et se divisèrent en deux groupes adverses. Les querelles entre Khult — devenus Yahmad — et Sufyan, se transportèrent chez les Arabes du Gourara (2). Peut-on soutenir, comme le fait Al-Hilali (8) qu'un glissement s'est opéré de cette division entre clans hilaliens à la distinction entre tribus arabisées (mahboub) et les Zenata (maloul) ? Ce glissement n'a pu se faire que très lentement et correspondre seulement à un système lentement élaboré d'alliances entre les protégés zénètes et leurs protecteurs arabes. S'il n'y eut pas simple superposition de la division entre Hilaliens à la division entre Arabes et Zenata du Gourara (4), néanmoins, la distinction Yahmad - Sufyan — et le partage d'influence qu'elle implique — devient alors une composante essentielle de l'histoire locale.

Sidjilmasa étant passée sous la coupe des dynasties du Maghreb occidental, qu'advint-il alors du commerce tenu jusque-là par les Zenata du Gourara, ibadites et judaïsés ?

Tout d'abord, ceux-ci furent certainement contraints de se détourner de la route du nord-ouest pour développer leurs relations sur les itinéraires du Sahara central, vers Gao, par Tadmekka, voie déjà parcourue depuis le IX^e siècle. En même temps que le commerce, se poursuit l'activité missionnaire des Ibadites et une anecdote relate une conversion d'un roi du Mali en 575 = 1179-1180 (5). L'on sait aussi la présence de communauté ibadites jusqu'au Niger (6). Cet éloignement toujours plus au sud semble indiquer que les Zenata ibadites furent contraints par les Arabes de se réfugier dans des régions plus reculées que le Touat-Gourara. Cela ne veut pas dire qu'ils disparurent des oasis mais simplement qu'ils n'eurent plus, à partir du XIII^e siècle, le rôle éminent qu'ils avaient pu jouer jusque-là dans la région. Le commerce alors changea de mains. Nous revenons sur cette question.

Les Zenata judaïsés, eux aussi, eurent à souffrir de l'arrivée des nouvelles populations. A la fin du XII^e siècle, les oasis ne parvinrent plus à nourrir leurs habitants dont le nombre croissait sans cesse, et la communauté judaïsée fut atteinte de la peste (7). Malgré des revers de fortune (8), cette communauté parvient à conserver un rôle influent, aux XIV^e et XV^e siècles, lorsque le Touat-Gourara acquiert une importance telle sur la route de l'or que les successeurs des Almohades, Merinides de Fès et Ziyanides de Tlemcen (ou 'Abdelwadites, Zenata), et, à un moindre degré, les Hafsidés de Tunis disputent aux Maqil hilaliens ces territoires, avec Sidjilmasa, au débouché du trafic transsaharien. Sur la route du grand commerce international qui s'organise alors, reliant l'Empire songhaï aux ports européens de la Méditerranée (9), les Maqil, divisés en deux tendances, pro-mérinide et pro-ziyanide (correspondant, au Gourara même, aux divisions Yahmad et Sufyan), monopolisent le trafic des caravanes d'or et d'esclaves et s'infiltrèrent dans toutes les oasis (10).

Au début du XV^e siècle, les Merinides, qui avaient réussi jusque-là à infléchir les axes commerciaux vers l'ouest et à contrôler ceux de l'est, sont trop divisés et affaiblis pour maintenir leur domination dans le Touat-Gourara. « Avec le morcellement et l'agitation sous les derniers Merinides, la réapparition du royaume de Tlemcen qui dispute le Tafilalt aux Maqil, la constitution par Tunis d'un vaste

ensemble d'Alger à Tripoli, de Biskra à Tozeur, les courants commerciaux basculent à nouveau vers le nord-ouest. Ourgla l'emporte sur Sidjilmasa. Les caravanes du Touat-Gourara tendent à délaisser Sidjilmasa pour se diriger vers Bougie, Tunis, Tripoli ou vers Tlemcen et Hunaïn et de là vers Malaga et Grenade » (1). Ainsi, la nouvelle orientation du trafic transsaharien, loin de causer la désertion du Touat-Gourara, l'aide à retrouver une nouvelle prospérité. Les populations judaïsées acquièrent un rôle d'intermédiaires indispensables pour le change de l'or et du sel, celui-ci importé des mines de Teghaza et de Taoudenî (2).

Au milieu du XV^e siècle, selon Malfante, qui réside dans les oasis, les Juifs ont entre leurs mains la plus grande partie du commerce transsaharien (3). Au sud-ouest, ils ont des comptoirs jusqu'à Walata (4) et sont appelés jusqu'au Niger par les Askia afin de faire profiter l'Empire songhaï de leur expérience dans les techniques d'irrigation (5). Mais vers le nord aussi, ils sont en relation avec les juiveries du Tafilalt et du Draa, de Tlemcen et d'Ifrîqiya (6). C'est d'ailleurs de cette période que datent les seules inscriptions hébraïques que nous possédions pour la région (7).

Dans le même temps, le Touat-Gourara voit apparaître les premiers représentants des Confréries, au moment où le mouvement soufi s'organise en dehors du pouvoir, profitant du déclin de la dynastie merinide et de l'émiettement de l'État marocain. Les fondations de zaouias se multiplient, tant dans les villes que dans les campagnes, sous l'action des merabtîn et des churfa (8). Ces confréries rivalisent entre elles pour assurer leur influence religieuse et leur puissance socio-économique, répandant leurs doctrines jusqu'aux Empires du Mali et de Gao (9).

Dans le dernier quart du XV^e siècle, lors donc que les Nasrides de Grenade périclitent sous les derniers assauts des princes espagnols et que les Portugais s'implantent sur les côtes marocaines, la fortune des communautés zénètes du Gourara se trouve compromise et leur position provoque la réaction des forces religieuses nouvelles qui mènent la résistance à l'envahisseur européen.

Quel rôle jouent encore les Ibadites ? Il est difficile de répondre à cette question. Ils sont probablement peu nombreux et, depuis longtemps, ont été contraints de se réfugier vers le sud du Sahara (10). L'Empire songhaï est gouverné alors par Sonni 'Ali que la chronique qualifie de Kharidjite, l'accusant de violences envers les Sunnites de Tombouctou (11).

Par contre, les communautés judaïsées ont acquis une place enviable qui les fait entrer en concurrence directe avec les confréries.

C'est dans ce contexte qu'il nous faut comprendre la réaction du réformateur de Tlemcen, Al-Maghili, contre les « Juifs » de Sidjilmasa, puis du Touat-Gourara et jusqu'à Kano et Katsina (12).

En 1504, à la mort d'Al-Maghili, les populations judaïsées du Gourara ont-elles disparu ? Il ne semble pas.

Au terme de cette rapide esquisse historique, qui s'étend sur une période de 8 siècles, il est possible de dégager les remarques suivantes, au sujet du Moyen Âge :

— l'histoire du Gourara est difficilement séparable de celle du Touat, car les interférences entre les événements survenus dans l'un ou l'autre des deux régions sont constantes ;

— on ne peut parler du Gourara comme étant essentiellement une zone refuge. Cette région vit sous la dépendance des courants d'échange permanents entre le Maghreb et l'Afrique noire. Il est donc impossible de tracer une histoire

(1) *Ibid.*, pp. 169-170.

(2) ECHALLIER (J.C.). *Villages désertés*, p. 57 : « Pour quelles raisons... dans toute l'Afrique du Nord et le Sahara, le quartier juif porte-t-il le nom de mellah ? Ce mot qui signifie « quartier juif », signifie également « marchand de sel » et « saleur ». Il ne s'agit pas de deux mots voisins mais bel et bien d'un terme unique. Les « Juifs » apparaissent liés à tout ce qui touche le sel. « La tradition orale, recueillie à Timimoun, rapporte qu'à Hadj Guelmane, où le sel était exploité, se trouvait une communauté judaïsée. »

(3) En 1447. cf., DE LA RONCIERE (Ch.). *La découverte de l'Afrique au Moyen Âge*, Le Caire, 1925, t. I, p. 153. Malfante note aussi que les Azénègues = Zenata, sont des « Philistins ennemis acharnés des Juifs » : sont-ce les Touareg, qui se déplacent alors d'ouest en est, en direction de l'Air ? cf. IBN BATTOUTA, *Voyages*, trad. Defremery et Sanguinetti, Paris, 1922, t. IV, pp. 445-46 ; et LACOUR-CAYET, *Histoire du commerce*, t. III, Paris, 1953. MARTIN (A.G.P.). *Oasis*, p. 113, note qu'en 1385, « une caravane composée de quinze juifs, escortés de six individus des Ouled Djerrar, vient de l'oued Draa, amenant soixante quinze chameaux de marchandises ».

(4) Une grosse communauté juive est signalée alors à Walata, cf. MAUNY (R.). *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Âge*, d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie, IFAN, Dakar, n° 61, 1961, p. 460.

(5) KI-ZERBO (J.). *Histoire de l'Afrique*, p. 149 : les Askia « lancèrent aussi des travaux de canalisation du Niger et firent venir des jardiniers juifs pour améliorer la production locale ». J'ignore quelle source utilise l'auteur. Rappelons que les Juifs étaient établis à Fati, à l'emplacement de Tendirma, capitale bâtie par l'Askia Muhammad en 902 = 1496 ; cf. KATI (M.). *Tarikh al-Fattach*, p. 119 : les Juifs étaient spécialistes du creusement des puits.

(6) MUHAMMAD 'ABD-AL-KARIM AL-MAGHILI AL-TLMSANI, *Musabab al-arwah fi-'usul al-falab*, ed. Rabah Bunar, Alger, 1968, p. 53.

(7) Voir note 5 p. 248.

(8) *Histoire du Maroc*, pp. 170-172 : « la confrérie Qadriya s'infiltrait au Sahara avec les Tunisiens, fin XIV^e, début XV^e siècle ». La confrérie des Chorfa, ou Chadiliya, est animée par les Idrissides et s'étend vers le Sahara sous l'influence d'al-Djazuli (mort en 1465) ; elle a une tendance « nationale ». La Qadriya, par contre, qui s'oppose à elle, est orientale.

(9) cf. AL-SAADI, *Tarikh as-Soudan*, ed. et trad. O. Houdas, rééd. Paris, 1964, ch. VII, « les docteurs de Tombouctou ».

(10) Voir note 6, p. 256.

(11) AL-SAADI, *Tarikh as-Soudan*, p. 115. En 1486.

(12) Relation de ces événements et étude des causes religieuses dans MARTIN (A.G.P.). *Oasis*, pp. 126-130. On a déjà souligné que le sac de la synagogue de Tamentit est contemporain de la chute de Grenade, en 1492.

du Gourara sans la replacer dans un contexte plus vaste où les influences du nord et du sud sont plus repérables que les événements survenus dans les oasis elles-mêmes ;

— les Zenata, judaïsés ou ibadites, coexistent à l'intérieur de la même aire d'extension, du Maroc à la Tripolitaine, de l'Ifriqiya au Niger et au-delà. On en garde l'impression d'une complémentarité reconnue entre ces groupes, dont les différences ne sont pas seulement d'ordre religieux ;

— à la fin du XV^e siècle, lorsque l'action des confréries consacre la domination arabe et sunnite dans le Touat-Gourara, l'affaiblissement des Zenata, judaïsés ou ibadites, ne correspond pas à une disparition de leurs communautés, mais à une dispersion. Il semble que l'histoire du Gourara, moins directement placée sous la tutelle marocaine, prenne alors un caractère plus spécifique. Les trois éléments — judaïque, ibadite et arabe sunnite — sont inégaux, certes, mais peuvent

Fig. 5. — Chanteurs d'ahellil.



coexister. Si les « Juifs » sont devenus « mhadjriya » dans le Touat, il n'est dit nulle part que l'éradication du Judaïsme ait été totale dans le Gourara, étant donné les protections dont il jouissait au sein de la population. D'où la complexité du milieu humain, qu'il est possible de déceler encore aujourd'hui ;

— l'action d'Al-Maghili, qui s'inscrit dans le cadre du développement de l'influence des confréries, ne fut pas qu'une flambée de violence. L'empreinte des zaouias va demeurer profonde et, de nos jours encore, à Charouine, une œuvre d'Al-Maghili, le « Tanbih al-Ghafilin », sert de manuel pour l'enseignement traditionnel. Il nous faudra y revenir en abordant l'étude de la période moderne.

— l'architecture des ksour a-t-elle connu durant le Moyen Age des transformations radicales ? Il semble que celles-ci ne vont s'opérer qu'au cours du XVI^e siècle, avec une construction à plan carré ou rectangulaire et la nécessité de se défendre contre des armes à feu. Mais durant ces 8 siècles, le plan circulaire ou para-circulaire ne cesse d'être employé. De même, dans l'architecture religieuse, les mosquées de type « m'zabi » — déjà mentionnées au début de cet article — des XIII^e et XIV^e siècles, selon la tradition, témoignent de l'extension de la foi ibadite, dont les traces disparaissent alors progressivement du Touat mais demeurent dans le Gourara, là où le processus de passage à la foi sunnite, accéléré par les confréries au XV^e siècle, est plus tardif ;

— il reste à établir une chronologie de l'établissement des ksour. Une telle entreprise est encore prématurée, mais elle semble nécessaire, et il faudrait la cartographier ;

— les deux « soffs », Yahmad et Sufyan, se partagent désormais les populations du Gourara. S'il n'y eut pas immédiatement coïncidence de la division entre Yahmad et Sufyan, d'une part, et Arabes et Zenata d'autre part, l'existence de cette séparation bipartite traduit des rivalités d'influences et des modifications d'allégeance de l'un ou l'autre parti vis-à-vis des pouvoirs centraux de Fès ou de Tlemcen, et donc une situation confuse que la concurrence entre les confréries ne vient pas simplifier.

P.L. C.

LITTERATURE ORALE

L'ABELLIL

L'*abellil*, manifestation à la fois musicale, littéraire et chorégraphique, célébré comme un spectacle profane en même temps qu'une cérémonie quasi religieuse, constitue le genre spécifique du Gourara. L'analyse suivante, en distinguant les aspects musicologiques et littéraires pour la clarté de l'exposé, mutile un mode d'expression en réalité total et intégré.

Les similitudes entre l'*abellil* et le genre voisin de la « *tagerrabt* » sont telles qu'une étude de l'un serait incomplète sans l'étude de l'autre, au moins sur certains points. La distinction est en tout cas nette à la fois dans la réalisation de chacun des deux genres et la conscience des individus. L'*abellil* a un caractère plus solennel : il s'exécute debout, le plus souvent dans un lieu public, souvent à l'occasion de fêtes religieuses. La *tagerrabt*, plus intime, est célébrée à l'intérieur à l'occasion de fêtes domestiques. Les exécutants sont assis. A part cela airs et textes sont souvent (mais pas toujours) les mêmes.

C'est la nuit que l'une et l'autre s'exécutent de préférence. Le nombre des *abellils* est théoriquement fini. Le chiffre avancé par les informateurs varie entre 60 et 100. Quoiqu'un certain nombre de ksour revendiquent un genre et un lot

particuliers d'*abellil*, dans la pratique on peut dire qu'il existe un répertoire pour ainsi dire classique commun à tous les points du Gourara, auquel on peut ajouter un certain nombre, toujours modique d'*abellils* locaux. Du reste la revendication de spécificité porte uniquement sur le texte.

Il en est, en effet, de chaque *abellil* particulier comme de l'ensemble du répertoire : chacun d'eux comporte une masse variable que l'on retrouve à peu près partout, à laquelle une région ou un ksar donnés peuvent ajouter des strophes qui leur sont particulières.

On a pu dénombrer 46 titres d'*abellil* (1) et 23 de *tagerrabt*, parmi lesquels 18 sont identiques aux airs d'*abellil* et 5 sont différents. Beaucoup sont des formules arabes et stéréotypées, un petit nombre sont en zénète. La plupart ont été enregistrés, les plus importants plus d'une fois. Les textes de 34 d'entre eux ont été transcrits, certains sous plus d'une version. Ils ont été recueillis en 5 endroits différents : Kali - Ajdir - Charouine - Zaouiât Debbagh et Guentour. La répartition est suffisamment variée, elle est loin d'être exhaustive (2).

Les textes sont de longueur inégale. Autant qu'à la variété réelle du genre le phénomène est dû aussi à l'inégale compétence des informateurs. Les 5 versions recueillies de « Mamma Laazari » ont respectivement : 12, 26, 32, 36 et 54 vers, les 4 versions de « Salamo » ont : 13, 17 et deux fois 32 vers. Ces deux *abellils* sont parmi les plus classiques.

La langue employée est en général le zénète, mais des passages entiers sont en arabe : en ce cas il s'agit surtout des formules, pour ainsi dire, « conventionnelles » de la langue religieuse. Le zénète exprime indifféremment les vérités de la foi et les sentiments plus personnels, la distinction n'ayant évidemment rien d'absolu.

La plupart des *abellils* sont anonymes, du moins dans l'état actuel de l'information. Un certain nombre est attribué à des auteurs connus : ainsi parmi ceux qui ont été transcrits 4 ont été composés respectivement par Moulay Lahsen de Charouine (arsoul a sidi), Dima Aibi (louahid a moulana), Lalla Meryama (sellallah aalik a sidna), Yajja Baali (lall inou). La tradition a gardé le souvenir d'autres auteurs : Belkheir des Hamyan - Sidi Moussa Ou Elmessaoud - Lalla Dima, fille de Sidi Moussa, qu'il ne faut pas confondre avec Dima Aibi, Sidi Mohammed Ou Abdelhay. Il est difficile de dire si la chanteuse réputée Dada Hassa, morte vers 1956, composait en même temps une partie de son répertoire. Hasard ou expression d'un caractère particulier, la proportion des auteurs femmes est ici plus importante que celle des hommes.

La diversité quelquefois sensible des versions peut dès lors avoir une double raison : une circonstancielle due à l'insertion de passages relatifs à des événements historiques dont la tradition garde plus ou moins longtemps le souvenir, une autre pour ainsi dire littéraire dans la mesure où un auteur exprime dans un *abellil* des idées et des sentiments personnels.

C'est dire que d'une façon générale l'*abellil* est un phénomène vivant, mobile, où sédimentent à mesure des apports d'origine et d'époque diverses, que l'analyse ne peut pas toujours aisément distinguer. Certains *abellils*, et dans chaque *abellil* certains passages, sont manifestement récents, d'autres réfèrent à une époque plus ancienne, sensiblement antérieure au XIV^e siècle pour quelques-uns. En sorte que l'*abellil* est en renouvellement à peu près constant.

Malgré la somme d'informations recueillies une explication pleinement satisfaisante de l'*abellil* est encore difficile à donner. Il est fait de trop d'équivoques

(1) Le terme est ici employé pour désigner, selon l'usage courant du groupe, tantôt l'ensemble du genre tantôt un morceau particulier (défini par un texte exécuté en une fois).

(2) Nous n'avons pu trouver le recueil manuscrit d'*abellil* dont un informateur parle et qui probablement présenterait le plus grand intérêt.

et quelquefois de contradictions, la première ambiguïté, celle qui probablement est la plus décisive, est celle de sa destination : cérémonie religieuse ou fête profane ?

Un certain nombre de données plaident en faveur de la première hypothèse. D'abord le nom dont l'aire d'extension, avec des sens remarquablement voisins, est considérable, couvrant le domaine hamito-sémitique presque tout entier. En berbère du Moyen Atlas, *abellil* désigne une forme de poésie religieuse ; de même en *tamabaq* où « *abellil s mess inegh* » (*abellil* au nom de Notre Seigneur) est en même temps le nom d'un genre (religieux) et d'un rythme poétique ; en kabyle « *ihellalen* » désigne les groupes de jeunes qui, les soirs de ramadhan se réunissent pour se divertir et chanter avant d'aller réveiller les dormeurs pour le repas de la nuit. En arabe classique le « *ttehlil* » consiste à répéter en litanie plusieurs fois la formule islamique de la confession de l'unité de Dieu (*la ilaha ila Allah*). En hébreu enfin, et ceci, nous allons le voir, n'est pas le moins significatif, le terme *tebelim* sert à désigner les psaumes (sens premier : louanges ; d'une racine *hilel* = louer).

Par ailleurs, c'est principalement au cours de certaines cérémonies religieuses, en particulier les pèlerinages réguliers aux saints, qui rassemblent des foules souvent considérables, que se célèbre l'*abellil*. Beaucoup des auteurs connus sont des marabouts. Parmi les 34 titres d'*abellil* recueillis 13 réfèrent à Dieu, 11 au Prophète, 1 à sa fille Fatima, 1 à la Vierge Marie, 1 au grand patron de tous les saints musulmans : Abdelkader El Djilali, et 1 à un saint local : Sidi Amar. Même si le texte ne correspond pas nécessairement au titre, tant s'en faut, le seul fait de placer en exergue une référence islamique est par soi-même un indice révélateur.

A l'intérieur même de l'*abellil* les thèmes religieux constituent une part très importante. Ils se présentent principalement sous trois formes : des éléments d'orthodoxie musulmane (profession de l'unité de Dieu, de sa toute puissance de son éternité face au monde éphémère) ; d'autres issus plus spécialement de l'enseignement mystique, soit nous la forme savante (amour passionné de Dieu), soit sous la forme populaire (culte des saints, en particulier marabouts locaux) ; d'autres enfin, plus diffus sont l'expression d'une éthique islamique qui doit davantage à la relativement récente idéologie maraboutique qu'aux principes de la religion unitaire à ses débuts.

D'autres données fonderaient plutôt la deuxième hypothèse. D'abord la série significative des interdits : il n'est pas décent qu'un *taleb* assiste à l'*abellil*, non plus que des parents qui entretiennent entre eux des rapports de pudeur. Un vieillard d'Ajdîr, sollicité de réciter des *abellils*, déclare expressément qu'il les connaît tous et parfaitement, mais refuse obstinément d'en dire, alléguant que seules la foi et la pratique religieuse sont importants ici bas, montrant par-là que pour lui les deux activités sont plutôt exclusives l'une de l'autre.

Actuellement l'*abellil* est exécuté presque uniquement par des hommes. Il est même stipulé que l'*abellil* de Sidi Mohammed Ou Abdelhay et celui de Sidi Mohammed Ouled Elmahdi sont les deux seuls auxquels les femmes mariées peuvent assister. Mais un informateur déclare que les *abellils* étaient jadis mixtes. Il semble que, dans la pratique, l'usage du *kif* soit assez communément associé à l'*abellil*. Il est vrai que cette pratique est plus nettement liée à la *tagerrabt* (1).

Enfin le deuxième grand sujet des *abellils* c'est l'amour, l'amour profane doublant, souvent dans le même texte, celui de Dieu. Les titres en ce cas sont trompeurs : un seul y réfère expressément (*Ula jjanu* : Ma Dame Khedjidja). En réalité dans le détail des textes à titre religieux les vers où s'expriment des amours très terrestres sont nombreux et souvent bien venus. Ceci pose un problème

(1) Le fait qu'immédiatement après l'indépendance des éléments de l'A.L.N. aient cru devoir interdire les jeux réputés licencieux du folklore gourtari plaide pour la même hypothèse.

difficilement soluble. Dans le même morceau on passe d'un thème religieux à un autre profane sans transition ni lien apparent.

De ce point de vue l'*abellil* apparaît comme composé d'un certain nombre de « strophes » qui peuvent se présenter dans un ordre différent selon les versions. On peut, selon les circonstances ou la compétence des chanteurs, ajouter ou retrancher des strophes. Il en est même un certain nombre qui sont pour ainsi dire mobiles passant d'un texte dans l'autre sans raison très claire : en particulier la « *besmala* », séquence de 12 distiques sous la forme (qui est-ce qui est un ? deux ?... trois ?..., etc...) est insérée dans un grand nombre d'*abellils* différents. Tout se passe comme si l'*abellil*, au lieu de présenter un texte défini, était en réalité composé d'un certain nombre de strophes, certaines fixes, d'autres mobiles, en un ordre lui-même assez variable.

Cette proposition, si elle était confirmée par des enquêtes ultérieures, ne serait pas sans intérêt dans la mesure où elle rappelle un phénomène identique dans un autre domaine important de la production orale : les contes (1).

(1) cf. à ce sujet la théorie classique de Aarne Thompson et ses nombreuses adaptations à des domaines extra-européens.

Dans l'état actuel de l'information tout essai d'explication de ce caractère composite de l'*abellil* ne peut être que du domaine de l'hypothèse. La raison en effet peut en être partiellement historique. Actuellement la totalité des *abellils* connus portent un revêtement islamique uniforme. La région communément appelée Touat dans les chroniques, et qui comprend aussi le Gourara, a connu au Moyen Age une culture, surtout religieuse, relativement plus profonde que la plupart des autres régions du Maghreb rural. Encore aujourd'hui l'enseignement coranique est très répandu et remarquablement intégré à la vie du groupe. Ceci explique que les éléments religieux que l'on trouve dans l'*abellil* soient souvent d'origine savante. Qu'ils soient exprimés en zénète ou en arabe, ils supposent toujours l'arrière-plan de connaissances théologiques, et particulièrement mystiques, étendues.

Certains indices cependant semblent suggérer que dans un groupe jadis partiellement judaïsé des éléments d'origine hébraïque subsistent à titre résiduel (2).

(2) Une prochaine publication sur l'*abellil* reviendra plus longuement sur ce problème.

Il est difficile de dire si on peut remonter plus loin encore. La terminologie plaide pour une origine ancienne du genre, à coup sûr anté-islamique : en effet, tous les termes employés sont berbères (*abechniw* : le soliste - *tamja* : la flûte - *asi* : l'accompagnement - *tannediht* : la coda).

Si cette hypothèse était fondée, nous aurions affaire à un genre dont les manifestations et peut-être les fonctions se sont modifiées dans le temps mais qui s'est maintenu à travers les siècles en empruntant un habit nouveau. Le phénomène de mutation fonctionnelle n'est pas rare : on en a enregistré des exemples dans des manifestations différentes de la vie sociale, mais à ma connaissance jamais encore de façon aussi expresse dans le domaine de la littérature orale.

Quoi qu'il en soit d'une hypothèse, qui de toute façon doit être plus solidement fondée, le maintien de l'*abellil*, étant donné son double caractère de réalisation à la fois insulaire et élaborée, a besoin d'être expliqué. S'il est issu de conditions historiques à la fois précises et révolues, s'il suppose les conditions d'une culture développée et d'essence plutôt citadine, son caractère très vivant au sein d'un groupe en grande partie ruralisé, la faveur avec laquelle on s'y adonne encore semblent paradoxaux.

De fait l'*abellil* remplit dans la société actuelle des fonctions importantes et certaines à la limite vitales.

L'*abellil* est un rite zénète : par la langue, la masse des exécutants, son caractère insulaire senti et vécu comme tel. Sa fonction sociale d'instrument d'intégration est évidente : on est entre soi ; la figure idéale en est le cercle, forme parfaite de la communion, qui évolue anneaux soudés, ne s'ouvre que pour phagocytter un anneau nouveau.

Il se célèbre la nuit, c'est-à-dire au seul moment de loisir que laisse le dur travail des jardins qui prend tout le jour. Il est associé, dans l'éthique patente du groupe et sans doute aussi dans sa pratique, à une série d'éléments qui évoquent le plaisir et la joie : le chanvre indien, les femmes. L'idéologie véhiculée dans les vers d'*abellil* est à la fois sublimante et consolatrice (1).

Tout se passe comme si l'*abellil* jouait un rôle de compensation. Dans la vie réelle le Zénète du Gourara mène une vie misérable : il est souvent le métayer d'un maigre jardin qui ne lui appartient pas. Il reste fidèle à l'usage d'un idiome que l'histoire a réduit à être celui d'un groupe politiquement et socialement secondaire. Il a gardé le souvenir plus ou moins confus de son appartenance à une religion que l'Islam orthodoxe a extirpée par la violence.

Il ne peut survivre qu'au prix de la récréation quotidienne d'un ordre idéal qui corrige ou nie l'ordre réel. La sublimation est ici agie : on danse et chante le monde de l'*abellil* pour le vivre la nuit contre celui que l'on subit le jour ; elle est collective : le consensus aide à donner plus de consistance à une entreprise qui sans cela risque de se présenter comme une manifestation individuelle quasi pathologique.

Ainsi l'*abellil* survit parce qu'il remplit une double fonction : une idéologique, parce qu'en mettant l'accent sur des éléments particuliers du dogme islamique il lui donne une couleur nouvelle, plus adaptée à la condition réelle du groupe et à son histoire. Une autre, existentielle, parce que dépassant la fonction pour ainsi dire négative de la catharsis, il crée dans l'ordre du verbe, des symboles et du jeu, un monde qui n'est pas seulement de rêve ou de fuite.

M.M.

ETHNOMUSICOLOGIE

Dans un précédent article, une brève présentation avait été faite des documents sonores recueillis au Gourara au cours d'une mission effectuée en 1971 (2). Depuis, outre la mission interdisciplinaire de décembre 1972 déjà mentionnée précédemment, plusieurs collectes ont été effectuées à l'occasion de diverses fêtes traditionnelles. Ces opérations ont fait progresser de 85 à 255 unités le nombre des enregistrements musicaux désormais disponibles. Elles ont permis également de procéder sur le terrain à des observations complémentaires en fonction desquelles il est possible de situer plus exactement ces documents, dans un contexte lui-même mieux défini grâce aux recherches conduites parallèlement dans les autres disciplines. Il s'ensuit qu'au lieu d'un simple aperçu du répertoire musical traditionnel de cette région, la collection ainsi constituée peut être considérée comme un échantillon largement représentatif, sinon exhaustif, de cet aspect de la culture gourarie. Aussi a-t-il été possible d'en extraire le matériau d'un disque auquel le lecteur pourra se reporter pour l'illustration de ce qui suit (3).

Les genres musicaux identifiés au Gourara sont actuellement au nombre de sept : *abellil*, *tagerrabi*, *hadra*, *tebel*, *baroud*, chants avec accompagnement d'*amzad*, et danse avec les *qarqabou*. On retrouve dans cette liste seulement trois des rubriques adoptées pour la classification des 85 documents initiaux (*abellil*, *hadra*, *baroud*).

(1) Il n'est pas possible dans le cadre restreint de cet article de s'étendre sur un point que la publication évoquée dans la note précédente traitera plus longuement.

(2) AUGIER (P.), *Ethnomusicologie au Sahara : les documents sonores recueillis récemment en Abaggar et au Gourara*. *Lybica*, t. XX, 1972, pp. 291-311.

(3) Algeria (Sahara) : *Music of Gourara* - disque EMI Italiana CO 6417 969. Enregistrements, notice et illustrations : P. Augier. Collection U.N.E.S.C.O. « Musical Atlas ». A paraître fin 1974.

(1) Alan Lomax écrit : « L'Espagne est une région de berceuses - genre rare dans d'autres parties du monde ». (*Phonotactique du chant populaire*. L'Homme, t. IV n° 1, janvier-avril 1964, p. 5). On pourrait légitimement s'interroger sur la réalité de cette rareté. En Ahaggar par exemple, nous avons fini par recueillir des berceuses alors même que plusieurs informateurs nous avaient déclaré que les femmes ne chantaient pas pour endormir les enfants. Il ne faudrait pas pour autant suspecter la bonne foi de nos interlocuteurs. Les concepts de « chant » et de « musique » sont souvent plus nuancés dans leur esprit que dans le nôtre, et généralement en relation avec celui de « fête », ce qui explique la difficulté qu'ils éprouvent à y inclure non seulement les berceuses, mais aussi par exemple le chant pour la fécondation des palmiers (au Mزاب en particulier).

(2) Les femmes se réunissent néanmoins pour préparer en commun le zouscous, à l'occasion des fêtes importantes. Elles bavardent beaucoup, apostrophent les passants, plaisantent, mais nous ne les avons jamais entendu chanter. Lorsqu'elles tournent le moulin de pierre pour mouliner le grain, il leur arrive, paraît-il, de fredonner des chants d'*abellil*, ce que nous n'avons pas eu l'occasion de vérifier. Mais même si cette information était confirmée, il s'agirait seulement d'un dérivatif à la monotonie de leur tâche, et non d'un véritable chant de travail destiné à en rythmer l'exécution.

(3) AUGIER (P.), *Répertoire des musiques sahariennes - bilan des travaux*. Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, n° 11, 1er sem. 1972, Aix-en-Provence, pp. 171-177.

(4) LORTAT-JACOB (B.) et ROUGET (J.). *Musique berbère du Haut-Atlas*. Disque « Vogue » LD 786, et notice de B. Lortat-Jacob en collaboration avec H. Joad, collection du Musée de l'Homme, Paris, 1971.

Les chansons enfantines sont maintenant rangées sous l'étiquette « *divers* », avec des pièces telles que les fragments de psalmodie coranique, le chant pour la fécondation des palmiers, les formules rituelles accompagnant le blanchiment annuel des tombeaux des saints, etc... : insuffisamment nombreux, ou parfois trop incomplets pour être dès à présent caractérisés avec certitude, ces documents seront repris ultérieurement le cas échéant, dans le cadre d'une comparaison avec des chants en provenance d'autres régions. On notera qu'il n'a été recueilli aucune berceuse, sans qu'il soit possible d'affirmer pour autant que ce genre n'existe pas : indépendamment des difficultés qu'un chercheur homme éprouve, en pays d'Islam, à entrer en relation avec le milieu féminin, il a été vérifié en d'autres points du Sahara que la berceuse n'y est pas considérée vraiment comme un chant, moins encore comme une musique, et qu'elle est incluse en conséquence dans un cercle d'intimité dont on souhaite plus ou moins explicitement que les étrangers soient tenus à l'écart (1).

Nous n'avons pas recueilli non plus de *chants de travail*. Bien que l'éventualité d'un insuccès au niveau de l'investigation ne puisse totalement être écartée, on est en droit de présumer qu'effectivement il n'en existe pas au Gourara. Les travaux collectifs qui en fournissent l'occasion ne s'y pratiquent pas : ils sont superflus dans les jardins, compte tenu de la faible superficie unitaire des surfaces cultivées et lorsqu'une entreprise nécessite le concours de plusieurs travailleurs (construction d'une maison, creusement ou entretien des *foggaras*), c'est qu'elle requiert l'exécution simultanée d'un ensemble de tâches complémentaires, mais individuelles (2).

Les *chants funèbres* non plus ne sont pas représentés dans notre collection : cela tient au fait que l'enquête n'est pas encore parvenue à son terme, et que les occasions ne se sont pas présentées.

Tous les genres énumérés ci-dessus sont chantés, avec ou sans accompagnement d'instruments. La rareté des genres instrumentaux dans la musique saharienne avait déjà été relevée (3) et l'hypothèse du caractère fondamentalement vocal de celle-ci, avancée alors, semble se confirmer à la lumière de l'exemple gourari. Les instruments ne sont néanmoins pas totalement absents et, dans le domaine de l'organologie, quelques précisions peuvent dès maintenant être apportées. En effet, un nouveau cordophone a été identifié, et cela d'une manière très inattendue puisqu'il s'agit de l'*amzad*, vièle monocorde considérée jusqu'alors comme spécifiquement touarègue. Nous aurons à revenir sur ce point. La situation n'a guère changé dans le domaine des aérophones, puisqu'il se confirme que celui-ci se réduit à la flûte de roseau à six trous (*tamja*) d'environ 60 cm de longueur, utilisée pour l'*abellil*. Les informateurs consultés à Timimoun en 1971 assuraient qu'il ne restait au Gourara qu'un seul « bon joueur de flûte » : ce dernier a, depuis, entrepris de former un disciple. D'autre part, nous avons pu établir que la flûte est également jouée à Charouïne : le silence observé sur ce point à Timimoun est peut-être à mettre en relation avec une rivalité opposant les chanteurs de ces deux ksour, et dont il est fait état dans le texte de certains chants. Enfin, une flûte tout à fait semblable est utilisée au Tinerkouk, dans le genre *tebel*. Quant au petit luth employé pour accompagner les chants de *tagerrabt*, et dont l'usage est plus répandu, nous avons pu vérifier qu'il est bien désigné régulièrement sous le nom de *bengri* dans l'ensemble du Gourara. Il s'agit en fait du *guembri* des autres régions du Maghreb, cependant que le terme *bengri* se retrouve au Maroc, dans le Haut Atlas, pour désigner « un tambour cylindrique à deux peaux lacées, semblable, en plus petit, à celui dont se servent les Gnawa de Marrakech », que l'on appelle aussi « parfois *genga*, c'est-à-dire l'instrument *nègre* » (4).

Il y a peu de choses à ajouter, en revanche, à ce qui avait été dit précédemment à propos des membranophones et des idiophones. Pour les premiers, les *qállals* forment une famille complète de tambours à une seule membrane, fabriqués en cinq dimensions différentes, avec corps en poterie de forme dite « en gobelet » (1). Les formats des *bendäir* (sing. : *bendir*) sont moins nettement diversifiés, bien que l'on distingue sous l'appellation *bendèra* (en zénète : *taydimt*) le modèle le plus grand. Le diamètre de ce tambour sur cadre à une seule peau peut atteindre, voire dépasser 70 cm. Les *qállals* sont utilisés dans la *tagerrabt*, ainsi que dans l'*abellil*, mais de façon moins constante. Ils sont associés aux *bendäir* pour la *hadra* et pour le *baroud*. Les *bendäir* interviennent seuls dans le *tebel*. Les tambours à deux membranes sont de deux sortes : *dendoun*, de forme cylindrique et dont la hauteur égale presque le diamètre (environ 50 cm) et *genga* (voir plus haut) de section souvent irrégulière et sensiblement plus petit (diamètre de 30 à 40 cm - hauteur : 10 cm). Ces deux derniers instruments ne sont employés que dans la danse avec les *qarqabou*.

Les peaux de ces tambours sont quelquefois décorées de dessins au henné représentant une croix, trois cercles concentriques ou trois traits parallèles. Les musiciens ne reconnaissent aucune signification symbolique à ces figures, mais leur attribuent parfois une fonction acoustique (on fait des dessins sur les peaux « pour les rétrécir » ou « pour leur donner la voix fine »).

(1) Les plus petits, dont l'appellation est féminisée en *taqállalt*, ont souvent une forme simplifiée se rapprochant du type dit « en sablier ».



Fig. 6. — Joueur de ganga.



Fig. 7. — Joueur d'amzad.

(1) ROGER (C.J.), *Fêtes religieuses et réjouissances païennes au Gourara*. Travaux de l'I.R.S., t. III, Alger, 1945.

(2) « Autour d'un feu de *djerid*, hommes et femmes serrés les uns contre les autres forment un cercle au centre duquel prennent place la chanteuse (*tabechniout*), le chanteur (*abechniout* - sic), le joueur de flûte (*issado*) et le joueur de tambourin (*imirane*). Quelques notes de flûte annoncent quelle sera la chanson. Puis la chanteuse, serrée contre le flûtiste, commence en déroulant sa mélodie, une lente promenade à l'intérieur du cercle ». l.l. p. 109.

Nous n'avons jamais assisté à un *abellil* conforme à cette description. La dernière grande chanteuse (*tabechniout*) est décédée en 1957.

(3) Selon J. Bisson, le terme « *Meharza* », nom des premières tribus hilaliennes qui s'introduisirent au Gourara au début du XII^{ème} siècle, « sert à désigner aujourd'hui tout habitant arabe du Tinerkoug, quelle que soit son origine, à l'exception des Chaanba et des Zoua... » Cf. : BRSSON (J.). *Le Gourara*, étude de géographie humaine. Mém. n° 3, I.R.S., Alger, s.d. (1956) Cf. également ci-dessus pp. 241-244.

(4) Nous nous sommes partiellement inspirés, pour cette présentation très schématique du répertoire gourari, du « cantometric system » d'Alan Lomax, dont l'avantage dans le cas présent était de faciliter la mise en évidence de l'homogénéité des caractéristiques de chaque genre, et de conduire de ce fait assez rapidement à une ébauche de typologie. (Cf. : LOMAX (A.). *Folk Song Style and Culture*. Washington, American Association for Advancement of Science, 1968). Il faut remarquer :

a) que d'autres approches méritent d'être envisagées. En particulier, nous avons dès à présent pu discerner les indices d'une structuration très élaborée des chants d'*abellil*, qu'une étude des rapports de « parenté paradigmatic » existant entre leurs éléments, ou une « analyse distributionnelle ou classificatoire », aiderait à préciser. On pourrait en déduire les normes d'une syntaxe dont la connaissance permettrait sans doute, en surmontant l'obstacle des particularismes locaux, de comprendre et de remettre en question l'aspect insulaire de la culture musicale gouraric, qui ne laisse pas d'être irritant. (Cf. NARTIEZ (J.J.). *Trois modèles linguistiques pour l'analyse musicale*. Musique en jeu n° 10, Paris, Ed. du Seuil, mars 1973).

b) que malgré l'intérêt d'une telle démarche, la vocation immédiate du laboratoire d'ethnomusicologie du C.R.A.P.E. impose de la différer. Le territoire du Sahara algérien ne se réduit pas au seul Gourara, et la prospection en sera longue avec les moyens actuellement mis en œuvre. Il est indiscutablement plus urgent de réunir le maximum de témoignages sur une culture promise à une évolution accélérée que de se livrer à l'analyse approfondie mais prématurée d'une documentation parcellaire.

Le groupe des idiophones ne comprend que les *qarqabou* et l'*adgha*. L'*adgha*, meule de pierre frappée avec deux molettes, ne se rencontre que dans la *tagerrabt* : c'est le seul exemple de phonolithe actuellement connu sur l'ensemble du territoire saharien.

Dans l'une des très rares études déjà parues concernant les traditions populaires du Gourara, une distinction était établie entre les fêtes selon qu'elles étaient considérées comme d'origine arabe, zénète ou soudanaise (1). Vis-à-vis des genres énumérés plus haut, cette classification se révèle à la fois pertinente et excessivement sommaire. De fait, s'il est encore possible de distinguer les communautés qui se sont établies successivement au Gourara et si plusieurs siècles de voisinage étroit, et généralement pacifique, n'ont pas suffi pour homogénéiser totalement leur patrimoine culturel, des phénomènes d'amalgame ne pouvaient manquer de se produire. Ils rendent parfois malaisée la définition des critères propres à déterminer ce qui, dans l'ensemble considéré, relève des apports zénète, arabe ou soudanais. Aucun des genres reconnus n'est à coup sûr entièrement exempt de métissage. Ce que l'on peut dire, c'est que l'*abellil* et la *tagerrabt*, inconnus en dehors du Gourara — du moins en l'état actuel de notre information — localisés de surcroît aux ksour traditionnellement berbérophones de la sebkha de Timimoun et du *Taghouzi*, constituent bien à ce titre le volet le plus original du répertoire gourari. Il y a, en conséquence, de sérieuses raisons de présumer que les caractères fondamentaux du chant zénète, jamais encore bien définis, sont très proches de ceux de l'*abellil* ou de la *tagerrabt* : mixité et même admission des femmes au rang de soliste, homogénéité des timbres vocaux du groupe choral, dans un registre de medium avec émission peu tendue et exempte de nasalisation (celle-ci étant pratiquée en revanche par les solistes hommes), prédominance des échelles pentatoniques, avec emprunt aux gammes par tons, usage de la polyphonie, relative complexité des structures mélodiques et de l'architecture générale des chants, préférence pour un tempo lent ou modéré. L'influence arabe se confond ici avec celle de l'Islam : inclusion de formules religieuses en langue arabe, éviction progressive des femmes. Cet interdit est déjà pratiquement toujours observé à Timimoun en ce qui concerne l'*abellil*, en raison du caractère public de ce dernier. Mais cette situation ne concorde pas avec les observations de J. Roget (2) : elle est donc très récente. D'ailleurs on peut encore dans les petits ksour de l'erg, voir quelques femmes dans le cercle des chanteurs. Et la participation féminine se maintient, même à Timimoun, dans la *tagerrabt* où l'on chante les mêmes chants qu'à l'*abellil*, mais en privé : pour la naissance d'un enfant mâle, sa circoncision, son premier anniversaire, le départ d'un pèlerin pour la Mecque ou simplement pour le plaisir de se retrouver entre amis.

De même que l'*abellil* et la *tagerrabt* ne se rencontrent que dans la partie berbérophone du Gourara, le *tebel* dit « des Meharza » (3) est particulier au Tinerkoug, où les groupes arabophones sont largement majoritaires. Les femmes en sont exclues (au stade actuel de l'enquête, il n'est pas encore possible de préciser quelle sorte de chant elles pratiquent de leur côté). Les hommes chantent dans un registre aigu, avec une émission tendue, souvent nasale, formant un chœur aux timbres peu homogènes. L'ambitus est toujours restreint, réduit parfois à une tierce mineure, et la structure mélodique la plus fréquente est celle de la litanie simple. Le tempo est en général rapide. La plupart de ces caractères coïncident avec ceux du chant bédouin. On voit qu'ils s'opposent point par point aux caractères correspondants du chant zénète (4). Pourtant, on retrouve dans le *tebel* un rappel de l'architecture des chants d'*abellil* : l'un et l'autre se terminent par une *coda*

en ostinato, désignée en langue zénète, par le terme *tannediht* (en arabe : *mord-jouah*). On y relève également des traces de polyphonie, mais elles sont souvent fugitives, et il demeure délicat de déterminer si elles sont accidentelles ou intentionnelles, auquel cas elles pourraient être admises également comme un indice d'influence zénète.

Les chants de *hadra* et de *barouđ*, sont considérés par J. Roget comme « d'origine arabe ». Bien que, d'une part, la langue zénète n'y soit pas utilisée, et que d'autre part ces deux genres soient largement répandus, hors du Gourara, dans les régions arabophones, cette affirmation mérite pour le moins d'être nuancée. Ils sont en effet pratiqués indifféremment par les Arabes et les Zénètes et présentent de surcroît plusieurs traits de similitude avec le répertoire de ces derniers. Si les femmes en sont exclues, la *hadra* donne lieu à des chants dont la construction n'est pas sans analogie avec celle des chants d'*abellil*. On y emploie les mêmes échelles pentatoniques (1), les effets polyphoniques y sont également fréquents, leur exécution se fait dans le même registre et avec le même type d'émission vocale. Le tempo en est alternativement modéré et animé. De plus, l'un des chanteurs de *hadra* que nous avons consultés, et qui semble être un informateur particulièrement digne de foi puisqu'il est seul à avoir transcrit la totalité des textes

(1) Le recensement des airs de *hadra* est encore loin d'être exhaustif. Cependant, dans ceux dont nous avons eu connaissance, nous n'avons observé aucun exemple de gammes par tons.

Fig. 8. — Danseurs de *hadra*.





Fig. 9. — Danseurs avec les qaraqabou.

(1) La tradition arabe, bien évidemment, ne s'incarne pas uniquement dans le *tebel* des Meharza. Les constatations formulées ici sous-entendent un système de références limité pour l'instant au seul répertoire gourari.

(2) N'importe qui peut prendre part à la danse de la *hadra*, et, par voie de conséquence, s'associer au chant dans le chœur. Seuls les initiés, en revanche, peuvent prendre place à l'intérieur du cercle des danseurs, jouer des instruments d'accompagnement (*bendair* et *qállal*), et tenir le rôle de soliste.

(3) AUGIER (P.). *Ethnomusicologie au Sahara : les documents sonores recueillis récemment en Abaggar et au Gourara*. Libya, t. XX, 1972, pp. 291-311

venus à sa connaissance (63 chants), nous a révélé que l'usage était, par le passé, de faire succéder ces chants selon un ordre qu'il nous a indiqué, du moins pour les cinq premiers. Or, si nous n'avons pas eu de témoignages aussi précis concernant une organisation similaire des séances d'*abellil*, ces dernières se composent néanmoins de trois parties successives auxquelles correspondent des répertoires distincts, et quelques initiés citent encore le chant qui devrait toujours servir d'ouverture, si les traditions étaient constamment respectées. Mais la *hadra*, plus proche de la tradition zénète de l'*abellil* que de la tradition arabe du *tebel* (1), est un genre essentiellement religieux, lié à l'implantation de confréries nées du mouvement maraboutique. Celle de Timimoun célèbre la mémoire de Moulay Tayeb, qui vécut à Ouezzane, dans l'Atlas marocain, à la fin du XVI^e siècle. Elle compte une centaine d'adeptes dont le recrutement sanctionne une période d'initiation consacrée, entre autres choses, à l'apprentissage des chants (2). C'est dans cette inspiration islamique (un peu marginale au regard de la stricte orthodoxie) que se manifeste l'influence arabe.

Nous possédons pour l'instant peu de spécimens de chants de *baroud*, et là aussi nous avons affaire à un genre dont la diffusion s'étend à l'ensemble du Sahara, sous réserve des régions non encore prospectées. Nous avons déjà signalé (3) que les baroudeurs du Touat les développent en principe plus

longuement que ceux du Gourara, mais cette différence est peut-être question de circonstances, et une vérification serait nécessaire. Quoi qu'il en soit, dans les deux cas la construction est simplifiée à l'extrême et s'apparente à celle du *tebel*. Cependant, la fonction de la *coda* en ostinato (*taneddiht*) apparaît ici plus clairement que dans les genres précédents. Cet élément prépare une salve de fusils chargés à blanc, et le chef du groupe le met à profit pour observer un à un chacun des danseurs en lui indiquant discrètement le geste, à peine perceptible, qui donnera le signal de cette décharge.

Les motifs mélodiques de ces chants sont franchement pentatoniques, bien que l'ambitus (rarement supérieur à la quinte), soit plus réduit que dans ceux d'*abellil* ou de *hadra*. Ils sont agrémentés d'effets polyphoniques isolés mais réitérés. Les voix évoluent dans une tessiture moyenne, et l'émission est analogue à cette relevée dans l'*abellil*.

Le *baroud* du Gourara est donc, comme la *hadra*, plus proche lui aussi des chants zénètes de l'*abellil* que de ceux du *tebel*, de type bédouin. La question se pose alors de savoir où situer la démarcation entre les deux traditions, mais il semble difficile de la trancher dans l'immédiat, en raison de l'existence, entre ces deux tendances nettement divergentes, d'une « zone de recouvrement » dont l'étendue n'est pas encore exactement déterminée.

La présence de l'*amzad* au Gourara fut une découverte à la fois très inattendue, et beaucoup trop tardive dans le déroulement de la dernière mission, pour qu'il soit possible de réunir toutes les informations susceptibles d'élucider les problèmes qu'elle soulève. L'instrument, quant à sa facture, ne diffère que dans le détail de celui qu'utilisent les femmes de la noblesse touarègue (1). Mais ici ce sont des hommes qui le jouent, et sa fonction dans la mythologie du groupe est sans commune mesure avec celle qui lui est dévolue en Ahaggar. Nous avons identifié seulement deux joueurs d'*amzad*, respectivement dans les oasis de Fatis et In Hammou, à l'extrême nord-est du Gourara, dans une région envahie par les dunes du Grand erg occidental. Il est paradoxal de rencontrer cet instrument, dont l'origine berbère n'est guère douteuse (2), justement au Tinerkouk, c'est-à-dire dans la partie la plus arabophone du Gourara. C'est de plus la première fois que l'*amzad* est signalé à une latitude aussi septentrionale.

Nous l'avons vu utiliser exclusivement pour accompagner des chants en langue arabe. Ce sont les chanteurs eux-mêmes qui le jouent. La construction de ces chants, en forme de litanie simple (avec reprise *ad libitum* de chaque strophe par l'assistance), leur ambitus, les modes auxquels il est fait recours, ainsi que la technique vocale des interprètes, sont typiquement bédouins. L'*amzad* berbère est donc intégré ici à une tradition musicale arabe, et rien ne permet pour le moment de faire le moindre pronostic sur les origines de cette situation : elle peut tout aussi bien résulter d'un banal concours de circonstances que refléter un épisode encore obscur de l'histoire ancienne du Sahara.

Il est admis que la danse avec les *qarqabou* constitue l'élément « soudanais » du folklore gourari. Plusieurs siècles durant, la pratique de l'esclavage a entretenu une migration quasi permanente de populations noires depuis les régions subtropicales jusqu'à la côte méditerranéenne. Des esclaves furent vendus sur le marché de Timimoun. Affranchis depuis plusieurs générations, leurs descendants constituent l'essentiel du groupe numériquement très important des Haratin (3), bien différencié de la communauté blanche, mais qui n'est l'objet d'aucune ségrégation : n'importe quel Hartani, peut en toute liberté prendre part à l'*abellil* ou à la *hadra*.

(1) « L'*imzad* et le *ganga* (petit tambour plat) sont les seuls instruments de société des Kel Abaggar ; les femmes seules jouent de l'un et de l'autre. L'*imzad* est l'instrument de musique favori, noble, élégant par excellence ; c'est lui qui a toutes les préférences, qu'on chante dans les vers, après lequel on soupire quand on est loin du pays, dont il est comme le symbole et dont il rappelle toutes les douceurs ». (FOUCAULD (Père Ch. de). *Dictionnaire touareg-français, dialecte de l'Abaggar*, t. III, p. 1270. Paris, Imprimerie Nationale de France, 1952.

(2) Le sens premier du mot *amzad* ou *imzad* (MZD) est : « cheveu », « poil », « crin ». L'instrument est une vièle à archet composée d'une caisse de résonance (demi-calebasse couverte d'une peau tendue), et d'un manche en bois. La corde unique est une mèche de crins de cheval, dont la tension est assurée — dans le cas de l'*imzad* touareg, par l'élasticité du manche auquel on donne un profil courbe, — pour l'*amzad* gourari, par une cheville (fig. 8).

(3) 46,5 % de la population totale du Gourara en 1952 (Cf. Bisson (J.), op. 1., p. 100 sqq).

(1) La danse avec les *qarqabou* se fait dans la plupart des cas, juste avant la prière de *maghreb* (coucher du soleil). La *hadra* est plus tardive : elle débute entre 21 et 22 heures, pour se terminer aux environs de minuit. C'est alors que lui succède l'*abellil*, qui peut durer jusqu'au lever du jour : dans le cas où les défections sont trop nombreuses parmi les chanteurs, la *tagerrabi* peut se substituer à l'*abellil* vers 3 ou 4 heures du matin.

(2) « Les noirs venus du Soudan durent apprendre l'arabe ou le zénète et bientôt noyés dans le nombre ils ont fini par ne plus parler, même entre eux, leur dialecte d'origine. Quant à leurs enfants, nés au Gourara, ils se sont immédiatement exprimés dans la langue de leurs maîtres, arabe ou zénète, et plus souvent encore ont dû apprendre à la fois l'arabe et le zénète ». (BOUCHEMIT (R.). *Le Kouriya du Gourara*. Bul. de liaison saharienne, n° 5, juin 1951).

(3) Voir vi-dessus, pp. 241-244.

(4) L'Afrique nord-équatoriale, le Sud-ouest asiatique, et toute l'Europe méditerranéenne.

(5) C'est à un travail de ce genre que s'était livré J. Schacht, à propos de l'architecture ibadhite. Cf. ci-dessus pp. 241-244.

(6) Ils sont à l'origine de bien des confusions. C'est ainsi que tout le contenu du disque « *Algerian Berber Music* » (« *Ethnic Folkways* » FE 4341, Folkways Records and Service Corp., New-York, 1966) est composé, à un chant près, de mélodies arabes (appartenant aux genres populaires dérivés du chant « andalou »), accompagnées par des formations instrumentales typiquement arabes (*qanûn*, *âoud*, *kouitra*, etc...) et assorties de textes kabyles.

Les *abid* (descendants d'esclaves affranchis) sont seuls néanmoins à pratiquer la danse avec les *qarqabou*. Ils le font, soit au cours de fêtes qui leur sont particulières, soit à l'occasion des grandes fêtes maraboutiques également marquées de *hadra* et d'*abellil* (1). Ces danses s'accompagnent de chants en langue *kouriya* dont la signification est difficile à établir, ce dialecte issu du métissage d'un grand nombre de parlers soudanais étant tombé en désuétude depuis déjà de nombreuses années (2). Elles sont rythmées par le *dendoun*, grand tambour cylindrique à deux membranes, et surtout par les *qarqabou* des danseurs. Il s'agit d'idiophones « frappés par entrechoc », en fer, tenant à la fois des cliquettes, des cymbales et des castagnettes. Chaque danseur en utilise deux paires avec lesquelles il répète continuellement la formule : « deux doubles-croches, une croche », ponctuée à chaque césure d'une noire fortement accentuée.

De même que le *baroud*, la danse des anciens esclaves est connue dans tout le Sahara, et s'y pratique de la même manière. Mais le statut dont elle fait l'objet varie selon les régions : c'est un point sur lequel il faudra revenir dans une étude d'ensemble.

De ce rapide survol du répertoire gourari, c'est davantage l'esquisse d'une problématique que l'amorce d'une conclusion qui se dégage. Cette problématique s'oriente actuellement dans deux directions.

D'une part, les recoupements entre les données historiques déjà acquises et les résultats de l'observation musicologique sont trop nombreux et trop concomitants pour ne pas donner à penser qu'une investigation plus poussée aurait quelque chance d'enrichir le corps d'hypothèses relatif au peuplement du Gourara. On s'interroge encore sur ce que furent les populations originelles de ce pays, et sur leur devenir jusqu'à la période présente (3). Et si les apports successifs, juifs, zénète, arabe enfin, ont été bien identifiés, le mécanisme en est mal connu à beaucoup d'égards. Or, les mouvements de populations s'accompagnent d'une sédimentation des éléments culturels qu'elles véhiculent. Le repérage et le pointage méticuleux des analogies, sur une aire suffisamment étendue (4) permettrait sans doute d'ajouter quelques jalons supplémentaires aux étapes de ces migrations, et parfois peut-être d'en déterminer le sens (5).

D'autre part, dans la perspective anthropologique, le monde berbère apparaît comme à la fois très étendu et très effrité. Presque entièrement islamisé, il a déjà poussé très loin sa reconversion linguistique : le multilinguisme y est général, du moins parmi les hommes. Aussi pourrait-on légitimement se poser la question : existe-t-il actuellement une musique berbère ? Car le fait que les Berbères chantent et fassent de la musique n'implique pas nécessairement que celle-ci soit berbère : les exemples d'emprunts, à la musique de tradition arabe notamment, ne manquent pas (6).

A cette question, nous ne pouvons apporter pour l'instant qu'un début de réponse, et encore faut-il le nuancer. Il est sans doute aussi difficile de déterminer les critères distinctifs d'une musique berbère que d'arrêter une définition anthropologique des peuples berbères eux-mêmes.

Nous avons vu cependant qu'à la démarcation, déjà très atténuée, entre les parties zénète et arabe du Gourara, correspond une différenciation beaucoup plus nette des caractéristiques de l'*abellil* et du *tebel*. Il y avait là une situation suffisamment claire pour nous autoriser à admettre, au moins provisoirement, l'*abellil* comme prolongement d'une tradition fondamentalement zénète, et le *tebel* comme représentant de la tradition bédouine largement répandue dans l'ensemble du Maghreb. Les exemples de la *hadra*, du *baroud*, et peut-être de l'*amzad*, indiquent comment ces deux lignages culturels ont pu s'influencer mutuellement.

L'insularité relative du Gourara (1) qui n'est probablement pas sans rapport avec la mentalité singulièrement pacifique de ses habitants (2) était sans doute un facteur propice à de telles observations.

Aussi est-il légitime d'escompter qu'une analyse plus fine du matériau constitué par le répertoire gourari fournisse les bases d'un système de référence qu'une extension prochaine de la prospection aux régions voisines de la vallée de la Saoura, du Tidikelt, et même à des secteurs plus éloignés comme la frange méridionale de l'Atlas saharien, devrait permettre de vérifier et de compléter.

P.A.

ECOLE ET MEDECINE AU GOURARA

ESSAI DE DEFINITION D'UNE PROBLEMATIQUE COMMUNE

L'étude comparée (3) des deux institutions que sont l'école et la médecine peut se révéler fructueuse à deux niveaux :

- dans un premier temps, en fournissant la possibilité de toute une série de parallèles pour ainsi dire mécaniques, concernant les structures, les agents et les attentes des sujets sociaux, c'est-à-dire en produisant des associations d'idées ;
- dans un deuxième temps, en permettant de rompre, plus facilement sans doute que dans une approche isolée, avec une formulation technique des problèmes scolaires ou médicaux, pour accéder à une formulation en termes de fonctions sociales et à une réflexion théorique sur la notion d'efficacité.

1) Voici, à titre d'exemples, trois mises en parallèle possibles dont les enseignements pratiques sont immédiats :

a) *Comparaison entre agents*

LES INFIRMIERS SONT :

- tous originaires de la région depuis au moins deux générations ;
- très hâtivement formés, avec un niveau d'instruction inférieur au CEP ;
- jamais d'origine maraboutique ou chérifienne ;
- pourvus d'un statut très moyen dans la hiérarchie de prestige du groupe ;
- très efficaces (= ils ont beaucoup de consultants) ;
- très bien intégrés au groupe ;
- extrêmement stables dans leur poste.

LES INSTITUTEURS SONT :

- pour 50 %, étrangers à la daïra ;
- relativement mieux formés et souvent recyclés, avec un niveau d'instruction au moins égal au CEP ;
- presque toujours d'origine maraboutique quand ils sont originaires du groupe ;
- pourvus d'un statut bas (souvent ils sont étrangers) ;
- très peu efficaces (absentéisme important, peu de succès aux examens) ;
- très mal intégrés au groupe ;
- extrêmement instables dans leur poste.

On voit que les deux corps d'agents s'opposent sous nombre de rapports : la réussite relative du corps des infirmiers tient sans doute autant à l'origine « indigène » de ceux-ci qu'au caractère limité de leur tâche, inversement l'échec (relatif lui aussi) des maîtres tient à leur nombre (et donc aux difficultés de recrutement) à leur mauvaise intégration locale, et aussi à la relative complexité

(1) Il n'est fait aucune allusion à des exploits guerriers dans le texte des chants d'*abellil* ou de *tagerrabt* à ce jour.

(2) Des habitants du Gourara, Ibn Khaldoun disait déjà : « toutes ces nombreuses peuplades se tiennent loin du Tell et n'ont à subir ni l'oppression des chefs de province, ni la disgrâce des impôts ». IBN KHALDOUN, *Histoire des Berbères*, traduction de Slane. Paris, Geuthner, 1934, t. III, p. 299.

(3) Le rapport concernant la médecine est la première ébauche d'une thèse de Médecine, tandis que celui concernant l'école se présente comme une pré-enquête de sociologie de l'éducation surtout, la position du chercheur par rapport à l'objet était différente dans les deux cas et jamais on n'avait mieux mesuré à quel point ce paramètre peut agir de façon déterminante sur l'élaboration d'une problématique.



Fig. 10. — Jardinier procédant à la fécondation d'une fleur de palmier.

de leur tâche. Mais la comparaison ne peut être poussée trop loin, parce que les objectifs et les critères d'appréciation sont loin d'être homogènes. Cependant on peut dégager de ce bref parallèle quelques principes pour améliorer l'intégration sociale des maîtres et accroître le savoir des infirmiers.

b) *Comparaison entre les structures*

(1)	(2)	(3)
<i>Ecole moderne</i> (personnel en partie étranger et assez qualifié) peu efficace.	<i>Protection médicale infantile</i> (personnel étranger qualifié plus médecins étrangers) peu efficace.	<i>Ecoles construites</i> suivant « normes ».
	« Centres de santé ruraux » (personnel peu qualifié indigène) très efficace.	« Locaux de fortune »
<i>Ecole coranique</i> (personnel indigène et assez qualifié) efficace.	<i>Thérapeute traditionnel</i> efficace.	<i>Ecoles coraniques à la mosquée.</i>

La comparaison entre (1) et (2) amène à constater qu'on n'a pas, dans le domaine scolaire, au niveau des structures l'équivalent du centre de santé rural : une structure scolaire à objectif limité, pourvue d'un personnel indigène et bien intégré physiquement dans la communauté, sauf si l'on considère le cas particulier d'une école à deux classes pourvue d'un maître de la région dans un local de fortune, ce qui est peut-être justement le modèle de ce qu'il faudrait multiplier, à la lumière d'une comparaison entre (2) et (3). Mais même de haut en bas, ou de bas en haut, ce tableau amène à se poser le problème de l'articulation « école moderne - école traditionnelle » et « médecine moderne - médecine traditionnelle » (comment utiliser les *tolba* dans l'enseignement moderne ? — Comment intégrer la médecine des simples dans la médecine de dispensaire ? — Peut-on recycler les matrones ?) Mais au Gourara, il n'y a pas de matrone et l'assistance en cas de naissance se fait à l'intérieur de la famille, etc...

c) *Comparaison entre les attentes*

<i>Ecole moderne</i>	<i>Ecole traditionnelle</i>	<i>Médecine moderne ou traditionnelle</i>
L'apport ne pourrait se faire qu'au bout d'un temps assez long, et n'est pas clairement formulable.	Le produit est un savoir qui en lui-même est une fin en soi.	Le produit escompté est un soulagement physique ou moral dont l'effet est attendu dans des délais courts.

Si dans le cas de l'école traditionnelle et de la médecine, un langage habituel permet de rendre compte des attentes, dans le cas de l'école moderne, la formulation des apports de l'école ne peut se faire que dans un langage inhabituel. Pour être saisi par les utilisateurs, ces apports doivent être soit modifiés soit reformulés dans un langage connu. Cette définition du but de l'école serait la transformator d'une proposition universelle (apporter le savoir ou la culture) en une proposition particulière (donner un métier défini).

2) Le travail théorique effectué à partir d'une étude formulée de l'école et de la médecine dans une région présentant les caractéristiques historiques et écologiques du Gourara pourrait s'orienter au moins dans les directions suivantes :

a) *Problèmes de production et diffusion du savoir*

Etude diachronique et synchronique des relations entre école et médecine : historiquement, école, médecine et religion sont liées, au niveau des agents et des structures (mais d'une façon moins simpliste qu'on ne l'imagine habituellement, avec des différenciations subtiles de statut et d'attribution).

Actuellement les deux institutions sont distinctes, au niveau des structures, des agents et des fonctions au moins patentes, mais elles sont toutes deux solidaires d'une organisation étatique et centraliste et d'un projet acculturant et modernisant. Il faudrait voir si la qualité et la fréquence des soins influent sur la fréquentation scolaire (par l'intermédiaire d'une amélioration du niveau sanitaire) et/ou si inversement, la scolarisation influe sur la consommation médicale et avec quels effets sur le niveau de vie.

b) *Problèmes des fonctions (sociales, économiques, politiques) de l'école et de la médecine*

Quel est le rendement actuel de l'école et de la médecine, mesurés à leurs fonctions proclamées (accès à l'emploi et à la modernité, élévation du niveau sanitaire et du niveau de vie en général ?) Les structures actuelles sont-elles les plus adaptées à ces fonctions proclamées ?

N'existe-il pas des fonctions latentes de l'une et de l'autre institution, assez identiques entre elles ? Fonction acculturante de l'école et de la médecine par le biais de la diffusion de certaines normes, fonction intégrative à l'Etat et plus largement à une société de type moderne ? Médecine et école ne sont-elles pas des techniques didactiques destinées à mettre en place progressivement des habitus différents et concurrents de ceux liés à la culture traditionnelle, en matière de prime éducation, d'alimentation, de morale sexuelle, etc... (1).

c) *La notion d'efficacité*

Comme on l'a déjà vu, l'efficacité des structures et des agents des différentes institutions, ne peut être comparée que si on la rapporte chaque fois à des objectifs explicites de même niveau :

Ecole

- assiduité ;
- résultats aux examens ;
- accès à l'emploi et élévation du niveau de vie.

Médecine

- fréquence des consultations ;
- fréquence des guérisons ;
- baisse du taux de morbidité et de mortalité et élévation du niveau sanitaire.

Dans chaque cas, une comparaison avec l'institution symétrique devrait aider à affiner les critères d'efficacité.

Mais c'est surtout au niveau de la comparaison entre les deux couples, école moderne - école traditionnelle et médecine moderne - médecine traditionnelle, que l'apport théorique risque d'être utile : en prenant pour objet l'école d'une part (dans sa forme ancienne et nouvelle), la médecine d'autre part, on peut se demander si l'efficacité de l'école consiste à procurer un emploi (comme prétend le faire l'école moderne) ou à définir un statut ou encore à diffuser un savoir qui a sa fin en lui-même, comme le fait l'école coranique. Symétriquement, l'effi-

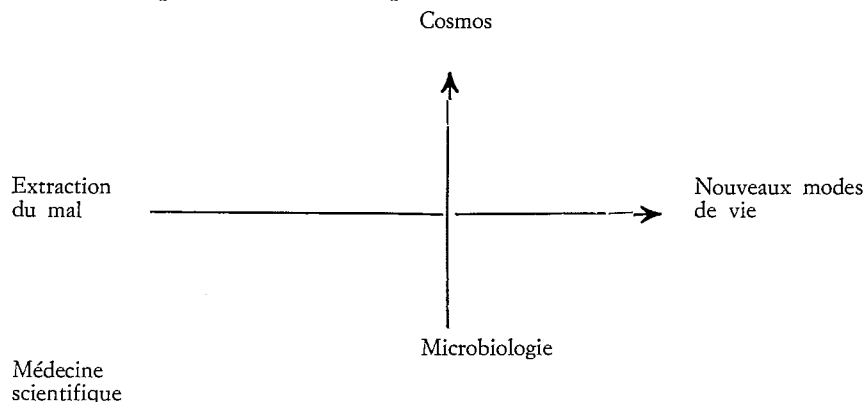
(1) BOETANSKI (L.). *Prime éducation et morale de classe*, Paris, Mouton, 1970.

(1) Cf. Le Monde du 21 Juillet 1973 (débat de Jean Bernard et Alain Peyrefitte).

(2) FOURREZ (G.). *Méthodologie scientifique et changements sociaux* in Revue des Questions scientifiques, t. 143, n° 4, Oct. 72.

cacité de la médecine consiste-t-elle à guérir le mal (efficacité biologique) ou à le nommer et par là même le rendre vivable (efficacité symbolique ?) Cette interrogation rappelle un débat récent sur l'acupuncture (1). L'acupuncture est-elle « plus importante pour les philosophes et les sociologues, moins importante pour les médecins et les malades » parce qu'en trois mille ans elle n'a pas guéri une seule maladie mortelle ? Cette définition de l'efficacité ne renvoie-t-elle pas à une définition extrêmement restrictive des fonctions de la médecine ?

Pour reprendre un schéma par ailleurs connu (2).



On peut dire que si l'on dispose le long d'un axe vertical l'extension du champ d'activité de la médecine, de la microbiologie jusqu'au cosmos en passant par l'individu, la famille, et le quartier, et le long d'un axe horizontal les différentes finalités des activités de soin (de l'extraction du mal à l'adoption de nouveaux modes de vie en passant par l'état de bien-être), on voit que le domaine de la médecine dite scientifique occupe une partie exiguë du quart inférieur gauche du schéma, et qu'on peut imaginer (ou identifier historiquement) un grand nombre de postures médicales différentes, correspondant aux différentes parties du dessin.

Faut-il alors juger les médecines (ou les écoles) en usage au Gourara en fonction d'une définition privilégiée parce que « moderne », « scientifique » de l'une ou de l'autre ?

d) Ceci amène à poser les problèmes des différentes formes de savoir et de leur hiérarchisation

Dans cette région dont l'histoire compliquée se lit dans la complexité de la stratification sociale, une multiplicité de cultures et donc de savoirs ont sédimenté (berbère, judaïque, musulman ibadite, musulman sunnite, occidental, algérien moderne) ; dans chaque cas s'est instaurée une hiérarchisation symbolique des savoirs traduisant la hiérarchisation des groupes en présence, qui s'exprime par exemple aujourd'hui par la légitimité du savoir coranique, mais sa domination de fait, par le savoir dispensé par l'école moderne, et le caractère plus ou moins clandestin du savoir oral (poésie, chronique). Produit de l'histoire, cette hiérarchisation des savoirs donne à la culture locale sa complexité, mais permet si l'on en connaît la logique, de comprendre un certain nombre de traits, et par exemple les relations entre les structures sociales et structures des positions de prestige : pourquoi les rebouteux (mais aussi les infirmiers) ne peuvent-ils être que *haratin* (= affranchis ou descendants d'affranchis) et pourquoi les *tolba*, parmi lesquels se recrutent aussi bien les maîtres d'écoles, les maîtres coraniques, et les exorciseurs (qui

pratiquent pour la plupart également la magie) sont-ils toujours des *mrabtines* ou des *chorfa* ?

Il ne s'agit là que de quelques directions de recherche possibles. Mais il ne fait pas de doute que l'étude comparée, ou parallèle, du statut des différentes formes de médecine et d'école dans une communauté paysanne offre un terrain privilégié pour l'analyse des problèmes posés par le savoir et sa diffusion.

L'ECOLE

Le cas concret qui est décrit ici (1) — celui d'une daïra saharienne où l'école est implantée en fait depuis moins de 10 ans, où le niveau de vie est extrêmement bas et où les communications sont très difficiles apparaît sans doute comme un cas-limite, et il l'est. Cependant, on peut avancer que ce sont probablement les cas-limites qui révèlent le plus clairement les structures et les points faibles d'un système scolaire. De plus, la situation qu'on analyse ci-dessous n'est pas exceptionnelle, et on la retrouve dans l'Ouarsenis, dans le Titteri, dans le Dahra, en Kabylie même, c'est-à-dire dans une région où l'implantation du système scolaire est centenaire — faut-il rappeler que le taux de scolarisation de la Saoura (62,9 %) n'est pas le plus bas, et de loin, d'Algérie ?

I. — L'infrastructure : carte scolaire et type de construction

Les données d'infrastructures se sont dès le début de l'investigation révélées importantes et dans une large mesure, déterminantes pour les autres paramètres (maîtres, effectifs, attitude de la population).

A. — LA CARTE SCOLAIRE :

Communes	Rapport écoles-habitants	Rapport classes-habitants
Timimoun	1 école pour 910 ha.	1 cl. / 236 ha.
Aougrouit	1 école pour 1 227 ha.	1 cl. / 385 ha.
Tinerkoug	1 école pour 1 423 ha.	1 cl. / 426 ha.
Taghouzi	1 école pour 1 960 ha.	1 cl. / 603 ha.

Comme on peut le lire dans le tableau ci-dessus, les communes de Timimoun et d'Aougrouit sont globalement beaucoup mieux équipées que celles de Tinerkoug et de Taghouzi sur le plan des locaux scolaires. Or, c'est dans les communes de Tinerkoug et de Taghouzi qu'on a constaté en 1966, les taux d'analphabétisme les plus élevés (88,8 pour Taghouzi, contre 68,2 pour Aougrouit). Si l'on sait par ailleurs que les communes de Tinerkoug et de Taghouzi sont aussi les plus défavorisées sur le plan économique et surtout géographique (absence de foggaras, irrigation par puits à balancier, émigration plus forte, présence de l'erg sur une grande partie de la superficie de chacune de ces deux communes) on voit que l'école agit ici dans le même sens que les facteurs naturels et économiques, et contribue donc, au même titre qu'eux, au renforcement cumulatif du clivage entre la zone d'erg et le reste de la daïra.

B. — LES « LOCAUX DE FORTUNE »

Un certain nombre des locaux scolaires actuels dans la daïra ne correspondent pas aux normes ministérielles et sont dits « locaux de fortune ». Il nous a été dit à Timimoun que le recours à de nouveaux locaux de ce type était désormais interdit

(1) Note sur le déroulement de l'enquête :

— Relevé des données scolaires globales à la Direction de la Culture de Timimoun.

— Analyse des dossiers de 40 maîtres (commune d'Aougrouit).

— Tournée dans 10 Ksours, dont un sans école, dans les communes de Timimoun, Tazhouzi, Tinerkoug.

— Entretiens avec 15 maîtres de chaque classe, examen des cahiers de présence.

— Interviews d'un certain nombre de personnalités locales sur les problèmes de l'école.

(1) En admettant même qu'à l'échelon central, la règle édictée ne soit pas si rigide, il est symptomatique qu'elle soit interprétée de façon dogmatique localement.

et que les écoles installées dans ces conditions ne bénéficient plus des dotations habituelles de mobilier scolaire (1). La répartition actuelle des locaux de fortune est la suivante :

Communes	« Locaux de fortune »	Total classes	Pourcentage
Timimoun	17	81	20,9
Aougrou	18	35	51,4
Tinerkouk	8	20	40,0
Taghouzi	8	13	61,5
TOTAL	51	149	34,2

Ces locaux sont dénigrés par les autorités académiques. Localement, les habitants des ksour les qualifient, eux, de « locaux du pluple ». « Locaux du peuple », « locaux de fortune », ces écarts de lexique marquent la différence d'attitude et de perspective entre les principaux intéressés et l'administration académique. Construits exactement comme les habitations du ksar, dans le même matériau, intégrés dans la cité, et non en dehors, comme les écoles en dur, ceux des locaux qui ont été visités au cours de l'enquête, à Badriane, à In Hamou par exemple, dans lesquels on a séjourné parfois, ont paru plus beaux, plus fonctionnels, mieux climatisés et plus proches du cadre de vie des enfants, que les « écoles nouvelles » sans vitres, sans serrure, glaciales et trop sonores dans lesquelles nous avons pratiqué en grelottant nos interviews.

On sait que pendant la période coloniale, et dès le début de l'implantation du système scolaire français, les écoles étaient appelées, par leur présence physique, par leur style architectural, à jouer un rôle civilisateur (2). Explicable dans ce contexte d'acculturation agressive, la construction d'écoles sur des plans-types absolument étrangers aux traditions architecturales et aux conditions climatiques locales ne se justifie plus aujourd'hui. L'École peut transmettre ce qu'elle a à transmettre, entre des murs en toub et sur un sol de sable. De plus, dans une région où vitriers, serruriers et artisans modernes en général sont rarissimes, la multiplication de bâtiments qui appellent un entretien spécialisé constant est une aberration. La construction traditionnelle locale, particulièrement belle et fonctionnelle dans cette région peut répondre à la fois au climat, aux besoins pédagogiques, et aux habitudes des enfants tout en étant la plus économique à construire et plus facile à entretenir.

Surtout ces classes populaires le sont effectivement, intégrées qu'elles sont dans le ksar. Au lieu que, du fait des impératifs techniques de construction, les écoles « modernes » sont toutes assez loin du ksar, souvent dans des locaux militaires et aussi artificiellement plaquées sur le groupe que le siège de l'A.P.C. Or, comme on le verra plus loin, cette partition dans l'espace n'est pas tellement un problème pour les enfants habitués à marcher et à une vie spartiate. Elle est surtout un problème pour les maîtres et l'institution elle-même. Il est frappant que l'école publique n'ait pas de nom en arabe, dans cette région au moins. *Mçid*, c'est l'école coranique, l'école publique c'est « l'icoul », un mot étranger. Le fait d'être situé en marge physiquement, fait qui s'exprime tant par la distance que par l'écart dans le matériau et le style, et plus encore dans la posture que le passage de l'un à l'autre monde requiert, contribue à mettre en dehors du groupe les maîtres, et l'institution elle-même.

(2) Emile Combes, dans le rapport qu'il remit au Sénat en 1892 sur l'instruction primaire des indigènes (Rapport fait au nom de la commission chargée d'examiner les modifications à introduire dans la législation et dans l'organisation de divers services de l'Algérie (instruction primaire des indigènes) reproduit dans le *Bulletin Universitaire de l'Académie d'Alger*, année 1892) insiste sur l'importance de la façade, des portes, des fenêtres des proportions, comme véhicules de la culture dominante.

La solution des internats ruraux (1) qui a été envisagée pour scolariser les enfants des ksour inaccessibles, ne paraît pas avantageuse. Outre les problèmes humains que soulève le fait de séparer des enfants de 6 ans de leur milieu familial, elle est financièrement coûteuse, et ne fera que multiplier les problèmes que l'on constate actuellement : marginalité de l'école, absentéisme, difficulté de gestion et de direction. Cette formule soulève d'ailleurs les plus grandes réserves, tant dans l'opinion publique locale que parmi les responsables de l'administration académique. Les parents voient l'école et leurs enfants s'éloigner encore un peu plus d'eux. Or, éloigner les enfants de leurs parents, c'est éloigner davantage encore ceux-ci de l'école, et donc du sens de l'école dans la vie et la stratégie économique et sociale du groupe. Quant aux responsables académiques, ils prévoient la multiplication des problèmes qu'ils connaissent actuellement : recrutement des maîtres, difficultés de gestion et d'administration, etc...

(1) Prévus dès l'an prochain dans tous les chefs-lieux d'APC.

II. — Les maîtres

En ce qui concerne les maîtres, 2 groupes de problèmes apparaissent :

- l'absentéisme et l'instabilité géographique d'une part ;
- l'insuffisance de formation et le manque de motivation d'autre part.

Il faut dissocier les deux. En effet, autant l'absentéisme et l'instabilité géographique sont des données objectives parce que mesurables, autant l'incompétence et le désintérêt professionnel, souvent invoqués comme causes du mauvais rendement de l'école dans la daïra, sont difficiles à mesurer directement et même à établir objectivement. Si l'on attribue à ces faiblesses le mauvais fonctionnement des écoles, il faut voir que ce dernier peut aussi être expliqué par tous autres facteurs.

A. — BREVE PRESENTATION DE LA POPULATION ENSEIGNANTE :

a) *Rapports maîtres/habitants*

Communes	Nombre de maîtres	Rapport maîtres/habitants	Rapport maîtres/écoles
Timimoun	93 dont 4 coopérants	1 maître pour 205 habitants	4,4
Aougrouit	43	314 habitants	3,9
Tinerkouk	23	371 habitants	4,6
Taghouzi	16	490 habitants	4,0
TOTAL	175 dont 4 coopérants	291 habitants	4,2

1) De même que pour l'infrastructure, et en liaison avec celle-ci on constate des disparités assez fortes d'une commune à l'autre dans la dotation en maîtres (Aougrouit : 1 maître pour 314 habitants, Taghouzi : 1 maître pour 490 habitants).

2) La taille moyenne d'une équipe scolaire se situe entre 3 et 5 maîtres : pas d'écoles à une classe et un maître, comme cela se voit en Kabylie. Cette disposition est favorable a priori, car elle permet d'éviter les difficultés dues à l'isolement.

b) *Grade et niveau de qualification*

Communes	Total enseignants	Moniteurs	Rapport moniteurs/total enseignants
Timimoun	93	48	51,6
Aougrou	43	32	74,4
Tinerkouk	23	19	82,6
Taghouzi	16	12	75,0
TOTAL	175	111	63,4

63,4 % des maîtres de la daïra sont des moniteurs en 1972-73. Ce taux, indice d'un bas niveau de qualification du corps enseignant paraît anormalement élevé, si on le compare au taux du reste de l'Algérie : en 1969-70, il n'était que de 37,5 % dans la wilaya de Tizi-Ouzou, wilaya fortement rurale. Or, on sait que ce taux est en constante diminution, non seulement dans les zones urbaines, mais également dans les zones rurales.

Il ne fait pas de doute que les problèmes évoqués ci-dessus sont largement liés à ce bas niveau de qualification de la population des maîtres.

c) *Langue d'enseignement*

Communes	Maîtres arabisants	Maîtres francisants	Total	arabisants pourcentage	francisants pourcentage
Timimoun	65	28	93	69,8	30,1
Aougrou	28	15	43	65,1	34,8
Tinerkouk	17	6	23	73,9	26,0
Taghouzi	10	6	16	62,5	37,5
TOTAL	120	55	175	68,5	31,4

Dans cette daïra, le rapport maîtres arabisants - maîtres francisants n'est pas tout à fait normal (= s'écarte de la moyenne nationale qui oscille, pour les maîtres arabisants, entre 55 et 60 % de l'effectif total des maîtres, d'après les renseignements communiqués par le Plan).

Cette distribution atypique :

a) pose des problèmes au niveau de la formation des enfants, dont les chances d'accéder à l'enseignement moyen diminuent ainsi ;

b) s'explique comme on le verra plus loin, par le fait que les maîtres francisants « survivent » plus difficilement dans ces régions que les maîtres arabisants. Comme l'absentéisme est par ailleurs beaucoup plus élevé chez les francisants, c'est en fait tout l'équilibre linguistique du système d'enseignement actuel qui est remis en question.

d) *Taux d'encadrement*

Communes	Nombre de maîtres	Nombre d'élèves	Taux d'encadrement
Timimoun	93	2 867	30 élèves/maîtres
Aougrouit	43	1 443	33
Tinerkouk	23	954	41
Taghouzi	16	442	27
TOTAL	175	5 706	32

Même si, du fait de la double vacation et du bilinguisme, le taux d'encadrement est en fait un indicateur abstrait, on peut voir que le rapport élèves/enseignants n'a rien d'inquiétant dans la daïra, mais en fait, s'il en est ainsi, c'est que pour le moment, l'offre scolaire dépasse encore la demande.

B. — *LES « PROBLEMES » DU CORPS ENSEIGNANT (1)*a) *L'absentéisme*

Aucune des écoles visitées ne comportait au moment de l'enquête, son effectif complet de maîtres.

De plus, les effets de l'absentéisme des maîtres sont décuplés par le bilinguisme. Ainsi à Charouïne, il n'y a eu aucune réussite au CEP et à l'examen de 6^e en juin 72 faute d'un maître francisant en CM2/CFE. Cette année, les élèves doublent, et devraient donc fournir de meilleures performances. Mais comme il n'y a pas de maîtres arabisants, et qu'ils auront perdu leur niveau en arabe, on n'escompte pas de meilleurs résultats au CEP cette année.

Il faudrait bien entendu analyser plus précisément cet absentéisme des maîtres, à la fois quantitativement et qualitativement. En première approximation : à Timimoun, et de source non officielle, on estime que chaque enseignant est absent de son poste en moyenne 15 jours de plus que le règlement ne le prévoit chaque année. Cette évaluation paraît très optimiste. Une analyse qualitative serait très importante à mener : elle devrait permettre de savoir quelles sont les écoles où les maîtres s'absentent le plus, et pourquoi (2).

A première vue, mais cela devrait être vérifié, il semble que l'absentéisme affecte davantage les maîtres francisants. Moins souvent originaires de la région, moins bien intégrés au groupe, on peut avancer qu'ils supportent moins bien que leurs collègues arabisants les conditions de vie très dures qui sont les leurs.

b) *L'instabilité géographique*

Dans l'échantillon analysé (N = 42), on peut constater que 17 maîtres sur 42 sont dans leur poste depuis cette année seulement, 24, soit plus de la moitié, depuis 1 an ou 2. Plus d'un maître sur deux séjourne 2 ans au plus dans un poste. En réalité ce taux de mobilité, renvoyant à une des deux communes les mieux scolarisées et les plus favorisées sur le plan économique, des moyens de communications, etc... est sûrement très inférieur au taux moyen de la daïra. Aussi on a pu constater qu'il y avait eu des mouvements en cours d'année. Parmi les 15 maîtres et directeurs interviewés directement, 7 étaient dans leur poste depuis la 1^{re} année, 5 depuis la 2^e année et seulement 3 depuis plus de 2 ans. Un seul

(1) *Note méthodologique* : pour essayer d'étudier aussi concrètement que possible ces problèmes, 2 types d'approche complémentaires avaient été décidés ; une analyse exhaustive des dossiers des maîtres disponibles au siège de la Direction de la Culture, une série d'interviews, sur un échantillon d'école et non de maîtres. L'une et l'autre méthodes ont été effectivement utilisées, mais on n'a pu disposer que de 40 dossiers à jour. Ces 40 maîtres qui constituaient les 3/4 du corps enseignant de la commune d'Aougrouit plus quelques-uns en poste dans celle de Timimoun, constituent évidemment un échantillon biaisé à plusieurs titres ; néanmoins, on prendra les structures de cet échantillon spontané comme des indications provisoires — 15 interviews d'une à deux heures ont été par ailleurs réalisés sur place, dans les différentes écoles visitées.

(2) Bien entendu, cette recherche doit être menée en termes sociologiques et non disciplinaires. Il s'agit de savoir quelles sont les causes objectives de l'absentéisme, pour tenter d'y trouver un remède, et non de prendre des sanctions.

maître sur 15 a déclaré vouloir rester dans son poste l'an prochain. Encore: cet unique sédentaire était-il là pour la première année, originaire du ksar en question. Tous les maîtres sans exception considèrent leur affectation actuelle comme un purgatoire, certains comme un enfer (1). Ceux-ci tombent réellement malades et leur mise en congé de maladie ne relève pas de la complaisance du médecin.

(1) « au début, on nous envoie ici et on nous dit qu'on n'y restera pas, puis on nous oublie et on ne répond même pas à nos demandes de mutation ». (Moniteur arabisant, 22 ans, originaire de Béchar).

c) *Le niveau de formation.*

Les autorités académiques constatent un niveau pédagogique et même un niveau d'instruction générale bas dans cette daïra. Mesuré à des critères administratifs ou scolaires, ceci est sans doute vrai ; par ailleurs la mobilité géographique et l'absentéisme témoignent au moins d'une certaine indifférence des maîtres envers la marche de l'école, et dans certains cas, d'une absence de conscience professionnelle évidente. Enfin les mauvaises performances des élèves, leur absentéisme, plus généralement le faible rendement de l'école sont sans doute en relation aussi avec les attitudes professionnelles des maîtres. En effet, au cours des interviews, aucun de ces maîtres-modèles, exerçant son métier comme un sacerdoce, se passionnant pour la réussite des enfants comme pour la progression du village, que l'école coloniale avait si bien su produire (2) n'a été rencontré. Un des problèmes importants de l'enseignement élémentaire actuel est évidemment le manque de conviction des maîtres, d'où découle leur inefficacité professionnelle.

(2) Cf. MOULOUD FERAOUN, *L'Instituteur du bled*, in *Jours de Kabylie* Paris, Seuil.

C. — LES CAUSES DES ATTITUDES PROFESSIONNELLES DES MAITRES

On peut en isoler 3 principales qui recourent toutes les autres :

- a) le bas niveau de qualification de cette population enseignante ;
- b) la non-intégration à la vie du groupe dont elle instruit les enfants ;
- c) des conditions de vie très dures, dans certains cas insupportables.

De ces trois causes :

a) la première, le bas niveau de qualification paraît paradoxalement la moins importante ;

b) la non intégration des maîtres à la vie du groupe, est la conséquence de l'instabilité géographique bien sûr (en un an, on n'a pas le temps de s'intégrer à un milieu aussi fermé) mais en réalité cette instabilité géographique est le résultat de plusieurs autres facteurs :

1) l'implantation physique des écoles, toujours en dehors du ksar. Ainsi au cours des interviews, 2 maîtres sur 3 ont assuré qu'ils n'allaient jamais au ksar, faisant leurs emplettes dans les boutiques du centre administratif, quand il y en a un, ou 2 fois l'an, à Timimoun (dans cette région, il n'y a presque pas de légumes ni de viande, et les achats consistent principalement en thé, sucre, semoule). Plusieurs ont répondu comme ce maître : « aller au ksar, pour quoi faire ? » Une proportion comparable de maîtres a assuré qu'ils n'étaient jamais invités chez des parents d'élèves pour des fêtes, ou en dehors, fait surprenant quand on sait la place que tiennent les fêtes dans la vie sociale dans la région, et donc leur fréquence. Vivant complètement à l'écart du groupe, les maîtres lui demeurent le plus souvent étrangers.

2) l'absence d'intégration au groupe des maîtres doit aussi être rapportée au fait qu'ils n'ont pas de statut défini et ne jouissent d'aucun prestige. D'une part, il s'agit souvent de jeunes hommes (la moitié de l'échantillon étudié a moins de 25 ans, les trois quarts de ceux qui ont été interviewés également).

D'autre part, les maîtres étrangers à la région, qui sont généralement lettrés seulement en français (même s'ils parlent couramment l'arabe) et qui sont issus, contrairement à leurs collègues nés dans la région, de familles très modestes (et de pères analphabètes) n'arrivent pas à se faire accepter dans un milieu où l'instruction (ou du moins la connaissance du Coran) est assez généralisée, et où le savoir est traditionnellement lié à des positions de status élevées (chorfa, mrabtïn). On trouve en fait assez généralement deux profils différents : celui du moniteur-francisant, originaire du « Nord » (Tiaret, Saïda, Aïn Sefra même), prolétaire d'origine et d'allure, mal à l'aise, mal accepté, très peu « considéré », et qui rêve de quitter la daïra ; celui du moniteur arabisant, d'origine modeste s'il n'est pas de la région elle-même, à coup sûr chérif ou mrabet s'il est du groupe, mieux accepté par la population, il arrive assez souvent à acquérir un véritable statut social.

3) il reste, malgré cette différence, que les maîtres, agents d'une institution récente et extérieure au groupe (sauf dans les 4 chefs-lieux de commune, l'école a partout moins de 10 ans dans la daïra), ne sont personnellement investis d'aucune fonction d'autorité ou d'aucune tâche noble, comme c'est le cas pour les gendarmes ou les secrétaires d'APC. Sur place, ils apparaissent vraiment comme le sous-prolétariat des fonctionnaires locaux et ne peuvent être comparés (par la population comme par l'observateur) qu'aux infirmiers. Ceux-ci ont un rôle moins ambitieux mais sont infiniment mieux intégrés à la population que les maîtres (1).

4) des conditions de vie très dures : en un sens la vie des maîtres paraît plus dure que celle de la population des ksour, pourtant effroyablement pauvre.

— leurs logements, quand ils en ont, sont à l'image de leurs classes, mal adaptés au climat local (construction en ciment), rapidement clochardisés, sommairement et sordidement meublés. Les seules habitations échappant à cette impression étaient celles où les maîtres, renonçant aux faux-semblants du confort occidental, avaient délibérément réorganisé un intérieur traditionnel, avec des objets leur appartenant. Dans bien des cas par ailleurs, les maîtres ne sont pas logés et c'est un autre problème : à In Hamou en plein erg, un logement traditionnel de 2 pièces, sans eau ni électricité, se loue 40 DA par mois. Sans doute serait-il possible de construire des maisons traditionnelles dans le ksar, dans le style local et pourvues de tous les recoins, niches et banquettes qui font la beauté et l'habitabilité des maisons du Gourara. Aucun meuble ne serait nécessaire. Sans doute aussi faudrait-il revoir l'aménagement des logements « en dur » actuels, dans le sens d'un aménagement plus réaliste de l'espace intérieur.

— leur ravitaillement est difficile ; ne disposant d'aucun moyen de locomotion, ils ne peuvent guère compter par ailleurs sur les bonnes volontés et les ressources locales. Leur santé s'en ressent souvent et les maux d'intestin sont fréquents ;

— toutes ces conditions font qu'il leur est difficile de vivre en famille sur place et que la plupart laissent leur femme et leurs enfants chez leurs parents (2), y compris ceux qui sont originaires de la daïra. Ainsi doivent-ils, comme ils le disent eux-mêmes « faire un travail d'homme et un travail de femme, marcher sur pile et sur secteur ». Il est exclu en effet qu'un homme célibataire puisse faire tenir son ménage par une femme du ksar. En définitive, le fait d'avoir un revenu très supérieur au niveau moyen de la population — et même un revenu mensuel égal au revenu annuel moyen dans bien des ksour — ne crée pas pour eux des conditions de vie plus enviables que celles des jardiniers-paysans de la région.

(1) Voir Etude sur la Santé.

(2) A Badriane, un maître originaire d'Aïn Sefra fait venir sa famille quelques semaines par an. A Tabelkoza, le directeur, pourtant originaire de Zaouiât Debbagh (dans la même commune), ne vit pas en famille. A Zaouiât Debbagh nous avons trouvé deux couples — les seuls — non originaires de la région qui n'arrivaient à vivre là qu'à la suite d'une série de hasards : entente exceptionnelle entre les deux ménages, et semble-t-il « trempe » exceptionnelle des deux épouses. Ailleurs nous avons trouvé un couple : la jeune femme enceinte, et alitée les valises non défaits : une mutation à prévoir dans l'année (début décembre).

— enfin, le sentiment de l'inutilité de leur tâche les accable : « Ici, ils ont la tête dure. Les enfants préfèrent aller au jardin. Les parents les envoient juste pour la cantine » (moniteur arabisant, 30 ans environ). L'indifférence des parents (12 maîtres sur 15 n'ont reçu la visite d'aucun parent depuis le début de cette année), l'absentéisme des enfants, l'instabilité de l'équipe enseignante locale, sont des sources de découragement. Le système de « la surveillance » abhorré pendant la colonisation par les maîtres algériens — qui consiste à charger un directeur d'école d'inspecter régulièrement plusieurs écoles de son secteur — est d'un faible secours pédagogique ; il est ressenti comme une « surveillance » et non comme une aide ; les directeurs ne disposent d'aucun véhicule à cet usage, ne pratiquent ces inspections qu'épisodiquement et très rapidement. Une inspection de ce type dure en général 1 heure, elle comporte l'examen du cahier de présences et du cahier-journal, celui du cahier de préparation, la signature du cahier-journal, c'est tout. C'est trop peu, pour des maîtres si peu qualifiés, et donc inutile, parce que ressenti comme une tracasserie de plus.

IV. — La population scolaire

Compte tenu des conditions de la mission, la population scolaire du primaire n'a pas fait l'objet d'une analyse approfondie. Trois problèmes sont cependant immédiatement apparus.

- a) le sex-ratio anormal de cette population, conséquence de la non-scolarisation des filles ;
- b) une déperdition en cours de cursus alarmante, repérable grossièrement par la comparaison des effectifs en début et fin de cursus ;
- c) un absentéisme écolier assez important.

a) *La scolarisation des filles*

Communes	% de filles sur le total	Rapport filles CM2/CP1 filles	Rapport filles CM1/CP1 filles
Timimoun	33,0	36,8	
Aougrout	34,4	30,0	67,5
Tinerkout	27,6	0	5,8
Taghouzi	12,2	0	0

Dans 3 communes sur 4 les filles ne représentent que le 1/3 environ de la population scolaire. Mais dans la 4^e commune, elles ne représentent que 12 % seulement des enfants scolarisés. Par ailleurs comme le montre la colonne 2 du tableau ci-dessus, une fille sur 3 environ arrive en fin de scolarité primaire dans les communes de Timimoun et d'Aougrout, mais aucune fille n'atteint la fin du cursus dans les communes de Tinerkoug et de Taghouzi (1).

b) *L'élimination en cours de cursus*

Communes	CM ₂ - CFE (flux sortant) CP ₁ (flux entrant)
Timimoun	127,7
Aougrout	95,0
Tinerkoug	24,7
Tabhouzi	22,3

(1) Bien entendu, ces affirmations demanderaient à être étayées par des effectifs plus importants, mais en l'occurrence la situation de l'année en cours, elle-même résultat des tendances des années précédentes, a paru assez représentative de l'attitude du groupe considéré vis-à-vis de la scolarité des filles.

Un net clivage apparaît dans la daïra sur ce point, les deux communes les plus favorisées du point de vue géographique, économique et scolaire (Cf Pt I) présentent une déperdition globale raisonnable, ainsi qu'on peut en juger du moins à l'aide d'un indicateur aussi grossier que celui dont on disposait (le taux supérieur à 100 pour Timimoun vient évidemment du fait qu'on scolarise à Timimoun-même des enfants des autres communes en fin de cursus). Par contre, les 2 autres communes présentent un profil alarmant : le rapport effectif fin de cursus - effectif début de cursus étant inférieur à 1 sur 4. La situation constatée cette année laisse donc supposer qu'un enfant sur 4 atteint la fin du cursus primaire dans ces deux communes. Encore ne s'agit-il pas là de réussite à l'examen de 6^e et au CEP, ni de passage dans le secondaire. Si l'on sait par ailleurs qu'en juin 72, il n'y a eu *aucune réussite* au CEP et à l'examen de 6^e pour les communes de Tinerkouk, on voit que la grosse majorité des diplômés de fin d'études vient donc de la commune de Timimoun et probablement de Timimoun-même. Ce fait doit biaiser sérieusement le recrutement géographique du collège d'enseignement moyen de Timimoun (1).

(1) Que l'on se propose d'étudier par ailleurs.

c) *L'absentéisme écolier et l'absence de ponctualité*

Ces deux traits sont les causes de découragement le plus souvent invoquées par les maîtres. Ils y voient, à juste titre, l'indice le plus direct du désintérêt des parents face à la scolarité de leurs enfants.

Communes		Classe	Taux absence octobre	Taux absence novembre
Timimoun	Ouled Saïd	CP2		34,3
	Badriane	CM1	7,0	3,0
Taghouzi	Charouïne	CE1	2,5	8,8
		CM1, CM2	13,2	22,6
		FE		
Tinerkouk	Zaouiat Debbagh	CP1	6,19	18,48
		CP2	13,6	14,4
		CE1	0,5	20,2
		CE2	24,1	11,1
	In Hamou	CE1	20,8	17,8
		CM1		11,5

En effet, alors que la médiocrité des performances des enfants peut être attribuée à des causes diverses (2), l'absentéisme au contraire, de même que l'absence de ponctualité (qui fait que les enfants arrivent souvent entre 8 heures et 10 heures) met en cause directement les parents aux yeux des maîtres.

(2) En tout cas, les maîtres ne savent pas assez de sociologie de l'éducation pour la rapporter à la mauvaise volonté des parents.

V. — Attitudes et attentes de la population envers l'école publique

A. — Avant d'aborder la description des attitudes et des attentes observées sur place il faut rappeler que la daïra de Timimoun présente objectivement des conditions favorables à l'implantation et à l'épanouissement d'un système scolaire, mais, bien entendu, à certaines conditions.

a) Une grande partie de la population de la daïra habite des ksour (la totalité des communes de Timimoun et Aougrouit, une partie des communes de Taghouzi et de Tinerkouk). Dans l'erg même où l'habitat est plus dispersé, les habitations

ne sont pas extrêmement distantes les unes des autres (50 m). Historiquement, on a pu constater qu'un habitat de ce type, alors même qu'il est qualifié de — ou perçu comme — rural, induit en fait un comportement *urbain* en face de l'école. Les exemples de la Kabylie ou du M'Zab sont là pour l'attester. La structure des ksour devrait, comme celle du village kabyle ou de la cité mozabite, favoriser la diffusion d'innovations culturelles — ici l'adoption d'un nouveau « modèle » d'école — à condition que l'innovation soit perçue comme bonne par le groupe.

b) L'histoire atteste l'existence d'un système scolaire « traditionnel » très important dans les siècles précédents. Aujourd'hui de nombreux vestiges de zaouïat, des écoles coraniques dans chaque ksar au moins (il y en a 14 à Timimoun même) témoignent de l'intérêt que cette région a toujours porté au savoir lettré. Tous les enfants mâles sans exception, et dans certains ksour, les filles-mêmes fréquentent l'école coranique, parallèlement à l'école publique. Dans les écoles coraniques, on ne constate ni absentésime ni manque à la ponctualité. S'il en est ainsi n'est-ce pas parce que l'école traditionnelle a « un sens » dans la vie du groupe, et aussi qu'elle y est complètement intégrée, par le style de local et la posture physique qu'elle requiert, et qui n'est pas en rupture avec la posture physique quotidienne par exemple ; par sa conception du temps : la classe, commence après telle prière, pas à 8 heures du matin, repère qui n'a aucun sens dans la vie du groupe. Par la finalité du savoir surtout, le savoir religieux ayant sa fin en lui-même.

Traditionnellement, mais aujourd'hui encore, la région du Gourara était un réservoir de lettrés et de maîtres coraniques pour les régions voisines, à un degré moindre sans doute, mais pourtant comparable à celui du Touat. L'école traditionnelle contribue aussi à la mobilité sociale en fournissant quelques emplois de lettrés et en formant des maîtres pour l'extérieur. Il suffirait donc que l'école publique acquière un sens pour ce groupe pour qu'elle soit adoptée. Actuellement il me semble qu'elle est *subie*, sauf à Timimoun-même, et dans quelques ksour de cette commune et de la commune d'Aougrouit.

B. — L'ECOLE « VA BIEN », L'ECOLE « VA MAL »

Les entretiens menés à Timimoun avec un certain nombre de responsables montrent que, localement (a) on estime la situation de l'école à Timimoun-même satisfaisante, et dans le reste de la daïra préoccupante, (b) en ce qui concerne le reste de la daïra, on distingue les ksour où « l'école va bien » et ceux où « l'école va mal ».

A titre d'exemple, l'école « irait mal » :

- dans la commune de Taghouzi en général ;
- à Ouled Saïd, Kali, Zaouïat Sidi El Hadj Belkacem pour la commune de Timimoun ;
- à Ouled Abbou pour la commune d'Aougrouit.

Elle « irait bien » :

- à Timimoun-village ;
- à El Kasba, El Kaf, Ighzer ;
- dans la partie arabophone de l'Aougrouit ;
- dans le Tinerkouk dans son ensemble.

Il ne manque pas localement de sociologues spontanés pour rapporter ces oppositions, tantôt aux clivages linguistiques (1), tantôt à la présence de zaouïat, tantôt au paludisme. Mais personne ne sait exactement ce qu'est une école qui « va bien » et une école qui « va mal ». Une école qui « va bien », est-ce une école où l'on scolarise les filles, où les maîtres restent plus d'un an, où les enfants (garçons et filles) sont assidus et ponctuels, où il y a beaucoup de succès au CEP ? Alors, en dehors de Timimoun-village (2) cette école n'existe pas dans la daïra.

L'évaluation précise du fonctionnement et du rendement de l'école dans chacun, ou dans un échantillon représentatif des ksour du Gourara, demanderait une enquête beaucoup plus longue. Du fait de la position marginale de cette daïra dans l'éventail des « situations scolaires » actuelles une telle enquête présenterait un intérêt sociologique certain, mais un intérêt immédiat moins sûr. On s'en est donc tenu ici à des généralités, cependant fondées sur des entretiens et non produites à priori.

C. — ATTITUDES DES PARENTS ENVERS L'ÉCOLE

Interrogés sur ce qu'ils pensent de l'école, des maîtres, et de la la scolarité en général, la plupart des chefs de famille ont répondu par des stéréotypes : « les gens sont contents, ils envoient leurs enfants à l'école ; nous si nous pouvions y aller, nous irions ; bien sûr, il arrive que les enfants manquent l'école, mais c'est sans que leurs parents le sachent. Nous, si nous ne trouvons pas de travail, c'est que nous n'avons pas été à l'école ». Sans doute ne faut-il pas attribuer uniquement au caractère artificiel de la situation d'enquête la production de ces stéréotypes ; des questions formulées par exemple sur l'organisation de la santé publique amenaient des réponses plus nettes, et dans bien des cas, plus revendicatives (3). L'école est réellement un problème embarrassant : l'Etat fait à chaque citoyen une obligation d'y envoyer ses enfants. En principe cela ne coûte rien et c'est pour leur bien. Comment formuler alors des réticences, expliquer qu'on n'en voit pas le sens et l'utilité ? Seul, le thème de la scolarisation des filles autorise un mutisme hostile, ou bien une réponse vague : « dans ce domaine chacun est libre de faire ce qu'il veut ». Ce qui littéralement, est inexact. Ce qui est sûr, c'est que personne n'est jamais venu leur demander ce qu'ils pensent de l'école.

Aussi vaut-il mieux s'en tenir aux faits : comme on l'a vu précédemment, l'absentéisme est important. Les parents ne viennent jamais d'eux-mêmes s'informer des progrès de leurs enfants. « Pourquoi irions-nous ? dit un responsable de ksar. Nous ne savons rien de l'école ». (Nous ne savons pas ce qui s'y passe - et nous ne savons pas à quoi ça sert, concrètement). En fait, parents et enfants *jugent*, l'école aussi avec des critères scolaires « le maître du CM1 n'est pas bon », « l'école, ça va pas bien, il n'y a qu'un maître en CM2 ». Ces propos, recueillis presque au hasard dans la rue, de la bouche des enfants, ne reflètent-ils pas le jugement et donc l'intérêt des parents ? Mais c'est un jugement et un intérêt qui s'expriment à l'intérieur du groupe et qui ne s'extériorisent pas, moins par prudence qu'à cause du sentiment que « ce n'est pas notre affaire ». Sauf exception, le semblant d'assiduité qu'on constate est lié à l'obligation scolaire et aux amendes d'une part, à la nourriture fournie par les cantines d'autre part. Ainsi à Guentour, où pourtant l'école « va bien », les enseignants ont constaté les années précédentes que la fréquentation atteint à peine 20 % au mois d'avril. C'est l'époque des moissons, mais c'est aussi la date à partir de laquelle il n'y a plus de cantine scolaire. Il n'est pas rare que des enfants viennent à l'école seulement pour prendre leur repas. On comprend le cuisinier qui ne le leur refuse pas, quand on sait ce que mange une famille ksourienne dans une journée.

(1) Certains ksour étant arabophones, d'autres berbérophones. Les ksour arabophones seraient les plus favorables à l'école. Mais ceux qui comportent une zaouïa importante et il s'en trouve d'arabophones, seraient hostiles à l'école.

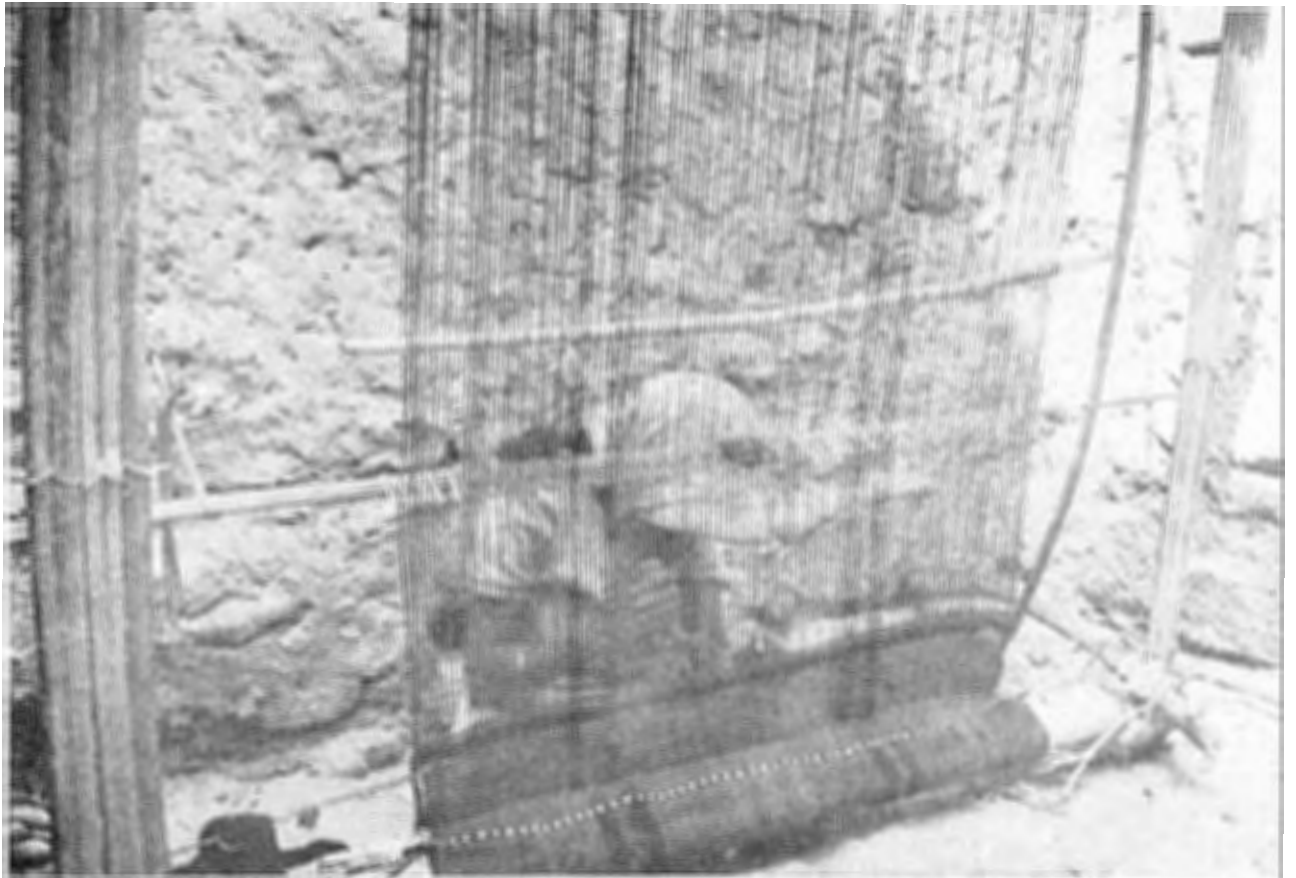
(2) Par opposition à Timimoun-ksar, Timimoun-village est peuplé de non paysans arabophones et pour la plupart non Gourari. Timimoun-ksar est un ensemble fait de plusieurs ksour traditionnels berbérophones.

(3) Cf. étude sur la santé, ci-dessous.

Les élèves assidus et travailleurs sont rarement des enfants de paysans ; presque toujours il s'agit d'enfants de commerçants ou même de très petits employés (à l'APC, à l'agence postale), qui ne sont pas originaires de la région. Inversement, les enfants de paysans sont souvent absents parce qu'utilisés temporairement une demi-journée de temps à autre au jardin. Les filles sont très inégalement scolarisées dès la fin du CE2.

Enfin, il est certain que la population du ksar ne fait rien pour faciliter la vie des maîtres et tout spécialement des maîtres *francisants*, qui sont le plus souvent non originaires de la région. Souvent issus de familles plus frustes, réussissant encore moins bien que leurs collègues arabisants, à adopter la posture et l'habitus du maître traditionnel, du taleb, et à se faire admettre comme tel : « les gens pensent de nous que nous ne sommes bons qu'à prendre un salaire tous les mois sans rien faire, que nous ne servons à rien » (moniteur bilingue, 30 ans, originaire de Batna). Ainsi il n'est pas admis par la population qu'un maître de l'école publique batte un enfant : « il ne faut pas châtier les enfants, les contrarier, car les parents réagissent très vite si on châtie les enfants » (moniteur francisant, 24 ans, originaire de Tlemcen). Nombre de maîtres ont assuré qu'ils n'osent pas renvoyer les enfants qui arrivent très en retard à l'école de peur de « vexer » les parents et de déclencher un absentéisme de représaille ; un climat tendu, une logique du « coup pour coup » règne entre l'école et le village. Quand on

Fig. 11. — Tissage d'une tenture à Timimoun.



connaît le pouvoir dont le maître coranique dispose dans sa classe, sur les esprits et sur les corps, et l'attitude des parents sur ce point, on mesure la distance qui sépare les deux institutions dans l'échelle de valeurs du groupe.

Ce n'est pas s'avancer beaucoup que de dire que l'absentéisme des garçons et celui des filles, qui revient dans ce cas à une non-scolarisation, n'ont pas le même sens et renvoient sans doute à des positions différentes dans la stratification sociale locale.

On sait que la société locale se hiérarchisait en chorfa, mrabtin et hour (généralement de race blanche et possédant la terre) et abid et haratin, c'est-à-dire esclaves et khammès métis louant leur force de travail. Aujourd'hui, cette stratification qui n'a pas complètement disparu se complique d'un autre clivage entre natifs de la région (indifféremment arabophones ou berbérophones) et non-indigènes d'implantation plus ou moins récente (une ou trois générations) ; ces nouveaux venus ont monopolisé le commerce local et transsaharien, commencent depuis 20 ans à racheter la terre et même l'eau — qui est le bien le plus précieux et le mieux préservé jusqu'à une date récente — c'est parmi eux de plus, que se recrutent presque exclusivement les cadres de l'administration locale. Seuls, les sujets les plus riches et les plus haut situés dans la hiérarchie gourarie traditionnelle peuvent entrer en compétition avec cette nouvelle « classe ».

Ainsi, l'absentéisme des garçons est le signe de la pauvreté et de l'inertie d'une paysannerie très démunie en face d'une institution qui lui semble ne guère la concerner (1). Il est le fait des haratin et des khammès plus généralement. Au contraire, la *résistance à la scolarisation des filles* est le fait des chorfa et des mrabtin (et c'est en ce sens qu'on peut dire que l'école « va mal » là où il y a des zaouïat), c'est-à-dire des éléments hauts de la structure sociale. C'est une attitude active et non passive. Le seul groupe qui semble actuellement tirer parti aisément de l'école est justement cette nouvelle classe commerçante et/ou administrative non native.

VI. — Conclusion

« C'est seulement en 1925, après avoir passé six mois à la campagne (...) que j'ai compris que c'était moi qui m'étais trompé et que les paysans avaient raison. Les manuels qu'on employait dans les écoles primaires rurales s'inspiraient entièrement des thèmes propres à la ville et ne répondaient pas aux besoins de la campagne. Les instituteurs des écoles primaires se conduisaient très mal à l'égard des paysans : non seulement ils ne les aidaient pas mais par leur attitude, ils les dressaient contre eux. C'est pourquoi ces paysans préféraient aux écoles d'Etat (qu'ils qualifient d'écoles à « enseignement étranger ») les écoles privées de type ancien (qu'ils appellent « écoles chinoises »). De même, aux instituteurs des écoles primaires d'Etat, ils préféraient les instituteurs privés » (2). Ce rapport n'est tout au plus qu'un bilan provisoire, un premier répertoire des problèmes, qui pourraient maintenant être analysés plus finement. On peut cependant conclure provisoirement sur les points évoqués.

1) L'infrastructure

Il serait souhaitable de généraliser, ou en tout cas de ne pas écarter a priori, les constructions de type et de matériau traditionnels, pour mieux intégrer l'école au groupe dans l'espace, ce qui est un préalable à son intégration sociale.

(1) Ce phénomène, très général dans les situations de « commencement scolaire », s'est vu en France à la fin du XIX^e siècle et s'y est même prolongé jusqu'à une date récente.

(2) Mao Tsé Toung : *Rapport sur l'enquête menée dans la province du Houaï-nan à propos du mouvement paysan* — Mars 1927.

2) *Les maîtres*

Dans le même esprit, le recrutement local des maîtres est à encourager et à susciter. Une articulation avec le système d'enseignement traditionnel est à trouver, afin de profiter de l'expérience séculaire d'une école adaptée à l'écologie et à la culture de cette région. Enfin le statut local des maîtres est à revaloriser : ceci peut se faire en leur confiant systématiquement des tâches valorisantes.

3) *La population scolaire et les attitudes de la population de la daïra envers l'école*

La fréquentation scolaire, le rendement de l'école (évalué en diminution du taux de réussite aux examens par exemple), l'attitude des parents envers la scolarisation de leurs enfants, tout cela peut être profondément modifié par un changement dans la politique d'implantation scolaire, et une très grande vigilance en ce qui concerne le recrutement et l'amélioration des conditions de vie et de travail des maîtres. Tant que l'école ne change pas elle-même, on ne voit pas comment ni pourquoi l'attitude des parents — ni celle des maîtres d'ailleurs — pourrait changer. Dans le différend latent qui oppose dans cette région l'école à ses utilisateurs, ce sont les utilisateurs qui ont nécessairement raison. C'est à l'école de s'adapter à eux, avec leur aide.

F.C.

LA MEDECINE

Dans la société urbaine existent des structures sanitaires devant permettre à l'homme malade d'être soigné et donc de reprendre son activité au sein de la société. Le problème se pose de façon différente en milieu rural, en habitat dispersé. Néanmoins l'état de maladie existe. Comment ce problème est-il ressenti ? Comment naît-on ? Meurt-on ? De quoi ? Comment est ressenti l'état de maladie ? Quelle est la part des pratiques traditionnelles face à la médecine étatique conventionnelle ?

Nous avons essayé de recenser un certain nombre d'éléments au cours de cette première mission.

Nous avons entrepris tout d'abord l'étude des facteurs de morbidité puis les réponses apportées par la médecine traditionnelle et celles apportées par la médecine conventionnelle.

I. — Les facteurs de morbidité dans la daïra

La pathologie habituelle de la région est considérée comme dominée par la malnutrition ou la sous-nutrition, le trachome, la tuberculose et le paludisme. Nous avons essayé de relever dans quatre centres de santé ruraux les motifs de consultation pour une période de douze mois pour Charouïne, six mois pour Hadj Guelmane, Oulad Saïd et Zaouïat Debbagh. Nous avons regroupé les différents motifs de consultation en quatre rubriques essentielles.

- affections oculaires ;
- affections des voies aériennes supérieures ;
- pathologie abdominale ;
- problèmes de petite chirurgie (plaies, etc...).

Nous avons ainsi enregistré sur un total de 16 557 consultants :

- 6 311 enfants ;
- 5 320 hommes adultes ;
- 4 926 femmes adultes.

Le rapport hommes-femmes est voisin de l'unité sur le total des adultes : nous relevons 48,1 % de femmes et 51,9 % d'hommes.

Sur ce total de 16 557 consultations nous avons retrouvé :

Pathologie	Nombre de consultants	%
Voies aériennes supérieures	5 520	33,34
Digestive	4 453	26,93
Oculaire	2 587	15,61
Chirurgicale (petite chirurgie)	1 530	9,24

Ces rubriques représentent donc 85,12 % de la pathologie déclarée de la région, motivant une consultation au centre de santé rural.

Ainsi, si les affections des voies aériennes supérieures sont dominantes, la pathologie digestive occupe une grande place. La pathologie oculaire est dominée par le trachome et les conjonctivites. Quelques cas de paludisme ont été rencontrés et cette affection est en voie d'éradication.

Nous ne ferons que signaler, ce qui a été étudié par ailleurs, l'état de malnutrition, plus que l'état de sous-nutrition. D'après les rations alimentaires que nous avons étudiées, nous retrouvons un apport calorique suffisant mais souvent quasi exclusivement par des glucides (dattes, parfois couscous et galette). La consommation de légumes verts est presque aussi peu fréquente que la consommation de viande. Ceci aura pour conséquence un déséquilibre alimentaire avec en particulier :

- carence martiale ;
- carence en acide folique.

Ceci expliquant la fréquence des anémies mixtes, la carence protéique et vitaminique fait partie d'un tableau fréquemment rencontré même dans d'autres régions moins déshéritées.

II. — La réponse traditionnelle

Il n'y a pas de structure médicale traditionnelle. Il existe des procédés thérapeutiques empiriques constituant une sorte de patrimoine thérapeutique qui est légué de père en fils ou de mère en fille, ou de père en fille. Ce patrimoine thérapeutique est utilisé soit dans le cadre familial soit dans un cadre plus général celui des thérapeutes ayant « pignon sur rue ».

A. — LA THERAPIE FAMILIALE

1) Les moyens thérapeutiques

Ils sont essentiellement constitués par des plantes commercialisées par les marchands. Ces plantes sont utilisées le plus souvent en infusions, décoctions, parfois pour des fumigations. Des échantillons ont été recueillis sur place, sans grande utilité, car nous n'avons pas retrouvé de spécificité dans les plantes utilisées dans la région. La culture n'en est pas faite localement, aussi le répertoire médicinal est-il le même que dans d'autres régions d'Algérie. Une seule plante, qui aurait des propriétés antidiabétiques nous a paru originale : elle est récoltée dans l'Erg, et appartient à la famille des Zygophylacées.

2) Les indications thérapeutiques

Le traitement est surtout un traitement symptomatique : on soigne la toux, les céphalées, les coliques, la diarrhée. On ne soigne pas la maladie. Il n'y a donc pas de démarche diagnostique précédant l'étape thérapeutique. Cette thérapeutique domestique peut être comparée à celle des mères ayant en ville leur « pharmacie » et qui pratiquent le même type de médecine, mais avec des drogues plus efficaces quand elles sont indiquées mais aussi plus agressives. La médecine domestique traditionnelle ne présente donc qu'un seul danger : celui d'une temporisation excessive. Nous avons recueilli un certain nombre de « recettes » qui ne semblent pas entièrement inefficaces surtout en ce qui concerne la pathologie digestive dont on sait l'importance dans la région. Une étude de l'efficacité réelle de ces plantes ne serait pas sans intérêt.

B. — UNE MEDECINE TRADITIONNELLE PLUS ELABOREE

Elle est beaucoup moins développée. Nous n'avons rencontré dans le Gourara qu'un personnage marquant, Doullah, guérisseur à Kali (30 km environ de Timimoun), personnage prédestiné, ayant été éduqué dans le but d'en faire un thérapeute, par son père, thérapeute haratin, et deux cheikh, thérapeutes mrabtines ; il a été déclaré guérisseur confirmé après une épreuve pratique qu'il a subie.

Sa « médecine » ne se limite pas à des prescriptions symptomatiques. Avant de passer à l'étape thérapeutique se pose pour lui un problème diagnostique et nous avons été surpris par ses regroupements de symptômes. Il ne se limite pas aux « traitements médicaux », il est aussi rebouteux. C'est à cela surtout qu'il doit sa célébrité. A la différence des autres thérapeutes il cultive lui-même un certain nombre de plantes, d'autres sont ramassées par ses soins. Enfin un dernier point remarquable : les malades dont l'état est incompatible avec un transport, ou nécessitant des soins prolongés, sont « hospitalisés » chez lui. Sa rémunération est variable. Ses patients les plus fortunés paient ; les autres ne paient pas. Certains même reçoivent un pécule leur permettant d'assurer leur transport.

Hormis ce personnage nous avons rencontré deux autres thérapeutes femmes

— la première à Timimoun où elle pratiquait plus spécialement la « médecine infantile ». La thérapeutique pratiquée était de type symptomatique ;

— la seconde à Fatis, dont le recrutement médical assez restreint rapprochait beaucoup ses méthodes des méthodes domestiques.

Nous n'avons pas rencontré de pratiques magico-religieuses. Elles nous ont néanmoins été signalées dans le Tinerkouk et à Badriane. Nous n'avons jamais, à aucun moment pu rencontrer ceux qui les pratiquaient, peut-être en raison d'un certain caractère tabou.

III. — La réponse étatique

A. — ESTIMATION QUANTITATIVE

Un hôpital à Timimoun, 50 lits, 1 centre de Protection maternelle et infantile, 12 centres de santé ruraux dont 11 fonctionnent.

B. — REPARTITION

• 1 hôpital, 1 centre de PMI et 3 centres de santé pour la commune de Timimoun (13 121 habitants) ;

• 3 centres de santé ruraux pour la commune de l'Aougrout (13 504 habitants) ;

- 3 centres de santé ruraux pour la commune du Taghouzi (7 841 habitants) ;
- 2 centres de santé ruraux pour la commune du Tinerkoug (8 533 habitants).

Les centres de santé ruraux sont dispersés, mais leur facilité d'accès est variable. Certains sont pratiquement inaccessibles en voiture, d'où des difficultés de liaison. Pour le Tinerkoug il existe deux centres de santé, et à Zaouiet Debbagh nous avons enregistré un chiffre de consultation très largement supérieur à celui des autres centres, un autre centre dans le Tinerkoug pourrait soulager celui de Zaouiet Debbagh, et éviter plusieurs heures de marche au malade.

C. — ETUDE QUALITATIVE

— A Timimoun la qualification du personnel peut être considérée comme bonne en raison de la présence de deux médecins.

- il n'y a pas de sage-femme ;
- une infirmière diplômée s'occupe de la PMI ;
- les autres agents de soins sont formés « sur le tas » ;
- les relations avec la population sont considérées comme bonnes en général ;
- l'hôpital dispose d'une salle prévue pour la petite chirurgie et d'une installation de radiographie ;

— En dehors de Timimoun, c'est-à-dire pour tous les centres de santé ruraux, les infirmiers sont formés « sur le tas » par des stages pratiques (de trois mois) à Timimoun. Un « recyclage » de ces agents de soins est nécessaire, d'autant plus que les médecins pris par les tâches de soins à Timimoun ne peuvent pas faire de tournées régulières.

D. — ESSAI D'ETUDE DE L'EFFICACITE DE CET APPAREIL

En fonction des données recueillies sur quatre centres de santé ruraux on peut estimer que chaque habitant vient en consultation une à deux fois par an. Ceci est un chiffre relativement élevé. Nous pouvons essayer de le comparer aux chiffres de consultations du centre de Protection maternelle et infantile. En effet à Timimoun, on trouve pour la population concernée un indice qui serait inférieur à une consultation par an. De plus l'effectif des consultations de la PMI est constitué à 2,5 % seulement par de nouveaux sujets.

Enfin aux séances éducatives le coefficient de fréquentation pour la population de Timimoun est inférieur à 0,4 consultations par habitant adulte et par an.

Il ressort donc de ces comparaisons, même grossières, que la conception de la structure médicale doit être revue dans le sens d'une intégration plus importante de la structure sanitaire aux habitudes de la population, si l'on veut qu'une structure soit efficace, c'est-à-dire que sa fréquentation justifie son existence.

EN CONCLUSION

Nous pouvons conclure sur ce qui reste à faire :

- une étude de la morbidité observée par les médecins à l'hôpital et comparer la pathologie hospitalière avec la pathologie des centres ruraux ;
- étudier le recrutement des malades hospitalisés, afin de déterminer la zone « couverte » par l'hôpital.

Ce qui ressort en première approximation de l'étude :

— il est nécessaire d'améliorer la qualité du personnel soignant par des recyclages hospitaliers ;

— un manuel peut être établi à l'intention des soignants avec le minimum de soins rationnels qu'ils peuvent donner ;

— enfin il faut envisager, étant données les conditions socio-économiques, surtout sociales, d'intégrer les coutumes médicales traditionnelles à la médecine moderne, pour ne pas faire de la médecine moderne une médecine dépersonnalisée.

T.H.