

**Université Abderrahmane Mira - Béjaïa**

**Faculté des Lettres et des Sciences Humaines**

**Département de Langue et de Culture Amazighes**

# **MÉMOIRE DE MAGISTER**

***Option : Littérature***

**Intitulé**

**Eléments de mythologie Kabyle :**

**Collecte et essai de validation d'un corpus de mythes**

**Présenté par :  
Karim OULEBSIR**

**Les membres du jury :**

**Abdenour AREZKI (Université de Béjaïa), Président**

**Claude FINTZ (Université de Grenoble 3), co-encadreur**

**Kamel BOUAMARA (Université de Béjaïa), co-encadreur**

**Mohand Akli HADDADOU (Université de Tizi-Ouzou), examinateur**

**Dahbia ABROUS (Université de Béjaïa), membre invité.**

**Année universitaire : 2007 / 2008**

## **REMERCIEMENTS**

**Ce modeste travail est le fruit d'un effort de plusieurs personnes que nous tenons à remercier vivement.**

**Nous remercions M. Claude FINTZ qui bien voulu diriger ce travail avec ses précieuses orientations méthodologiques.**

**Nous tenons aussi à remercier M. Kamel BOUAMARA, notre codirecteur, pour ses conseils et ses orientations.**

**Nous remercions enfin vivement nos informatrices et nos informateurs qui ont bien voulu nous livrer des récits mythiques, sans lesquels ce travail n'aurait pu voir le jour.**

**À la mémoire de Mouloud MAMMERY et de Pierre BOURDIEU.**

# Sommaire

Sommaire .....	04
Introduction générale .....	08

## **Première partie : Théorie et état des lieux**

### **Premier chapitre : Les mythes kabyles : état des lieux**

I. 1. 1. Présentation du thème .....	12
I. 1. 2. Les objectifs du travail.....	15
I. 1. 3. Les motivations du travail .....	15
I. 1. 4. La question principale et les hypothèses .....	17
I. 1. 5. Les mythes kabyles : état des lieux .....	18
I. 1. 5. 1. Présentation du corpus de mythes de Frobenius.....	18
I. 1. 5. 2. Présentation du corpus de mythes recueillis dans la région de Toudja..	19
I. 1. 5. 3 Présentation de l'étude de <b>A. ROTH</b> et <b>C. BRETEAU</b> .....	20

### **Deuxième chapitre : Méthodologie**

I. 2. 1. L'approche du terrain.....	25
I. 2. 1. 1. Le choix du terrain et les limites de l'enquête.....	25
I. 2. 1. 2. Les régions ciblées par l'enquête.....	26
I. 2. 1. 3. La technique de collecte .....	26
I. 2. 2. Présentation des informateurs .....	27
I. 2. 3. Présentation du corpus collecté .....	28
I. 2. 4. Les concepts opératoires .....	31
I. 2. 4. 1. La littérature orale : éléments de définition.....	32
I. 2. 4. 2. Le récit .....	33
I. 2. 4. 3. Le mythe .....	34
I. 2. 4. 4. Le conte.....	36
I. 2. 4. 5. La légende.....	38
I. 2. 4. 6. Le thème et le motif .....	39

## **Deuxième partie: Analyse du corpus**

### **Premier chapitre : analyse externe**

Introduction .....	43
II. 1. 1. Les agents de l'énonciation .....	44
II. 1. 1. 1. Les mythes : affaire de femmes ? .....	44
II. 1. 2. Les conditions de récitation des récits mythiques .....	45
II. 1. 3. Mythe et rite .....	48
II. 1. 4. Les noms des récits mythiques aujourd'hui : <i>tamεayt</i> <i>taḥkayt et taqsit</i> .....	52
Conclusion.....	56

### **Deuxième chapitre : Le cadre spatiotemporel**

Introduction .....	59
II. 2. 1. Tableau des indices temporels.....	60
II. 2. 2. Les marqueurs temporels initiaux .....	61
II. 2. 3. Les procédures de pérennisation et de validation .....	63
II. 2. 4. L'examen de l'espace .....	67
Conclusion .....	70

### **Troisième chapitre : L'examen du contenu**

Introduction .....	72
II. 3. 1. L'étude des actants .....	72
II. 3. 1. 1 La Première Mère du Monde : une figure désastreuse.....	74
II. 3. 1. 2. L'islamisation du personnage de la Première Mère du Monde .....	76
II. 3. 2. L'islamisation des récits mythiques .....	77
II. 3. 3. Du conte vers le mythe ? .....	79
II. 3. 4. La position de l'informateur par rapport aux faits relatés .....	81
II. 3. 4. 1. Un informateur neutre .....	82
II. 3. 4. 2. Un informateur impliqué .....	82
II. 3. 4. 3. Un informateur distancié .....	83
II. 3. 5. Le style .....	84
II. 3. 5. 1. La langue .....	84

II. 3. 5. 2 .Les constructions syntaxiques .....	86
II. 3. 5. 3. Narration et métadiscours.....	88
Conclusion .....	92

### **Quatrième chapitre : Esquisse d'une étude comparée**

Introduction .....	94
II. 4. 1. Du chaos à la création ou la création subversive .....	95
II. 4. 2. Les versions kabyles du Cyclope .....	96
II. 4. 2. 1. Le personnage du Cyclope .....	98
II. 4. 2. 2. Les dyades de communication .....	99
II. 4. 2. 3. A propos de l'hypothèse du culte du bélier.....	101
Conclusion.....	103
Conclusion générale et perspectives .....	104
Bibliographie.....	109
Annexes .....	114

## Introduction générale

Les travaux sur la littérature orale berbère sont très anciens, riches et diversifiés. En effet, on a collecté un nombre impressionnant de contes, de légendes, de proverbes et de poésies, et à propos de la richesse et de l'abondance des contes kabyles, Ibn Khaldoun (cité par Lacoste-Dujardin, 1991 : 33) notait déjà au moyen âge que « les Berbères racontent un si grand nombre d'histoires que si on se donnait la peine de les mettre par écrit, on en remplirait des volumes ». Mais nous ne pouvons qu'être étonné de l'inexistence d'allusions au genre mythique, alors que les contes abondent.

Les Berbères n'ont-ils pas produit des mythes ? N'ont-ils pas une représentation du Monde comme tout les autres peuples ? A cette question, Henry Basset, un spécialiste de la littérature berbère répondit en 1920 que chez les Berbères, il n'y a « nul mythe, rien que le rite. »

Par cette phrase et par son autorité scientifique de l'époque, Basset a pu verrouiller le champ et personne n'a cherché depuis à le contredire. Au printemps 1914, un chercheur africaniste allemand du nom de Léo Frobenius passait en Kabylie où il a collecté un corpus de 'contes kabyles' dont une partie est intitulée *récits de la création et de la représentation du monde*. Mais ce recueil était resté inconnu car les berbérissants de l'époque, qu'ils soient français ou maghrébins, n'avaient pas la connaissance de la langue allemande dans laquelle ces récits sont écrits. Cela a duré jusqu'aux années 1990 quand Mokrane Fetta traduit les contes de Frobenius de l'allemand en français et le débat commence entre les spécialistes de la littérature orale berbère sur leur validité. Pourquoi tout ce retard pour enfin émettre une hypothèse sur la probable existence de mythes chez les Berbères ?

Nous pouvons répondre à cette question de la manière suivante :

1 - La phrase de Basset a dispensé les chercheurs des interrogations qui auraient pu déboucher sur la découverte de mythes ou du moins de résidus mythiques.

2 - Les Berbères ont refoulé ces mythes car combattus par l'Islam, d'ailleurs les informateurs de Frobenius l'avaient supplié de ne pas les communiquer aux Arabes.

3 - Les récits à caractère mythique ont évolué en se transformant, en forme et en contenu, pour se trouver enfin assimilés aux autres genres connexes.

Nous allons, tout au long de cette étude, essayer de dégager, à travers l'analyse des récits composant notre corpus, tout ce qui peut tester l'hypothèse du mythe. Cela se fera d'abord par une analyse externe, puis l'étude des cadres spatio-temporels, une analyse internes du corpus, avant de tenter une étude comparée, notamment avec quelques récits de la mythologie grecque.

# Première partie : Théorie et état des lieux

## Chapitre 01 : Les mythes kabyles : Etat des lieux

### I. 1. 1. Présentation du thème

Depuis que l'Homme est Homme, il n'a cessé de construire des systèmes de représentations du Monde pour tenter d'expliquer les phénomènes naturels et la création de l'Univers. Nous savons aujourd'hui que tous les peuples de la planète ont des littératures orales, au sens de « récits de fictions semi fixés, anonymes, transmis oralement, variables dans leur forme mais pas dans leurs fonds »<sup>1</sup>, parfois transcrits mais souvent restés à l'état oral, donc toujours menacés de disparition.

Parmi ces créations collectives, nous trouvons les contes, les légendes, les proverbes, et les mythes...etc.

Qu'en est-il des Berbères ?

Les premiers qui ont collecté et admiré la littérature des Berbères sont des militaires et des missionnaires français. Le premier recueil de contes kabyles a été publié en 1857 par H. Aucapitaine intitulé « contes militaires de Grande Kabylie. » Les observateurs de la société kabyle en particulier, ont souligné l'extrême richesse de la littérature orale kabyle qui « recèle un véritable trésor en contes d'une remarquable qualité, dignes de figurer au premier rang du patrimoine international. »<sup>2</sup>

Cette richesse est surtout soulignée par les premiers observateurs de la société kabyle qui, il est vrai, ne sont pas tous des scientifiques, mais des militaires et des missionnaires qui ont recueilli un nombre impressionnant de contes, de légendes, d'histoires d'animaux, etc.... et cela durant plus d'un siècle, mais paradoxalement<sup>3</sup> aucun mythe, ou même des survivances mythiques n'ont été recueillies.

---

<sup>1</sup> Définition trouvée sur Internet, dans le site du *Centre Méditerranéen de Littérature Orale*, Euro conte.

<sup>2</sup> Lacoste-Dujardin (C.), *Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie*, p. 104.

<sup>3</sup> Paradoxalement car les contes ne sont que des mythes dégénérés, du moins selon certains analystes, car d'autres voient au contraire qu'un conte peut s'enrichir progressivement jusqu'à ce qu'il s'élève au niveau littéraire du mythe. Voir Marie-Louise Franz, *L'interprétation des contes de fées*, p 38-39.

H. Basset, dans sa thèse sur la littérature des Berbères, publiée en 1920 écrit : « chez les Berbères, nul mythe, rien que le rite. »<sup>1</sup>

Cette phrase n'est pas fortuite lorsqu'on sait qu'Henri Basset était un spécialiste de la littérature des Berbères et un universitaire émérite. Il affirmait, pour argumenter, qu'on peut trouver dans la littérature berbère des éléments qui rappellent le mythe ; « ...un mot quelquefois, une expression, évoquant un mythe qui n'a pu arriver à se développer ou qui, à peine né, a disparu... » Car selon lui, « les Berbères n'ont jamais possédé l'indispensable architecte qui eut pu assembler 'ces éléments' : l'imaginaire qui crée. »<sup>2</sup>

Depuis cette formule incisive, une certaine unanimité s'est faite sur l'inaptitude des Berbères à construire des mythes. Pourtant, l'illustre africaniste allemand Léo Frobenius a publié à la même époque (entre 1921 et 1922) un corpus de contes kabyles recueilli en Kabylie en 1914, intitulé *Récits populaires des kabyles* et dans le premier volume, on trouve une série de textes intitulée *Les Mythes de la création et la représentation du monde*. Mais, comme nous l'avons souligné plus haut, aucun berbérisant n'y porta attention car les textes sont écrits en langue allemande et les berbérissants germanisants sont rares, à l'exception de C. Lacoste-Dujardin qui inséra dans sa thèse sur le conte kabyle quelques contes de Frobenius, mais seulement à titre comparatif, car les récits ne sont pas validés et le doute planait sur leur authenticité ! Mais déjà en 1970, C. Lacoste-Dujardin confère le statut de mythes à certains récits de Frobenius.

Après la traduction des *Contes kabyles* de Frobenius de l'allemand au français par M. Mokrane Fetta entre 1995 et 1998, le débat sur les mythes a connu un regain d'intérêt et les positions évoluer, puisque en 1998, P. Galand-Pernet, dans son ouvrage *Littératures des Berbères : des voix et des lettres*, note : « Il n, y a pas ou peu de mythes berbères comme ceux que l'on connaît dans le domaine indo européen au moins en apparence.... » Et elle ajoute un peu plus loin qu' « il est certain que les thèmes se sont échangés, et que l'habillage islamique brouille les pistes ; mais même

---

<sup>1</sup> Basset (H.), *Essai sur la littérature des Berbères*, p. 304.

<sup>2</sup> Idem.

si l'on n'a pas la somme de documents qu'ont explorés les comparatistes de l'indo européen, ni les repères chronologiques, une meilleure analyse des textes révélerait sans doute des traces de mythes plus importantes qu'on ne le croit, et rendrait possible des reconstructions pour les périodes antéislamiques, y compris pré historique. »<sup>1</sup>

Plus récemment encore, et dans le cadre des recherches qui se font sur la littérature berbère en général, et kabyle en particulier, nous observons la rareté des travaux sur les mythes, et les quelques travaux publiés ne s'appuient pas sur des textes kabyles, mais sur des traductions. On soutient des mémoires sur la néo littérature kabyle (le roman et la nouvelle), des genres récemment apparus dans le paysage littéraire kabyle, on travaille sur la poésie, le proverbe et la devinette... Mais sur le mythe, il n'y a, à notre connaissance, que peu d'études universitaires, comme par exemple les travaux récents de T. Yacine<sup>2</sup> et quelques mémoires de licence. Sans oublier les articles de C. Lacoste-Dujardin, comme *Maghreb, éléments de 'mythologie kabyle,'* publié en 1981 dans le *dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles*, et l'article du même auteur intitulé : *Variation et contexte de production dans deux récits d'eschatologie kabyle*, publié dans 'A la croisée des études Libyco- berbères en 1993.

Aujourd'hui, et pour réexaminer le sujet des mythes kabyles et réinterroger le terrain sur un sujet aussi complexe, nous n'avons que le numéro 26 de *littérature orale arabo-berbère* ; dossier spécial « *Léo Frobenius et les 'Contes kabyles*, un ouvrage dans lequel est publié l' « *Essai de validation des mythes de Frobenius* » de A. Roth et C. Breteau. Cet ouvrage ainsi que le premier volume de *contes kabyles* de Frobenius, constituent nos deux références fondamentales que nous allons présenter brièvement dans la présente étude.

### **I. 1. 2. Les objectifs du travail**

Ce travail part d'un constat selon lequel les genres poétiques de la littérature orale kabyles sont les plus étudiés et même classés en sous catégories. On a reconnu

---

<sup>1</sup> Galand-Pernet, (P.) *Littératures des berbères, des Voix et des Lettres*, p. 112.

<sup>2</sup> Yacine (T.), Les voleurs de feu. Voir le chapitre : *La fonction sociale des mythes dans la société kabyle*.

L'*asefru* et ses caractéristiques, tant thématiques que formelles, l'*izli* en tant que court poème d'amour, on a étudié l'*aquli* et la *taqsit*<sup>1</sup>. Mais les genres dits narratifs sont sous étudiés, hormis le conte qui a bénéficié de plusieurs études notamment celles de C. Lacoste-Dujardin, et de P. Savignac. Mais l'un des genres narratifs les plus proches du conte, le mythe en l'occurrence, n'a pas bénéficié d'études universitaires approfondies qui s'appuieront sur un corpus de mythes kabyles et transcrits en kabyle.<sup>2</sup>

Donc, l'objectif principal de ce travail est la collecte, la transcription, la traduction en français d'un corpus de récits mythiques kabyles et sa validation à travers une analyse interne du contenu et une analyse externe. Cela se fera également par la comparaison de quelques-uns de nos récits avec :

- des récits collectés par Frobenius ;
- des récits collectés dans la région de Toudja, par Mlle Achouri Z. et Bourihane S. dans le cadre d'un mémoire de licence ;
- des récits de la mythologie grecque qui partagent un thème ou un motif avec les récits de notre corpus.

A long terme, nous allons essayer de classer les genres narratifs de la littérature orale traditionnelle, le conte, la légende et le mythe, et d'en dégager les caractéristiques de chacun.

### **I. 1. 3. Les motivations du travail**

La première raison qui a présidé au choix de ce thème est la rareté des travaux sur le sujet des mythes kabyles. De ce fait, nous avons jugé utile et nécessaire de réinterroger le terrain à ce sujet. Parlant de la nécessité d'étudier les mythes kabyles, T. Yacine écrit : « Il nous est donc paru nécessaire de les étudier pour comprendre le fonctionnement de la société kabyle dans son ensemble et de comprendre les codes utilisés par les agents de production au niveau de la création poétique... ]<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Sur les sous genres poétiques kabyles, voir la thèse de K. Bouamara, (2005), notamment le chapitre quatre.

<sup>2</sup> L'un des obstacles à la validation des mythes recueillis par Frobenius est l'absence de la version kabyle. Voir LOAB 26. P77.

<sup>3</sup> Yacine (T.), *Les voleurs de feu*, p.130.

A cet effet, nous ne pouvons vraiment comprendre les productions poétiques et littéraires actuelles, ce qu'on appelle la néo littérature kabyle (le roman et la nouvelle<sup>1</sup>), sans connaître le système mythique où les auteurs puisent leurs idées, mais aussi les structures traditionnelles de la littérature kabyle, en particulier et berbère, en général. A ce propos, P. Galand-Pernet, souligne qu' « il [est] utile de centrer l'intérêt sur les littératures traditionnelles, de dégager quelques grandes lignes, pour qu'on puisse ultérieurement évaluer, dans les formes léguées par la tradition, où se font les changements. » et elle ajoute : « ...on ne peut mesurer les changements qu'en fonction du soubassement traditionnel et cette procédure permet aujourd'hui d'esquisser- dans l'avenir de rendre compte- des structures qui pourront subsister dans l'évolution de littératures qui restent vivantes au milieu du monde moderne. »<sup>2</sup>

Cela pour la littérature orale, en général. Concernant les mythes, ils constituent toujours, même refoulés, la matrice des productions littéraires et artistiques, car rien ne naît *ex nihilo*, comme l'écrit clairement D. Abrous dans l'Encyclopédie Berbère à la fin de sa note sur la cosmogonie kabyle : « Ces mythes, bien que refoulés, affleurent en empruntant plusieurs voies. Ils constituent aujourd'hui un champ de recherche à peine exploré qui pourrait ouvrir sur de riches perspectives »<sup>3</sup>.

Une autre motivation, cette fois d'ordre personnel, est le fait que dans notre mémoire de licence nous avons travaillé sur le système de représentation dans la société kabyle et le sens de l'honneur. Nous estimons que le sujet des mythes est également de l'ordre des représentations, donc proche de notre thème de licence. Et puisque nous avons travaillé dans l'option « anthropologie », le sujet des mythes se situe à mi-chemin entre ces deux disciplines, la littérature et l'anthropologie ; ce qui permet de faire un travail de littérature sans perdre de vue les aspects anthropologiques de notre objet d'étude.

---

<sup>1</sup> Nous avons remarqué par exemple que Amar Mezdad dans son dernier recueil de nouvelles intitulé *Tuyalin*, la nouvelle intitulée *tagerfa* est construite sur la trame d'un récit mythique de Frobenius intitulé « Le message de Dieu et les offrandes aux peuples ».

<sup>2</sup> Galand- Pernet (P.), *Littératures berbères. Des voix et des Lettres*, p. 04.

<sup>3</sup> *Encyclopédie berbère* XIV, p. 4092.

Mais ce qui nous a poussé le plus à étudier les mythes dans la société kabyle, est le fait que les normes sociales que nous avons étudiées dans notre mémoire de licence « prennent racine, comme le remarque P. Bourdieu, dans les catégories de la perception mythique du monde » et « les normes explicites du comportement rencontrent et recouvrent les principes enfouis du système mythico-rituel. »<sup>1</sup> Donc, c'est par souci d'approfondir nos connaissances antérieures que nous avons choisi d'interroger, dans le présent travail, cette 'matrice de sens' qu'est le mythe.

#### **I. 1. 4. La question principale et les hypothèses**

Existe-t-il aujourd'hui dans la littérature orale kabyle des récits à caractère mythiques ou du moins, des éléments mythiques ? Si oui, comment ont-ils pu être conservés, et sous quelles formes ont-ils été transmis dans une société islamisée depuis des siècles ? A quel point peut-on qualifier nos récits de mythes et comment les distinguer des autres genres narratifs ?

A ces questions emboîtées, nous pouvons formuler, en guise de réponses provisoires, les hypothèses suivantes :

Le système mythique kabyle, même fragmenté et émietté, subsiste grâce, en partie, à la persistance de la langue kabyle qui le véhicule. Des éléments mythiques très anciens s'accrochent, pour se pérenniser, à des récits comme le conte ou la légende. Les mythes sont toujours là, mais sous une autre forme (modification par suppression, par ajout, ou par substitution) et avec un statut soit désacralisé, soit islamisé. C'est cette déformation qui leur permet de survivre, car nous savons que ce qui se fige meurt, et une analyse fine permettra de rendre compte du caractère mythique de nos récits.

#### **I. 1. 5. Les mythes kabyles : état des lieux**

##### **Introduction**

Les études sur les mythes kabyles ne sont pas nombreuses, pour ne pas dire

---

<sup>1</sup> Bourdieu (P.), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, p. 57.

inexistantes. La seule étude que nous avons aujourd’hui pour réinterroger ce sujet est l’article de C. Breteau et A. Roth, un article récent dans lequel les deux auteurs ont essayé, à travers une analyse interne, de valider les mythes recueillis par de Frobenius. Maintenant, nous allons d’abord présenter le corpus de mythes publié dans le premier tome des *Contes kabyles*, ensuite l’étude de C. Breteau et A. Roth.

### **I. 1. 5. 1. Présentation du corpus de mythes collecté par Frobenius**

Le seul corpus de mythes kabyles dont nous disposons aujourd’hui est celui collecté par l’ethnologue africaniste allemand Léo Frobenius au printemps 1914, essentiellement dans la région de Draa El Mizan, plus précisément aux At Bou Mehdi, et quelques autres récits chez les At Yanni. Cet ensemble mythique, unique en son genre, est collecté en langue vernaculaire, c’est-à-dire en kabyle, mais publié entre 1921 et 1922 uniquement en allemand, sans la version kabyle, avant de subir une énième traduction de l’allemand en français en 1998.

Lors de son séjour en Kabylie, Frobenius a collecté des mythes mais aussi un grand nombre de contes, le tout publié en langue allemande dans trois volumes intitulés *Récits populaires des Kabyles*. Dans le premier volume, nous trouvons une série de textes intitulée *les mythes de la création et la représentation du monde*. Les ‘contes’ de Frobenius (mythes et contes confondus) sont restés peu connus, comme nous l’avons signalé plus haut, des milieux berbérissants<sup>1</sup> jusqu’à leur traduction par Mokrane Fetta, et leur publication entre 1995 et 1998, en trois volumes intitulés *contes kabyles*. Ce qui nous intéresse ici est le premier volume sous titré *Sagesse*, dans lequel figure les mythes dont nous voudrions parler.

Le livre compte 55 récits, dont 25 intitulés *les mythes de la création de l’univers et la conception du monde*, qui figurent dans la deuxième partie de

---

<sup>1</sup> Signalons cependant que C. Lacoste-Dujardin a consulté ces textes, et en a parlé dans sa thèse sur le conte kabyle en 1970.

l'ouvrage. Les autres récits sont des contes. Les textes analysés sont au nombre de douze récits mythiques, car selon A. Roth et C. Breteau, seulement quelques récits sont des mythes cosmogoniques. Tandis que les autres sont des mythes étiologiques qui parlent de l'origine des animaux, des choses, et quelques autres qui sont des contes.

### **I. 1. 5. 2. Présentation du corpus de mythes recueilli dans la région de Toudja :**

Ce corpus de mythes a été collecté à Toudja à une dizaine de kilomètres du chef lieu de la wilaya de Bejaia, dans le cadre d'un mémoire de licence soutenu en 2001. Le recueil est composé de 65 récits collectés entre août 2000 et mars 2001.

La grande majorité des mythes étaient relatés par des femmes d'origine maraboutique. Nous avons remarqué des ressemblances entre les récits que nous-mêmes avons collectés et quelques récits de ce corpus, nous pensons qu'ils sont des variantes qui peuvent nous aider à comprendre la variation des mythes kabyles d'une région à une autre. Pour cette raison, nous avons jugé utile de confronter les différentes variantes d'un même mythe.

### **I. 1. 5. 3. Présentation de l'article de A. Roth et C. Breteau**

L'article que nous allons présenter ici est publié dans "*Littérature orale arabo-berbère*" numéro 26, publié aux éditions du C.N.R.S en 1998 et intitulé "*l'ensemble mythique recueilli par Léo Frobenius, un essai de validation*".

Dans cet article les deux auteurs, A. Roth et C. Breteau ont tenté d'analyser les 26 textes mythiques du 1<sup>er</sup> volume des *contes kabyles* de Frobenius.

Et puisque, comme nous l'avons déjà noté, les récits recueillis par Frobenius étaient restés inconnus, et les rares scientifiques qui les ont consultés n'ont reconnu leur valeur scientifique que tardivement. Et à ce jour le séjour de Frobenius en Kabylie reste entouré de mystères et de doutes, car l'auteur n'a pas donné d'informations ni sur les conditions de collecte, ni sur ses informateurs.

Le premier à avoir signalé l'importance des récits de Frobenius est C. Lacoste-Dujardin dans sa thèse " *Le conte Kabyle, étude ethnologique*", et a validé certains contes comme authentiques en les comparant avec les contes de Moulièras, et en conférant le statut de mythe à certains d'entre eux.

Après que M. Fetta traduit en français les textes de Frobenius et le débat sur leur validité a été relancé.

Concernant l'importance de cette découverte, les deux auteurs ont écrit : « *Cette découverte, si elle peut être validée, confère un singulier relief à la culture kabyle [...] elle donne un cadre à différents rites signalés par les spécialistes [...] Elle relance l'ancienne et hypothétique question des relations entre système berbère et les systèmes religieux antérieurs aux monothéismes et repose enfin le problème de la résistance culturelle des Berbères.* »<sup>1</sup>

Dans leur démarche de validation les deux auteurs ont soulevé les questions suivantes :

1 - l'authenticité de cet ensemble,

2 - la question de leur conservation et transmission dans un espace dominé par l'Islam.

3 - comment Frobenius avait-il eu accès à ces mythes ?

Pour apporter des éléments de réponse à ces questions, notamment à la première, les deux auteurs ont procédé à l'analyse interne du contenu et de la structuration narrative de ces récits mythiques.

## **I- Par l'examen du contenu**

Les auteurs ont classé l'ensemble mythique en deux séries.

- **La première** englobe les quatre premiers récits du premier volume : *les premiers parents du monde, la première culture de céréale, le buffle originel et les premiers bœufs domestiques*. Cet ensemble est caractérisé par l'émergence des deux humains,

---

<sup>1</sup> LOAB 26, pp. 80-81.

des deux bovins originels et des choses qui peuplent la Terre, et la découverte de la sexualité, sans faire allusion au Créateur. Ce premier récit correspond, selon les auteurs, à "l'Age d'or du Monde".

- **La deuxième** comprend les textes 5 à 12, leur caractéristique est la présence de l'actant principal en la figure de la Première Mère du Monde, actant bénéfique et maléfique, mais qui devient progressivement méchante.

## **II- Par l'examen des indicateurs temporels initiaux :**

Les récits du deuxième ensemble renvoient toujours au temps originel, mais dans sa phase de rupture avec l'Age d'or.

Enfin, d'autres textes qui ne sont pas classés, renvoient à un temps historico-légitime, plus réel et proche des événements historiques récents et notamment le combat avec les Espagnols. Ce temps caractérise des récits qui ne sont pas des mythes.

- Dans tous les récits classés dans les deux ensembles, on trouve des indicateurs temporels de pérennisation, relatifs à la réalité sociale et humaine que le mythe a instauré : *à l'avenir – aujourd'hui encore – depuis c'est., comme on fait encore aujourd'hui...etc.*

### **- L'analyse des structures narratives :**

L'étude des territoires permet 4 divisions : le territoire originel – le territoire de la fourmi – ensuite le territoire de transition (fleuve) – le quatrième est le territoire but " les maisons des humains".

L'étude des locomotions permet d'établir 3 réseaux de relations :

1 - Les humains et la fourmi,

2 - les bovins et la fourmi,

3 - les humains et les bovins.

- L'analyse des territoires permet aussi de remarquer une séparation entre les sexes qui s'est opérée au début du récit.

- On distingue des orientations positives : les garçons partent vers l'est, qui est associé à la clarté du soleil et à la vie.

- Une orientation négative : les filles se dirigent vers l'ouest, symbole du noir, du coucher et de la mort.

Ce point est intéressant car, à notre humble avis, il constitue l'origine de la division sexuelle de l'espace dans la société kabyle et le statut de la femme, vue comme étant dotée d'un potentiel maléfique que l'homme doit toujours surveiller.

- L'analyse généalogique du récit mythique permet les observations suivantes :

1 - l'absence de référence au Créateur Premier,

2 - la Terre produit les plantes,

3 - tout ce qui existe a été créé, mais rien n'est dit sur les circonstances de la création.

4 - la Première Mère du Monde crée les animaux en modelant la pâte de semoule.

5 - la fourmi est solitaire et sans activité sexuelle, elle est la dispensatrice du savoir, les humains s'en remettent toujours à elle pour avoir des conseils. Elle est l'entité civilisatrice.

Au terme de ces analyses, les deux auteurs ont conclu qu'il s'agit d'un mythe global présentant une formation de l'univers qui commence dans une Terre première créée elle-même par 'quelque chose' qui demeure non identifié. La Première Mère du Monde apparaît comme pour représenter une divinité puissante à caractère cosmique, maîtresse de l'agriculture et de l'élevage.

Enfin ils émettent l'hypothèse selon laquelle il pourrait s'agir d'un mythe syncrétique, polythéiste, afro-méditerranéen, de caractère agraire, susceptible d'avoir été réaffecté à des fins idéologiques qui restent difficiles à déterminer.

Dans leur démarche de validation, les deux auteurs ont souligné un aspect qui nous concerne directement dans le présent travail. C'est le fait que certains

récits mythiques analysés et que les auteurs ont classé à la marge, car ils ne répondent pas aux critères de classification<sup>1</sup>, « illustrent des lignes évolutives, des dynamiques et de subtils mécanismes de diversification ( par absence, par substitution, par ajout...] »<sup>2</sup> Nous comprenons à travers cela que les mythes kabyles, déjà au début du vingtième siècle, ont commencé à se déformer, à changer et à s'adapter pour survivre dans une société en pleine mutation. Ce sont justement ces modifications et ces 'lignes évolutives' que nous allons essayer de mettre en évidence dans l'analyse de notre corpus.

---

<sup>1</sup> La cohérence dans le premier ensemble est assurée par l'abondance, l'émerveillement des premiers humains, et cet ensemble correspond à l'âge d'or du Monde. Tandis que les récits classés dans le deuxième ensemble mythique sont caractérisés par la présence d'un actant principal : La Première Mère du Monde. Les autres récits dont nous parlons ici, ne sont pas classés, ni dans le premier, ni dans le deuxième ensemble.

<sup>2</sup> LOAB 26, pp. 93-94.

# Chapitre 2 : Méthodologie

## I. 2. 1. L'approche du terrain

### I. 2. 1. 1. Le choix du terrain et les limites de l'enquête

La complexité de notre sujet n'est pas due seulement au fait que l'existence de mythes kabyles n'est reconnue que récemment, donc les études sur le mythe en Kabylie ne sont pas nombreuses, mais la difficulté est parfois inhérente aux mythes eux-mêmes. Déjà à l'époque où Frobenius a collecté des mythes en Kabylie, c'est-à-dire en 1914, les 'anciens' qui furent ses informateurs l'avaient supplié de ne pas divulguer le contenu des mythes aux Arabes.<sup>1</sup> Ce qui suppose que ces récits sont combattus par la religion conquérante, et ceux qui connaissent et racontent des mythes sont accusés d'hérésie<sup>2</sup>. Depuis, les récits à caractère mythique sont refoulés ou enfouis dans les mémoires, ou tout simplement oubliés. Selon Frobenius, « la récitation et la transmission des mythes relevaient de pratiques tenues secrètes et en voie de disparition »<sup>3</sup>.

Le deuxième obstacle est le code de l'honneur kabyle qui interdit la récitation de récits érotiques à des proches, à des femmes ou à toute personne 'que l'on respecte'.

Tous ces obstacles ont fait que le choix du terrain est à la fois difficile et ciblé. Pour surmonter, surtout le deuxième obstacle, nous avons adopté la démarche suivante : chaque fois qu'une informatrice hésite ou refuse de nous raconter ce qu'elle sait, nous envoyons une enquêtrice<sup>4</sup> auprès d'elle, car en Kabylie encore de nos jours, les 'choses' qui passent entre les femmes ne peuvent passer qu'entre femmes. Et pour

---

<sup>1</sup> Op. Cit. P. 84.

<sup>2</sup> Une vieille informatrice à laquelle nous avons posé la question '*connaissez vous quelque chose sur la Première Mère du Monde ?*' répond que '*nous sommes des musulmans, notre mère c'est Eve, notre père c'est Adam ? Et je ne connais rien sur La Première Mère du Monde*'.

<sup>3</sup> Op. Cit. p. 82.

<sup>4</sup> L'enquêtrice ne part sur le terrain qu'une fois la démarche et les conditions de l'enquête sont discutées et comprises, et le guide d'enquête bien maîtrisé.

contourner l'obstacle lié au refoulement des mythes, un refoulement dû à l'islamisation de la société kabyle, nous avons soigneusement éludé tout ce qui peut heurter la sensibilité religieuse de nos informateurs en posant des questions non frontales, mais indirectes.

### **I. 2. 1. 2. Les régions ciblées par l'enquête**

Comme signalé plus haut, il n'est pas facile de trouver des mythes là où l'on veut, et c'est pour cette raison que nous n'avons choisi que les régions qui nous sont accessibles ou celles où nous avons des personnes intermédiaires qui nous présenteront aux informateurs. Ces régions, qui se trouvent toutes dans la Wilaya de Bejaia, sont :

- la ville de Tazmalt, distante d'environ 90 Km du chef lieu de la Wilaya.
- la commune de At Mellikeche qui est notre région natale, une commune rurale sur les hauteurs de Tazmalt où nous connaissons des personnes âgées et d'une culture locale assez riche.
- la ville de Bejaia, où nous avons des personnes intermédiaires qui nous ont aidé dans la collecte de notre matériau.

### **I. 2. 1. 3. La technique de collecte**

L'inexistence de termes spécifiques qui désigneraient le genre mythique dans le champ littéraire kabyle actuel est due, en partie, au refus des informateurs de Frobenius de lui communiquer le nom des récits qui parlent de la création du Monde. A cette absence de mots désignant le genre mythique dans la littérature orale kabyle, s'ajoutent d'autres facteurs qui compliquent davantage notre tâche de collecte des données. En effet, aujourd'hui on ne saura distinguer entre une *tamacahut* un « conte merveilleux », une *taqsit* « une légende » et un mythe, à cause de l'interférence des genres et les ambiguïtés qui entourent leur distinction. Devant tous ces obstacles, et pour collecter notre matériau, nous avons opté pour la démarche inverse. Cette démarche consiste en l'introduction dans l'entretien avec l'informateur, des thèmes ou des motifs mythiques répertoriés dans les textes déjà existants, notamment les mythes collectés par Frobenius, récits validés en partie par A. Roth et C. Breteau. Donc, au lieu de dire à l'informateur « racontez- nous des mythes », nous lui posons la question

autrement : « Connaissez vous un récit où figure tel ou tel motif, ou tel ou tel personnage ? »

## **I. 2. 2. Présentation des informateurs**

L'enquête qui a abouti la collecte de notre corpus de récits mythiques s'est étalée sur cinq mois ; de novembre 2006 à mars 2007. Nous avons pu collecter, au moyen d'un enregistrement audio, 20 récits plus ou moins longs. Nos informateurs sont des deux sexes et de différentes catégories d'âge. Nous avons en tout cinq informateurs et informatrices que nous allons présenter brièvement ici.

**Mr K. O** : Agé de 52 ans, instruit, ancien émigré en France ; il habite actuellement (2007) dans son village, dans la commune de Beni Mellikeche.

Nous devons à cet informateur les récits n°04, 05, 09 et 19.

La récitation s'était déroulée pendant la journée du 30 décembre 2006 sans aucun problème. Mais cet informateur, étant lettré en langue française, use des termes français au cours de la narration.

**Mme T. B** : Agée de 90 ans, kabyle monolingue ; elle n'a pas vécu ailleurs que dans son village natal dans la commune de Tazmalt. Cette informatrice nous a raconté les récits n°02, 03 et 08. La séance de récitation s'était déroulée le 16 janvier 2007, pendant la journée, après deux rencontres infructueuses, et dans la troisième, elle décida enfin de nous raconter des mythes, même si sa narration est ponctuée d'arrêts et d'hésitations.

**Mme B. H** : Agée de 47 ans, kabyle monolingue ; elle n'a pas vécu ailleurs que dans son village dans la commune de Tazmalt. Cette informatrice nous a confié que sa mère était une grande dépositaire de la culture kabyle, et elle nous a dit que tout ce qu'elle sait venait de sa mère. L'entretien s'était déroulé dans la journée du 16 janvier 2007. Cette informatrice nous a narré les récits n°01 et 20. La séance de récitation s'était déroulée en présence de plusieurs vieilles femmes qui écoutent et appuient les dires de l'informatrice.

**Mme T. F** : Agée de 87 ans, kabyle monolingue ; elle a habité durant toute sa vie dans

la ville de Bejaia. Cette informatrice est approchée et enquêtée par une tierce personne, car nous ne la connaissons pas en personne et de ce fait, nous avons choisi comme intermédiaire une fille qui a un lien de parenté avec elle. L'enquête s'était déroulée dans la journée du 11 février 2007 sans aucun problème. Cette informatrice nous a narré les récits n°06, 13.

**Mme T. Z** : Agée de 52 ans, kabyle monolingue ; elle habite la ville de Bejaia et fille de l'informatrice sus citée. Elle nous a raconté les récits n°07, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, et 18. La séance de récitation s'était déroulée dans la journée du 15 février 2007, et c'était notre enquêtrice intermédiaire qui a conduit l'enquête.

### **I. 2. 3. Présentation du corpus collecté :**

Parmi les vingt récits collectés, il y a des variantes de ceux qui figurent dans les 'contes kabyles' de Frobenius, ceux qui figurent dans le corpus de mythes recueillis à Toudja en 2001, et enfin des récits inédits. Dans le tableau ci- après, nous donnons quelques informations sur les récits collectés, et tenter d'en dégager leurs thèmes. Sauf pour récits n°06, 10 et 20, qui sont intitulés par nos informateurs eux-mêmes, les autres, nous leurs avons donné des titres en fonction des thèmes qu'ils traitent.

Numéro du récit	Intitulé du récit	Date et lieu de collecte	Informateur ou informatrice	Thème du récit	Observation
01	Pourquoi les femmes sont elles différentes ?	Novembre 2006 à Tazmalt	Mme B. H 47 ans.	Origine de quelque chose.	Récit trouvé dans deux versions et dans deux régions différentes.
02	Les taches sur la lune	Novembre 2006 à Tazmalt	Mme B. T 90 ans.	Origine de quelque chose.	Ce récit figure dans le corpus de Frobenius.
03	Le hérisson	Novembre 2006 à Tazmalt.	Mme B. T 90 ans	Origine de quelque chose.	Une variante de ce récit est publiée par René Basset.
04	La première femme du monde	Décembre 2006 à At Mellikeche	Mr K. O 52 ans	Origine de quelque chose.	Ce récit figure dans le recueil collecté en 2001.
05	Le géant Feraoun et les nuages blancs	Janvier 2007 à At Mellikeche.	Mr K. O 52 ans.	Origine de quelque chose.	Ce récit est, à notre connaissance, inédit.
06	Le hibou, l'alouette et la tourterelle	Février 2007 à Bejaia ville	Mme T. F 87 ans	Origine de quelque chose.	A notre connaissance, ce récit est inédit.
07	L'origine des singes	Février 2007 à Bejaia ville	Mme T. Z 52 ans	Origine de quelque chose.	. Ce récit figure dans le recueil de Frobenius.
08	L'origine du corbeau	Novembre 2006 à Tazmalt	Mme B. T 90 ans.	Transformation d'une femme en corbeau.	Ce récit figure dans le recueil collecté en 2001.
09	Les jours d'empreint	Janvier 2007 à Tazmalt	Mr K. O 52 ans	Origine de quelque chose.	Ce récit figure dans le recueil de Frobenius.
10	Les branchettes du moi de mai	Février 2007 à Bejaia ville.	Mme T. Z 52 ans	Interdiction de faire quelque chose.	Ce récit est, à notre connaissance, inédit.
11	Les menstrues	Février 2007 à Bejaia ville.	Mme T. Z 52 ans.	Changement d'un état à un autre.	Ce récit est, à notre connaissance, inédit.

12	La parturiente ingrate	Février 2007 à Bejaia ville	Mme T. Z 52 ans	Interdiction de faire quelque chose.	Ce récit est, à notre connaissance, inédit.
13	Pourquoi les plantes ont cessé de parler ?	Février 2007 à Bejaia ville	Mme T. F 87 ans	Changement d'un état à un autre.	Ce récit figure dans le recueil de Frobenius.
14	La vie de l'être humain	Mars 2007 à Bejaia ville	Mme T. Z 52 ans	Origine de quelque chose.	Ce récit figure dans le recueil collecté en 2001.
15	L'abeille	Mars 2007 à Bejaia ville	Mme T. Z 52 ans	Origine de quelque chose.	Ce récit figure dans le recueil collecté en 2001.
16	Pourquoi les poules ne volent pas ?	Mars 2007 à Bejaia ville	Mme T. Z 52 ans	Origine de quelque chose.	Ce récit est à notre connaissance, inédit.
17	Les catégories de femmes	Mars 2007 à Bejaia ville	Mme T. Z 52 ans	Origine de quelque chose.	Ce récit figure dans le recueil collecté de 2001.
18	La misère	Mars 2007 à Bejaia ville	Mme T. Z 52 ans	Origine de quelque chose.	Ce récit est à notre connaissance, inédit.
19	Le cyclope	Janvier 2007 à Tazmalt	Mr K. O 52 ans	Version kabyle du mythe d'Ulysse.	Ce récit est publié en plusieurs variantes.
20	La lignée des ogresses	Novembre 2006 à Tazmalt	Mme B. H 47 ans.	Origine d'une famille.	Ce récit est à notre connaissance, inédit

## I. 2. 4. Les concepts opératoires

Ce travail consiste en une collecte et une analyse d'un corpus de récits de *littérature orale* kabyle. Et dans la littérature orale, nous allons traiter seulement des genres narratifs, et dans les genres narratifs, nous n'avons choisi qu'une seule catégorie ; le *récit mythique*. Donc, nous devons définir ces notions, mais aussi d'autres notions, comme la légende et le conte, car ces deux dernières sont des genres connexes, surtout que dans le contexte de l'oralité, les limites entre les genres ne sont pas évidentes à cause du phénomène de l'interférence, mais aussi du fait qu'elles (ces notions) sont toutes des Formes Simples, c'est-à-dire des Formes « qui ne deviennent pas véritablement des œuvres quoiqu'elles fassent partie de l'art, qui ne constituent pas des poèmes bien qu'elles soient de la poésie. »<sup>1</sup> Et comme certains thèmes et motifs distinguent le mythe des autres genres qui lui sont proches, nous devons définir également le thème et le motif. Mais nous devons signaler que dans cette distinction des genres narratifs traditionnels, nous n'avons ni la prétention, ni les capacités de nous aventurer sur le terrain de la classification des genres.

La définition de la notion de *genre* est loin de faire l'unanimité parmi les chercheurs en littérature 'écrite,' et pire encore dans un domaine plus mouvant qu'est la littérature orale. A ce propos, P. Zumthor écrit : « ...des termes tels que *conte*, *mythe*, *fable* et d'autres dessinent artificiellement, dans l'ensemble illimité des discours narratifs, de frontières à la fois imposées et sans cesse mouvantes. »<sup>2</sup> Et parlant de la nécessaire prudence face à la tentative de définir les 'genres' dans le contexte de l'oralité, le même auteur ajoute : «...les marques [qui distinguent les genres] résident dans la situation autant plus que dans le texte. »<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> - Jolles (A.), *Formes Simples*, p. 37

<sup>2</sup> - Zumthor (P), *Introduction à la poésie orale*, P50.

<sup>3</sup> Idem, p. 48.

## I. 2. 4. 1. La littérature orale : éléments de définition

Cette 'étrange alliance de mots'<sup>1</sup> désigne selon Zumthor, « toute espèce d'énoncés métaphoriques ou fictionnels, dépassant la portée d'un dialogue entre individus : contes, comptines, facéties et autres discours traditionnels »<sup>2</sup>, transmis de bouche à oreille, et lorsque le texte de littérature orale est en fonction dans une société donnée, il fait alors partie intégrante du système de représentation du groupe.<sup>3</sup>

La littérature orale était longtemps considérée comme une sous littérature, et rejetée de ce fait au folklore, ou dans les pires des cas 'primitive'.<sup>4</sup>

Mais aujourd'hui, de plus en plus de chercheurs soulignent la nécessité de ne pas appréhender l'oralité sous la loupe de l'écrit, mais selon ses propriétés intrinsèques, car comme l'écrit, Zumthor : « Il est stérile de penser l'oralité de façon négative, en en relevant les traits par contraste avec l'écriture. Oralité ne signifie pas analphabétisme, lequel est perçu comme un manque, dépouillé de toute fonction sociale positive »<sup>5</sup>. Nous pouvons aussi ajouter la définition de Camille-Lacoste Dujardin, qui voit dans la littérature orale kabyle « un ensemble d'expressions non écrites, produites par un individu (c'est le cas des poésies), mais plus souvent par le groupe social' c'est le cas des contes et des mythes), et que toutes ces productions, très élaborées dans leurs formes et leur contenu, sont faites pour être répétées et transmises au sein de la société kabyle. »<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> L'expression est de Pierre Bourdieu.

<sup>2</sup> OP.Cit, p.45.

<sup>3</sup> Lacoste-Dujardin (C.), *le conte kabyle, étude ethnologique*, p.12.

<sup>4</sup> Zumthor (P.), op.cit, p. 24.

<sup>5</sup> OP.Cit, p.26.

<sup>6</sup> Lacoste- Dujardin (C.), *Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie*, pp. 216-217.

## I. 2. 4. 2. Le récit

Tout d'abord, précisons qu'il n'existe pas de définition canonique du récit et chaque définition dépend du champ dans lequel nous la situons. Etant donné que notre objectif dans le présent travail n'est pas de démontrer que nos textes sont des récits, mais d'y rechercher les 'indices' mythiques, nous n'allons pas nous étaler longuement sur cette notion, d'autant plus qu'une partie des textes de notre corpus ont été analysés et validés en tant que mythes, et le mythe, comme nous l'avons vu plus haut, est d'abord un récit.

On s'accorde généralement à admettre que, « pour composer une histoire qui en ait l'allure, il faut plusieurs composants : des éléments descriptifs (personnages, décors, situations, faits et événements), une séquence d'événements et une intrigue. »<sup>1</sup> Selon Genette, le terme *récit* recouvre trois notions distinctes :

- il désigne le discours en forme d'énoncés narratifs, « il prend la forme d'un discours oral ou écrit, qui assume la relation d'un événement ou d'une série d'événements. »<sup>2</sup>

- il est aussi synonyme d'histoire et désigne la succession d'événements réels ou fictifs qui font l'objet de ce discours.

- il est enfin synonyme de narration et désigne l'acte de narrer lui-même.

Ces trois notions, prises en relation avec le récit, sont étroitement liées dans la mesure où « le discours narratif ne peut être tel que parce qu'il raconte une histoire, sans quoi il ne serait pas narration, et parce qu'il est proféré par quelqu'un, faute de quoi, il ne serait pas en lui-même un discours. La présence de récits caractérise toutes les formes narratives, épopées, romans ou nouvelles.»

Sur le plan de sa structure, le récit est constitué de trois situations :

---

<sup>1</sup> *Dictionnaire des sciences humaines*, p. 710.

<sup>2</sup> *Dictionnaire de la critique littéraire*, pp. 250-251.

### I. 2. 4. 3. Le Mythe

Le terme 'mythe' provient d'une racine grecque *muthos* qui signifie parole, discours. Les grecs opposent le *muthos* en tant que discours non scientifique, au *logos* comme discours scientifique.

Le dictionnaire Larousse de français définit le mythe comme « récit mettant en scène des êtres surnaturels, des actions imaginaires, des fantasmes collectifs » Même si le mot mythe a fini par désigner tout ce qui ne peut exister réellement, les anthropologues du dix-neuvième siècle considéraient les mythes comme des tentatives irrationnelles d'expliquer le monde. Mais Lévi-Strauss, qui a fondé le structuralisme en anthropologie en étudiant notamment les mythes, révèle que les mythes sont, « loin d'être, comme on l'a souvent prétendu, l'œuvre d'une 'onction fabulatrice' tournant le dos à la réalité, les mythes et les rites offrent pour valeur principale de préserver jusqu'à notre époque, sous une forme résiduelle, les modes d'observation et de réflexion qui furent exactement adaptés à des découvertes d'un certain type.... »<sup>1</sup>

L'historien roumain des religions, Mircea Eliade, définit les mythes comme étant des récits qui « relatent non seulement l'origine du Monde, des animaux, des plantes et de l'homme, mais aussi tous les événements primordiaux à la suite desquels l'homme est devenu ce qu'il est aujourd'hui, c'est-à-dire un être mortel, sexué, organisé en société, obligé de travailler pour vivre, et travaillant selon certaines règles. »<sup>2</sup>

Les mythes, contrairement aux contes, sont considérés par ceux qui les récitent comme absolument vrais, parce qu'ils se rapportent à la réalité, et sacrés, parce qu'ils sont l'œuvre d'êtres surnaturels. Dans le *dictionnaire des mythologies* publié en 1981, « le mythe est cette histoire sainte, primordiale, constituée par l'ensemble de mythes significatifs, est fondamentale parce qu'elle explique et justifie à la fois l'existence du monde, de l'homme, et de la société. » Généralement, on peut dire que tout mythe raconte comment quelque chose est venu à l'existence : le Monde, l'Homme, telle

---

<sup>1</sup> Lévi-Strauss (C), *Les mythologiques*, Plon, Paris, 1971. p.179.

<sup>2</sup> Eliade (M.), *aspects du mythe*, p.23.

espèce animale, telle institution sociale.....

Nous pouvons distinguer des mythes cosmogoniques, qui nous relatent la création des entités de l'univers comme le ciel, la Terre, les étoiles...etc. des mythes étiologiques, qui nous donnent l'origine des animaux, des pratiques sociales...etc. Nous remarquons que les mythes cosmogoniques, dans toutes les aires culturelles étudiées, partagent trois catégories d'universaux<sup>1</sup> :

- la création du monde par la pensée ou par une simple parole comme dans les mythes indiens, polynésiens et égyptiens, mais aussi dans la religion musulmane (*kun fa yakun*), c'est-à-dire lorsque Dieu veut créer quelque chose, il n'a qu'à dire 'soit, et la chose est'.
- la création à travers le plongeon cosmique : on trouve dans plusieurs mythologies que l'acte créateur est présenté comme un acte de séparation (division de l'œuf flottant dans l'océan primordial, séparation du couple ciel-terre ...) etc.
- la création peut résulter également à la suite d'un démembrement d'un géant, ou d'un monstre, et ses membres sont devenus la terre, le ciel, la lune....etc.

Parmi les caractéristiques du mythe, nous pouvons aussi ajouter qu'il est lié à un rite qui l'actualise et le rappelle. Dans ses *Cahiers Pour un Temps*, G. Dumézil signale le rapport entre mythe et le rite en ces termes : « [...] si ordinairement, c'est le mythe qui donne naissance au rite, la filiation inverse est aussi attesté. »<sup>2</sup>

En effet, le mythe est une création émanant de l'inconscient collectif du groupe, mais aussi de l'humanité toute entière. A ce propos, Claude Faisant, (cité par Arlette Chemain-Degrange) écrit : « Le mythe est un récit [...] (Qui) s'articule en un drame, c'est-à-dire une action dont les acteurs sont des dieux, des héros et des hommes ; son but est d'expliquer l'état initial de l'organisation du monde (mythe de genèse) ou de la société (mythe de la fondation) ; le schéma fondamental de cette action, dont le sens

---

<sup>1</sup> Ce point est tiré du cours de Magister du module *civilisation berbère*, de Mme Abrous, dans le cadre de notre cursus théorique en 2005.

<sup>2</sup> Dumézil (G.) *Cahiers pour un temps*, p.26.

est concentré dans les images mythiques, peut s'appeler archétype. »<sup>1</sup>

Dans une publication plus récente, et dans le cadre d'une (ré) définition de la mytho- critique, André Siganos voit dans le mythe, qu'il nomme ethno- religieux, par opposition au mythe littéraire ou littérisé, « une littérature orale, à l'intérieur de laquelle [...] s'affirme le 'mythisme' d'une narration articulant, de façon de plus en plus efficace, des images propres à une expérience intime partageable, narration dont le caractère métaphysique, voire sacré, ou le caractère étiologique [...] ne constitueraient que les degrés divers, des aspects plus ou moins développés du seul noyau irréfragable : l'histoire collective mémorisée, appelée mythe, comme résultante d'une victoire fictivement possible sur l'absence de sens. »<sup>2</sup> Cette définition ne s'applique qu'aux mythes restés encore à l'état oral, qui donneront naissance aux mythes littérisés, écrits et relativement fixés.

#### **I. 2. 4. 4. Le Conte**

Selon certains auteurs, le conte est né de l'oubli progressif du caractère religieux et sacré du récit mythique ; le conte serait donc un mythe dégénéré<sup>3</sup>. Mais avant de tenter de cerner une définition du conte, ou des différents *types* de contes, signalons d'abord que « le terme conte présente, dans la littérature des acceptions multiples et des frontières indécises. Trois critères suffisent à le définir en tant que récit ethnographique : son oralité, la fixité relative de sa forme et le fait qu'il s'agit d'un récit de fiction. »<sup>4</sup>

Le conte fait partie de la littérature mouvante par opposition aux genres fixes comme les dictons et les proverbes qui, eux ne se modifient pas. Il est un genre narratif d'origine orale (certains contes oraux sont consignés par écrit par des auteurs comme les contes de Perrault) il met en scène, dans un passé intemporel (il était une

---

<sup>1</sup> *L'éternel retour*, Numéro 09, p.10.

<sup>2</sup> *Questions de mytho- critique Dictionnaire*, 2005, p.113.

<sup>3</sup> Voir Marie- Louise Franz, *L'interprétation des contes de fées*, Albin Michel 1995.p 38-39.

<sup>4</sup> *Dictionnaire des notions et genres littéraires*, 2001, p. 153.

fois) et dans un lieu imaginaire, des personnages de toutes conditions. Il contient des éléments du merveilleux. Jusque là, nous pouvons poser la question suivante : qu'est ce qui différencie donc le conte du mythe ? La réponse peut se trouver à plusieurs niveaux :

-Les personnages du conte sont souvent des ogres et des ogresses, mais aussi des héros d'une certaine puissance et intelligence, tandis que les personnages des mythes sont généralement des dieux ou des humains dotés de pouvoirs surnaturels.

- Le temps du conte est souvent indéterminé (il était une fois), mais celui des mythes est le temps primordial des commencements (au début).

- Aux yeux des dépositaires des contes et des mythes, c'est-à-dire ceux qui les transmettent et les racontent, le conte relève de la pure fiction, tandis que le mythe est parmi les 'choses sérieuses,'et ils croient en la véracité des faits narrés, ils les considèrent comme des *histoires* réellement survenues.

Le conte se différencie des autres formes de productions orales en ce « qu'il développe sa dramatique selon un mode précis d'oppositions, de tensions de situations, qu'à une formulation ou énonciation initiale. Il élabore un type de réponse dont la situation finale porte la marque ; que le conte est un problème et sa narration est l'articulation du problème et sa solution ou résultante ; qu'il ne peut révéler son expression que s'il est tenu, non pour un phénomène passif, mais actif, comme un système sous-tension. Sa trajectoire étant le mode de résolution adapté pour résoudre et équilibrer les tensions. »<sup>1</sup>

Geneviève Calame- Griaule parle de trois niveaux de rapport entre le conte et la société : « Les contes sont un miroir dans lequel la société s'observe à la fois telle qu'elle est réellement, avec son décor et ses institutions familières, telle qu'elle se souhaite, à travers des héros idéalisés aux pouvoirs merveilleux réparant les injustices et faisant triompher la vertu ; telle qu'elle se redoute, et c'est le niveau des fantasmes. »<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Nabil Fares (1994), cité dans le cours de magister préparé par Mr Ould Fella, (Université de Bejaia, 2005- 2006), dans lequel nous avons tiré ces éléments de définition du conte.

<sup>2</sup> Idem.

Le conte a, dans la société où il a cours, quatre fonctions<sup>1</sup> :

- Une fonction ludique, à travers le plaisir qu'il procure, et le désir du beau, notamment les contes merveilleux ou les contes de fées.
- Une fonction d'information, soumise aux errances de la mémoire et aux mouvances de la parole.
- Une fonction étiologique dans le sens où il explique le pourquoi des choses.
- Une fonction initiatique, qui joue le rôle de processus acculturatif qui prépare l'enfant à la vie adulte en intériorisant les valeurs du groupe.

#### **I. 2. 4. 5. La légende**

Le terme 'légende' provient du latin 'légenda', qui signifie, chose qui doit être lue. La légende est proche du mythe, en ce qu'ils sont tous les deux des genres narratifs, et contiennent des éléments du merveilleux, et sont tous les deux objets de croyance ; les gens qui les récitent et ceux qui les reçoivent disent que les événements relatés sont « vrais ».

Les deux genres sont également des récits fondateurs, c'est-à-dire, qu'ils nous disent comment une chose est venue à l'existence. Mais, dans le mythe, le fondateur est un être surnaturel ; un dieu ou un humain d'une essence surnaturelle, tandis que le fondateur dans la légende est connu comme un être humain, nommé et daté, c'est-à-dire qu'il a réellement vécu dans une communauté et une époque données.

On peut dire aussi que le mythe compte parmi les 'choses sérieuses,' et inspire respect, crainte et émerveillement, mais la légende, même si elle inspire le même respect pour l'ancêtre fondateur de la tribu, elle contient une partie divertissante, de par les exploits surnaturels de ses personnages.

Nous pouvons, pour terminer, dire que la légende est un récit à caractère merveilleux où des faits historiques sont transformés par l'imaginaire populaire ou par l'invention poétique.

---

<sup>1</sup> *Dictionnaire des notions et genres littéraires*, p.157.

#### I. 2. 4. 6. Le Thème et le motif

Ces deux notions, ajoutées à celle de *topos* et de *mythe* sont utilisées dans plusieurs champs ; l'anthropologie, la littérature comparée et la thématologie. Mais leurs définitions sont loin de faire l'unanimité parmi les chercheurs, notamment les deux premiers qui nous intéressent ici. Bien des auteurs utilisent les termes de *motif* et celui de *thème*, de manière ambiguë et incohérente ; les uns les opposent, les autres les considèrent comme des équivalents, parfois le thème englobe les motifs, parfois c'est l'inverse.

Devant cette confusion terminologique, *le nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage* précise que lorsque, dans l'analyse d'une œuvre, on s'attache à relever des relations de ressemblance ou d'opposition entre des unités souvent très distantes, (dans une œuvre ou d'une œuvre à une autre), on se place dans une perspective paradigmatique, et on obtient comme résultat de l'analyse des *thèmes*<sup>1</sup>.

Donc, nous pouvons dire après Véronique Klauber que « le thème est la colonne vertébrale, idéologique ou événementielle, de l'œuvre littéraire et assure la cohérence de celle-ci [.....] Le thème est une constante autour de laquelle gravitent les interprétations de l'œuvre particulière. »<sup>2</sup> On peut parler de l'évolution du thème de la peste à travers les siècles, de l'antiquité à Camus, du thème de l'adultère dans la littérature française du dix-huitième siècle...etc. Tandis que les motifs sont « des *étiquettes* désignant des classes de réalisations lexicales d'une fonction ou d'un thème. »<sup>3</sup>

Essayant de clarifier la relation qui lie le thème et le motif, Elizabeth Frenzel, (citée par Véronique Klauber 2001 : 511) dans *le Dictionnaire des notions et genres littéraires*, utilise une belle métaphore musicale : « Le thème offre la mélodie entière, le motif plaque un seul accord. » Pour Lacoste-Dujardin, parlant des contes kabyles, le

---

<sup>1</sup> *Le nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, 1995. p.639.

<sup>2</sup> Véronique Klauber, *Dictionnaire des notions et genres littéraires*, 2001. p. 896

<sup>3</sup> *Le nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, 1995. p.639.

motif est « la plus petite unité narrative, qui comporte au minimum un syntagme composé d'un sujet, personne ou chose, et d'une action. »<sup>1</sup> Et elle ajoute que le motif est « un mini récit, le plus petit élément dont le conteur dispose pour narrer un conte merveilleux, ces éléments, il les rassemble en les enchaînant et en les intégrant dans des thèmes. Il est plus petit que la séquence et à fortiori plus petit que le thème qui implique une notion de sens. » Nous comprenons donc que le motif est l'incarnation et la manifestation concrète du thème qui se développe sous différentes formes d'une œuvre à une autre en fonction des motifs qui lui sont associés.

Mais précisons que « le motif doit toujours comporter un certain conflit ou une certaine tension : l'amitié n'est pas un motif alors que la preuve de l'amitié en est un. »<sup>2</sup>

## **Deuxième partie: Analyse du corpus**

### **Chapitre 1 : analyse externe**

#### **Introduction**

Contrairement aux contes, qui sont l'apanage des femmes<sup>3</sup>, le mythe est une chose sérieuse qui ne doit être récitée que devant un auditoire mâle et initié. En effet, dans la société kabyle traditionnelle, lorsque les contes et les mythes étaient encore d'usage, les contes étaient le monopole des femmes qui, autour du foyer, enseignaient le savoir et la culture ancestraux aux enfants, à travers d'interminables narrations de contes d'ogres et d'ogresses. Tandis que les hommes, quand ils ne travaillent pas dans les champs, se reposaient à la *Djamaa* (le lieu de l'assemblée du village), le lieu masculin par excellence, par opposition à la fontaine, réservée aux femmes. C. Lacoste- Dujardin, et avant elle H. Basset, écrit que le conte en Kabylie est essentiellement affaire de femme, qui « ...demeurait

---

<sup>1</sup> Lacoste-Dujardin, « Pour un répertoire des motifs dans le conte merveilleux maghrébin », p.98.

<sup>2</sup> Klauber (V.), *Opcit.*

<sup>3</sup> Cela ne signifie pas que les hommes ne connaissent pas et ne récitent pas les contes. Cf. Lacoste-Dujardin 1970, p.24.

plus que jamais le point fixe de la famille, gardienne des enfants, du foyer, des traditions, de la langue, des contes. »<sup>1</sup> Tandis que les hommes, selon toujours Dujardin, ne s'intéressent pas aux contes, ils affichent même « un certain mépris pour ce qu'ils jugent être des histoires de femmes. »<sup>2</sup> Ils disent qu'ils ne connaissent pas de contes, même si leur enfance y avait baignée.

Donc, dans la Kabylie traditionnelle, le mythe et le conte n'ont, ni un nom commun (le conte est *tamacahut*), (les mythes sont des *Leuh ddenia, texte ou livre du monde*)<sup>3</sup>, ni un auditoire commun, car les mythes étaient l'affaire des hommes.

## II. 1. 1. Les agents de l'énonciation

Dans la société kabyle traditionnelle, lorsque les mythes étaient vécus et perçus comme absolument sacrés et vrais, leur récitation et leur transmission étaient tellement ritualisées que les cérémonies de narration étaient soumises à un conditionnement strict. Parmi ces conditions, on trouve le fait qu'il ne fallait jamais évoquer les mythes en présence de femmes, ou près des demeures. Nous savons que le système mythico-rituel kabyle distingue soigneusement le domaine des hommes (le champ, la *djemaa...*) et le domaine des femmes (la maison, la fontaine...)

### II. 1. 1. 1. Le mythe : Affaire de femmes ?

Aujourd'hui, à cause des mutations survenues dans la société kabyle en particulier, et algérienne en général, des mutations socio-économiques et politiques, les deux domaines tendent à se confondre, surtout avec la scolarisation

---

<sup>1</sup> C. Lacoste.Dujardin, *Le conte kabyle, étude ethnologique*, p. 21.

<sup>2</sup> Idem, p.24.

<sup>3</sup> Cette appellation est un pseudonyme, car les informateurs de Frobenius n'ont pas voulu lui donner le vrai nom des mythes qu'ils lui avaient livrés. Voir LOAB 1998, p. 310.

et le travail des femmes.<sup>1</sup> Cette nouvelle configuration du paysage socioculturel kabyle pourrait avoir un impact sur les anciennes représentations, donc sur le rapport à la littérature traditionnelle, notamment les mythes. A travers notre enquête sur le terrain, qui n'est évidemment qu'exploratoire, nous observons une 'migration' des mythes vers les femmes, refuge de la pensée traditionnelle. En effet, nous avons remarqué une certaine gêne en évoquant des motifs mythiques à des hommes. Leurs réactions vont du refus de parler jusqu'au fait de tourner en dérision nos questions sur les mythes, en disant : « non, je ne connais pas ce genre d'histoires », contrairement aux femmes qui nous ont raconté des mythes, et expliqué même que ce qu'elles racontent est « vrai ». L'une de nos informatrices va jusqu'à nous dire que ce genre d'histoires concerne exclusivement les femmes.

Cette différence d'attitudes, des hommes et des femmes envers les mythes appelle plusieurs remarques. C'est tout d'abord un phénomène connu ; « les hommes kabyles, écrit C. Lacoste-Dujardin, le plus souvent très évolués et modernes, affectent volontiers un certain mépris pour ce qu'ils jugent être des histoires de femmes. » Et elle ajoute : « résolument tournés vers le progrès, il éprouvent quelques difficultés à reconnaître la valeur de leur patrimoine culturel. »<sup>2</sup> En second lieu, nous pouvons dire que, à cause des mutations en cours dans la société kabyle, le savoir local est de plus en plus dévalorisé dans une société en plein processus d'acculturation. Cela témoigne d'une crise identitaire et imaginaire qui requiert une négociation du *même* face à *l'autre*.<sup>3</sup>

La 'migration' des mythes vers la femme, dernier refuge de la culture ancestrale, témoigne de leur désacralisation et d'une démythisation. Car lorsque les mythes étaient vécus comme absolument sacrés, leur récitation ne se faisait jamais devant des femmes, qui s'occupaient des genres plus ludiques et plus profanes, comme les contes et les devinettes.

---

<sup>1</sup> Voir la thèse de D. Abrous, *l'honneur face au travail des femmes en Algérie*, et notre mémoire de licence, *honneur et identité en Kabylie*, 2002.

<sup>2</sup> Lacoste-Dujardin, C. *Le conte kabyle*, p. 24.

<sup>3</sup> Voir la conclusion de notre mémoire de licence, *Honneur et identité en Kabylie*.

Nous n'avons pas ici la prétention de traiter de manière approfondie cet aspect, mais nous pensons qu'une étude est nécessaire pour appréhender le statut du mythe dans la société kabyle actuelle.

## **II. 1. 2. Les conditions de récitation des récits mythiques**

Frobenius, qui a collecté le plus important corpus de mythes kabyles, consacre une mention spéciale aux précautions qui ont entouré la récitation des mythes qui lui ont été livrés : « *Les 'Leuh dennia,' mythes de l'origine du monde, sont évidemment un secret très profond et mes vieux conteurs ne cessaient de me supplier de ne jamais les révéler aux Arabes. Il existe différentes règles pour la récitation des mythes. En premier lieu, récitants et auditeurs doivent placer quelques grains de blé sur la langue. La récitation ne peut avoir lieu que la nuit, et jamais au voisinage d'une femme, et si possible, en dehors de la ferme. Et il ajoute : « Avant le début de la récitation, lors de la première nuit, on doit sacrifier un coq ; à la fin de la quatrième nuit (on ne peut pas les évoquer plus longtemps), on sacrifie une chèvre ou un mouton castré de petite taille. Si cette prescription n'est pas respectée, toute la famille du récitant meurt, lui seul demeure en vie. »*<sup>1</sup> Toutes ces précautions sont évidemment liées au caractère sacré des récits mythiques. Mais qu'en est-il aujourd'hui de ces règles ?

Sans prétendre répondre à cette question de manière définitive, nous pouvons néanmoins, grâce à notre enquête de terrain, apporter des éléments de réponse susceptibles de nous éclairer sur le statut des récits mythiques dans la société kabyle actuelle. D'abord, concernant le temps de récitation ; il est pratiquement non pertinent, car nous avons collecté des récits relatifs à des événements considérés par les informateurs comme vrais, mais ils les ont racontés en plein jour. Ces narrations qui ne devaient avoir lieu que la nuit, comme c'était le cas dans le contexte traditionnel, ne sont pas seulement observées dans le cas de notre

---

<sup>1</sup> LOAB 1998, p. 207.

enquête mais corroborées par l'enquête menées par deux étudiantes de licence dans la région de Toudja, où elles ont également collecté des récits mythiques pendant le jour.

Pour ne prendre que les agents et les conditions de récitation, que nous avons comparés avec ceux de la Kabylie traditionnelle, nous pouvons observer ce qui suit : La non observation des règles de récitation des mythes mais aussi des contes<sup>1</sup> témoigne d'une désacralisation du statut des récits narrés, qui ne sont plus perçus que comme des *histoires* sans enjeu vital, ni valeur transcendante.

A cause des mutations sociales en cours en Kabylie, les récits traditionnels (mythes, contes et légendes) ne trouvent plus de place pour survivre que de se réfugier chez quelques femmes monolingues, dernières détentrices des traditions. Nous avons, en effet, observé une certaine distance des agents sociaux à l'égard de la littérature orale kabyle.

Notre informateur O. K. nous confie que ces *histoires* sont presque oubliées, et il ajoute : « Si vous ne m'avez pas interrogé, je n'aurais eu jamais l'occasion de les raconter. » Cet oubli progressif des récits traditionnels ne date pas d'aujourd'hui, car au temps même où Frobenius a enquêté en Kabylie (en 1914), les pratiques littéraires traditionnelles commençaient déjà à se modifier. Et Frobenius lui-même notait que c'étaient des pratiques en voie de disparition. Cet état de fait est déterminé, à notre avis, par la crise identitaire inhérente aux grands changements survenus dans les structures sociales traditionnelles. Il reste que le sujet des liens entre les mutations sociales et le sort de la littérature kabyle traditionnelle, est à traiter dans le cadre d'une étude approfondie pour pouvoir éclairer un tant soit peu l'avenir du patrimoine littéraire oral kabyle, en sachant que les mutations sociales ont certainement un impact sur la création littéraire et mythique qui, comme souligné par M. IZARD « entreprend aussitôt de réajuster ses images au nouvel environnement géographique, social ou intellectuel dans lequel la société se trouve plongée [...] quand le choc est trop

---

<sup>1</sup> Car même les contes ne se racontaient que la nuit.

brutal, la rupture trop profonde, les mythes meurent , ils sont rejetés par le groupe en tant que mensonge .... »<sup>1</sup>

Mais nous pouvons dire que le sort des mythes oraux est la production romanesque et poétique sur laquelle ils vont se greffer et survivre, comme c'est le cas dans les autres systèmes mythiques qui ont donné naissance à des chefs d'œuvre littéraires. Dans ce sens, D. De Rougemont écrit dans le *dictionnaire des mythologies* en 1981 p.404 : « Nos grandes littératures sont pour une bonne partie des laïcisations du mythe [...], des profanations successives de son contenu et de sa forme. »

### **II. 1. 3. Mythe et rite**

Il est communément admis dans la communauté scientifique que le mythe et le rite sont intimement liés dans une société où ils sont encore vivants. Les sociologues et anthropologues qui se sont intéressés aux rapports entre le mythe et le rite les ont définis différemment, parfois contradictoirement. Certains d'entre eux voient dans chaque mythe la projection idéologique d'un rite qui lui sert de fondement ; d'autres voient dans le rite une illustration du mythe. En tout cas, comme l'écrit Lévi-Strauss, « quel que soit celui des deux auquel on attribue le rôle d'original ou de reflet, le mythe et le rite se reproduisent l'un l'autre, l'un sur le plan de l'action, l'autre sur celui des notions. »<sup>2</sup>

Pour notre part, nous n'avons pas la prétention d'analyser les rapports complexes qui lient le mythe au rite. Nous allons seulement nous pencher sur la possibilité de comprendre la signification et l'origine d'un rite observé dans toute une région à l'aide d'un mythe que nous avons collecté.

En effet, comme l'écrit D. Abrous (2004 : 4086) dans *l'encyclopédie berbère*, en parlant de différents rituels encore observés en Kabylie, « ces cultes et pratiques constituent les dernières bribes d'une représentation du monde antérieure à l'Islam [...] La possibilité de reconstruire ce système de représentation ou au moins certains de ses aspects a toujours buté sur l'inexistence d'un corpus de mythes qui auraient pu

---

<sup>1</sup> BONTE, P. & IZARD, M. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, pp. 498-499.

<sup>2</sup> Lévi- Strauss (C.), *Anthropologie structurale*, Tome 01, p. 257.

éclairer ces rites et pratiques et établir entre eux d'éventuelles relation de cohérence. »  
En 1998, dans un article consacré à la validation des mythes recueillis par Frobenius, A. Rorh et C. Breteau ont signalé, à propos de la découverte de mythes kabyles, « qu'elle donne un cadre à différents rites signalés par les spécialistes, elle les complète.....]<sup>1</sup>

Le mythe que nous pensons pouvoir en partie expliquer un rite est le texte n°10 de notre corpus intitulé *les branchettes du mois de mai*. Il s'agit du seul texte de notre corpus qui s'attache à un contexte<sup>2</sup>. Le rite qui nous intéresse ici, et qui semble être en relation avec le texte n°10, est un rite négatif qui consiste en l'interdiction d'entreprendre quoi que ce soit pendant le mois de mai. S. Rehmani, dans un article qui date de 1935 intitulés *Le mois de mai chez les Kabyles*, s'interroge sur les raisons qui ont fait que « les kabyles du Cap- Aokas sont convaincus que le mois de mai est le mois du malheur, que toutes les entreprises, tous leurs travaux sont non seulement voués à l'échec certain, mais qu'ils entraînent des conséquences néfastes. »<sup>3</sup>

En effet, selon toujours S. Rehmani, les Kabyles de cette région, qui redoutent l'influence négative du mois de mai interdisent les activités suivantes :

- Ils ne se marient pas pendant ce mois.
- Leurs femmes, qui se chargent de rapporter du bois et de la bruyère, qui sert à la confection des balais, ne le font pas au mois de mai.
- Les habitants de cette région, les femmes notamment, ne travaillent pas la poterie au mois de mai, elles ne creusent pas le sol.
- Les femmes ne réalisent pas aussi toutes les activités domestiques durant le mois de mai ; n'installent pas le métier à tisser, ne blanchissent pas les murs, etc.

---

<sup>1</sup> *Littérature orale arabo-berbère*, 26, p.80.

<sup>2</sup> Le mythe le plus connu en Kabylie et qui donne un fondement à un rite aussi connu est le mythe d' *Anzar*, le dieu de la pluie, collecté par Père Genevois aux At Zikki. Le rite d' *Anzar* est célébré chaque année dans plusieurs régions de Kabylie, surtout en période de sécheresse dans l'espoir d'obtenir la pluie.

<sup>3</sup> Rehmani (S.), « Le mois de mai chez les Kabyles », *Revue Africaine*, vol. 76, 1935, p. 361.

- Les hommes ne doivent pas inaugurer la période des pâturages au mois de mai, sinon leurs bêtes tomberont malades et mourront.

- Les hommes également ne doivent pas planter des arbres, ni effectuer les labours des pieds des arbres durant la période allant du onze au dix huit du mois de mai connue sous le nom de *iwrayen* « les jaunes » et si jamais quelqu'un le fait, les racines des arbres meurent.<sup>1</sup>

Après avoir exposé toutes ces interdictions liées à la croyance au caractère néfaste du mois de mai, l'auteur termine ainsi son article : « j'aurais bien voulu connaître l'origine de cette croyance à l'influence néfaste du mois de mai. Il ne m'a pas été possible de recueillir à ce sujet le moindre renseignement, même en m'adressant aux anciens du pays »<sup>2</sup>

Nous pensons, pour notre part, avoir trouvé dans le contenu du récit n°10 de notre corpus des éléments de réponse, ou du moins un possible lien entre un mythe et un rite. Le mythe en question, intitulé par notre informatrice *les branchages du mois de mai*, se résume ainsi : ‘‘Une femme alla à la forêt ramener des branchages. Elle vit un oiseau tourner et creuser le sol. La femme s'approcha du trou et vit un sac plein d'or et d'argent. La famille fut heureuse, car enrichie. L'homme profita de la fortune pour prendre une seconde femme. Il fut apitoyé par le sort de la première femme, et sombra dans le chagrin’’. La narration se termine ainsi, et l'informatrice ajoute en commentaire final que depuis ‘‘il est interdit de cueillir des branchages durant le mois de mai’’. Nous constatons que le nœud de ce récit est la question de la polygynie, doublée d'une ingratitude d'un homme envers son épouse. Dans la littérature kabyle, le thème de la polygynie se trouve surtout dans les contes d'influence orientale « représentée surtout chez les puissants, dans le monde des sultans ou fils de sultans orientaux. »<sup>3</sup> Mais cette pratique est inexistante dans la littérature locale, paysanne, c'est-à-dire authentiquement kabyle et appartenant à un fond

---

<sup>1</sup> Cette croyance se trouve aussi dans d'autres régions de Kabylie, notamment à Tazmalt.

<sup>2</sup> Rehmani (S.), *Revue Africaine*, vol. 76, p. 366.

<sup>3</sup> Cf. Lacoste-Dujardin, 2005, p.285.

méditerranéen ancien. Dans la société aussi, la polygynie est, selon toujours C. Lacoste-Dujardin « reprobée et peu fréquente en Kabylie »<sup>1</sup> C'est dans ce sens que le récit des *branchages du mois de mai* illustre le rejet de la pratique de la polygynie, même si la position de la femme vis à vis de cette pratique n'est pas précisée. Mais l'homme qui a commis 'l'erreur' se sentit coupable et fut apitoyé par le sort réservé à sa première épouse.

La question qui se pose maintenant d'elle-même est la suivante : Pourquoi les habitants de la région d'Aokas croient, comme nous l'avons déjà souligné, que tout travail entrepris durant mois de mai est non seulement voué à l'échec, mais peut entraîner des conséquences néfastes ? Pour apporter des éléments de réponse à cette question, nous devons rappeler que « Le mythe est l'expression complexe et variée que l'homme peut faire de lui-même et des réalités mystérieuses avec lesquelles il est en relation » (Mircea Eliade). Ou encore : « Le mythe est un récit traditionnel qui rapporte des événements arrivés à l'origine des temps et qui est destiné à fonder l'action rituelle des hommes d'aujourd'hui et de manière générale, à instituer toutes les formes d'action et de pensée par lesquelles l'homme se situe dans son monde. Fixant les actions rituelles significatives, il fait connaître, quand disparaît sa dimension étiologique, sa portée exploratoire et apparaît dans sa fonction symbolique, c'est-à-dire dans le pouvoir qu'il a de dévoiler le lien de l'homme à son sacré » (Paul Ricœur)<sup>2</sup>.

A travers cette définition, et pour appréhender la signification profonde de ce mythe et du rite qui l'actualise, nous devons aborder les symboles figurant dans le récit. Mais avant de nous interroger sur la symbolique du récit, nous allons rappeler ceci :

1- Dans la société kabyle, sont du domaine du sacré, entre autres, la femme et la terre. La femme, car c'est à travers elle que s'assure la pérennité du

---

<sup>1</sup> Idem.

<sup>2</sup> Bernard Dupuy, *.Encyclopédia universalis* 2004, article « herméneutique. »

lignage, et la terre nourrissante qui assure, elle aussi, la survie des tribus kabyles. Ces deux catégories du sacré traditionnel sont à l'origine d'une multitude de rites, notamment agraires. La femme et la terre sont les symboles de fécondité dans une société agnatique et segmentaire qui ne se soucie que d'avoir une descendance mâle, et la terre qui, souvent austère en pays kabyle, parvient à peine à nourrir ses habitants, d'où son caractère sacré.

2- Jocelyne Dakhlija, dans un article publié dans *cahiers d'études berbères* en 1987, fait état de l'existence au sud tunisien d'une fête agraire, antéislamique appelée *Mâyû*, parfois 'fête de Pharaon' célébrée chaque année le 14 mai. Ce jour là, « les femmes rapportaient de l'eau dans l'oued afin de l'utiliser en préparations magiques pour se faire aimer de leurs époux. »<sup>1</sup>

Cette pratique semble être liée à l'histoire d'autrefois, quand, à cause de la fortune du mois de mai, une femme s'était retrouvée trahie par son époux en prenant une seconde épouse.

#### II. 1. 4. Les noms des récits mythique aujourd'hui : *tameayt*, *tahkayt* et *taqsiṭ*

Comme nous l'avons souligné dans la partie théorique du présent travail, nous n'avons pas la prétention de nous aventurer dans l'inextricable question de la classification des genres qui pourrait s'avérer être inutile dans le contexte de l'oralité. A ce propos, Galand-Pernet (1998 : 74), dans son récent ouvrage consacré aux littératures des Berbères, souligne la difficulté à classer les genres dans l'ensemble de la littérature des Berbères, et même sur le plan régional en ces termes : « on se heurte encore à l'insuffisance des descriptions locales. La plupart du temps, les collecteurs de textes se sont contentés du nom générique donné par le témoin sans s'interroger sur sa place dans le champ lexical local des productions littéraires tel qu'il est conçu dans un groupe social... » C'est cette conception locale des noms des genres narratifs que nous allons examiner à présent pour tenter d'isoler des nominations relatives au genre mythique qui nous intéresse ici.

---

<sup>1</sup> Dakhlija (J.), *Cahiers d'études berbères*, 1987, p.250.

Avant d'analyser les différents noms donnés par nos informateurs à leurs récits, nous allons d'abord rappeler la nomenclature attestée et abordée par les différents auteurs. Nous avons d'abord *tamacahut*<sup>1</sup>, le conte merveilleux, qui se distingue essentiellement par des formules figées *d'entrée et de sortie*. Il s'agit des formules consacrées<sup>2</sup> que Lacoste-Dujardin appelle de « véritables rites d'entrée et de sortie », qui marquent le début et la fin de la récitation, formules qui, au temps même de Frobenius, ne sont plus de rigueur. A en croire Frobenius, dans la société kabyle traditionnelle, « on faisait très bien la différence entre les diverses formes de narration : récit (parfois enjolivé), événement vécu, fable, conte, légende, autobiographie et mythe. »<sup>3</sup> A côté de *tamacahut*, Frobenius distingue *tameayt*, plur. *timeayin*, terme qui désigne un genre « d'un intérêt certain [...] aujourd'hui pratiqué sous un jour légèrement dévié et a été amputé d'une partie de sa signification profonde. » Selon l'auteur, le terme *tameayt* désignait autrefois « esprit avisé, sagesse et expérience de la vie [...] Récit destiné à faire passer un message, à enseigner et initier les jeunes à la vie adulte, était donc l'apanage des plus âgés de l'assemblée du village. » Il ajoute qu'aujourd'hui (au début du xx<sup>e</sup> siècle), « désigne désormais une charade, une devinette facétieuse, une anecdote drôle, mais aussi un peu grivoise. »<sup>4</sup> Nous constatons que l'ancienne acception de ce terme est proche du mythe, mais il ne désigne pas le genre mythique que Frobenius propose implicitement.

Tandis que Frobenius analyse le parcours sémantique du terme *tameayt* à travers le temps, nous pensons pour notre part, que la même analyse doit s'effectuer également à travers l'espace, c'est-à-dire rechercher les différentes significations du terme dans d'autres régions que celles ciblées par Frobenius, limitées à la « Haute Kabylie ». Enfin, l'auteur parle du genre mythique désigné par ses informateurs par

---

<sup>1</sup> Le terme *tamacahut* n'est pas attestée dans toutes les régions de Kabylie, car à l'est de Bejaia par exemple, le conte merveilleux n'est pas dit *tamacahut*, mais *tameayt*.

<sup>2</sup> Le conte commence toujours par l'expression « que mon conte soit beau et se déroule comme un long fil », et se termine par « mon conte est comme un ruisseau. » Cf. AMROUCHE M- T, *Le grain magique*.

<sup>3</sup> Frobenius, 1998, tome I Sagesse, P.20.

<sup>4</sup> Idem, P.21.

l'appellation *leuhen dennia* qui n'est pas le véritable nom désignant les mythes, car les « anciens » ont refusé de lui livrer le « vrai » nom des mythes. Cette appellation, traduite par Lamara Bougchiche par *planches, tableau du Monde* pourrait, selon lui, cacher un autre terme. Il s'agit de *tadyant*, qui désigne selon Bougchiche « un récit, un conte mythique, une légende, une histoire plus ou moins véridique. » Ce terme, proche phonétiquement de *dennia* « Monde », pourrait être, selon le même auteur, le terme secret que les informateurs de Frobenius refusaient de révéler.

Par une reconstruction lexico-sémantique, l'auteur propose l'expression *tidyanin n uxlaq n ddunit*, « récits de la création du Monde », comme étant le nom qui désigne les récits mythiques.<sup>1</sup>

Pour notre part, et à l'aide des données de notre enquête sur le terrain, qui ne sont ni exhaustives, ni représentatives, nous remarquons ce qui suit :

À la question 'comment nommez vous ce genres *d'histoires*, s'agit-il d'une *tamacahut* ?', aucun de nos informateurs n'a évoqué le terme *tamacahut*, même dans les régions où le terme est attesté. Tous nos informateurs disent que les récits qu'ils nous ont livrés ne sont pas des *timucuha*, c'est à dire « des contes merveilleux. » Et lorsque nous leur avons demandé de nous dire comment ils les nomment, leurs réponses divergent d'une région à une autre. En effet, et pour rappel, nous avons enquêté dans deux différentes régions de la Wilaya de Bejaia. Il s'agit de la région de Tazmalt, qui comprend la ville de Tazmalt et la commune de Beni Mellikeche, et la ville de Bejaia qui compte des habitants originaires des communes rurales, comme c'est le cas de nos deux informatrices originaires d'Aokas. Tandis que les informateurs de la deuxième région emploient le mot *tameayt* pour désigner des récits mythiques, mais aussi toutes les formes de narration, comme nous dit notre informatrice. Les informateurs de la région de Tazmalt sont plus partagés quant à la dénomination des récits mythiques, mais aucun d'eux n'a évoqué le terme *tadyant*. Par contre, nous avons des termes comme *tahkayt* et *taqsiṭ*, termes d'origine arabe qui désignent, selon nos informateurs des récits mythiques. Le terme *tahkayt* est employé

---

<sup>1</sup> LOAB, 26, P. 311-312.

par les narratrices des récits n°01, 02, 03, 08 et 20, tandis que le terme *taqsit* est employé par le narrateur des récits n°04, 05, 09, et 19. Nous devons rappeler ici que *taqsit* désigne, selon Mammeri, des poèmes plus ou moins longs, et qui traitent des thématiques relatives aux légendes<sup>1</sup> de Saints et Prophètes. De son côté, Bouamara (2004 :237), donne au genre *taqsit* la définition suivante : « c'est un archi-genre poétique narratif, de facture toujours longue et traitant diverses thématiques (légendes hagiographiques, poésie gnomique, récit historique, amour, etc.) ; il est le genre préféré des poètes professionnels appelés *ifsihen* au statut social élevé qui chantaient au sein même de la vie publique. » L'auteur ajoute un peu plus loin que « le genre *taqsit* ne se limite pas à l'hagiographie ou au religieux. Il y a en effet des *tiqsidin* où le (ou les) héros est (sont) un (des) personnage (s) dont l'existence est historiquement attestée, comme El- Mokrani, le fer de lance de la révolte kabyle de 1871 contre l'ordre colonial français. » Le même auteur souligne que ce qui distingue une *taqsit* des autres sous-genres poétiques n'est pas la forme, ni le contenu, mais le fait qu'il est narratif. Nous remarquons que le terme *taqsit* est réservé traditionnellement à toute littérature 'sérieuse', c'est-à-dire celle qui traite de religion ou de sacré, et il n'est pas exclu que ce terme eut pu désigner autrefois le genre mythique.

Or, les récits qualifiés par nos informateurs de *taqsit* ne sont pas des légendes au sens de récits à caractère merveilleux où des faits historiques sont transformés par l'imaginaire populaire, c'est-à-dire teintés d'éléments fictifs. Ils ne sont pas également des contes, car nos informateurs nous affirment qu'ils ne sont pas des *timucuha*.

Devant cette ambiguïté lexicale (*tameçayt, taḥkayt et taqsiṭ*), nous avons une autre dénomination qui pourrait nous aider à démêler l'écheveau. Il s'agit d'une dénomination composée *taḥkayt n sseḥ*, lit. « Histoire vraie », employée par la narratrice du récit 20 intitulée *la lignée des ogresses*. L'informatrice reconnaît implicitement que le mot *taḥkayt* désigne une fiction, mais de l'autre côté, elle affirme avec les autres femmes présentes que le récit est absolument « vrai. » En l'absence de termes qui désigneraient ce genre de narrations, l'informatrice emploie le mot,

---

<sup>1</sup> Voir Mammeri M. *Poèmes kabyles anciens*, pp. 339-341.

*taḥkayt*, mais elle lui ajoute le déterminant *n sseḥ*, « véridique ». En effet, et à moins que nos informateurs veulent cacher le terme désignant les mythes (hypothèse peu probable), tout se passe comme si nos informateurs avaient du mal à nommer leurs récits, et les termes existants ne peuvent rendre compte du caractère « vrai »<sup>1</sup> de certains textes.

## Conclusion

A travers ce bref examen des critères extérieurs de nos récits, nous pouvons formuler les observations suivantes.

Des éléments, des motifs ou des séquences mythiques subsistent en se désacralisant et en se démythifiant, notamment à travers la non observation des rituels relatifs aux conditions de récitation, mais aussi et surtout par la confusion des rôles. En effet, parmi les aspects de la démythification, nous trouvons la non-pertinence de la division sexuelle des narrations, lorsque nous savons que les mythes dans la société kabyle traditionnelle étaient l'apanage des hommes, alors que l'une de nos informatrices nous affirme que « ce genre d'histoires concernent uniquement les femmes ». La persistance des éléments mythique ne va pas sans les réajuster aux nouvelles conditions, notamment l'islamisation des personnages et des temps. A propos de cet habillage islamique, K. Bouamara (2004 : 239), parlant du mythe d'*Anzar*<sup>2</sup>, écrit : « Aujourd'hui, lorsqu'il n'est pas tombé complètement en désuétude ou carrément oublié, surtout par les jeunes générations, il est de plus en plus supplanté par une prière musulmane spéciale ( *tazallit n hyit*, en kabyle) ou, en tout cas, bien habillé par le dogme et les pratiques islamiques. »

Lorsque le genre mythique était reconnu comme tel, ses détenteurs refusaient même de prononcer le nom qui le désigne. Aujourd'hui, ceux qui détiennent des récits comportant des motifs mythiques les nomment indifféremment, (*tameayt*, *taḥkayt* ou *taqsiṭ*), et nous savons que nommer c'est faire exister<sup>3</sup>, et refuser de nommer peut

---

<sup>1</sup> Selon les informateurs bien sûr.

<sup>2</sup> Cf. la note 01 en page 47 du présent travail.

<sup>3</sup> Cf. Cherriguen (F.), « Barbaros ou Amazigh, éthnonymes et histoire politique en Afrique du Nord », in *Mots*, 15, 1987, p.19.

cachez l'existence de la chose, comme dans le cas des informateurs de Frobenius. En effet, la désacralisation des récits à caractère mythique est perceptible même au niveau des dénominations qui sont à la fois nombreuses et confuses, comme l'exemple d'un informateur qui nous raconte des fragments de deux récits mythiques qui figurent dans le corpus de Frobenius, tandis que l'un est *d taḥkayt kan d aya*, « c'est une histoire, c'est tout », l'autre *d taqsiṭ* « c'est une légende ». Lorsque l'on sait que nommer c'est faire exister, nous pouvons postuler que le refus de nommer signifie nier l'existence de la chose ; et nommer indifféremment peut suggérer que la chose a un statut ambigu, ou du moins problématique.

# Chapitre 2 : Le cadre spatiotemporel

## Introduction

Nous savons que l'un des éléments fondamentaux qui distinguent le récit mythique des autres genres connexes (la légende, la fable et le conte) est le temps. En effet, comme nous allons le voir, les références temporelles dans le mythe ne sont pas les mêmes que dans un conte, et c'est pour cette raison que nous avons choisi de traiter de la question du temps (et de l'espace) séparément des autres 'indicateurs' mythiques.

Comme nous l'avons signalé plus haut, dans ce premier chapitre consacré à l'étude des indicateurs temporels (du début et de la fin des récits), nous nous appuyerons sur la méthode suivie par A. Roth et C. Breteau pour la validation d'une partie des mythes recueillis par Frobenius.

Le tableau que nous donnons ci-après résume les procédés de validation appliqués par les deux auteurs, dans lequel nous procéderons à la mise en évidence des éléments narratifs et discursifs qui participent à la validation du texte en tant que récit mythique (indicateurs temporels et actes d'instauration). Signalons tout de suite que cette méthode d'analyse ne concerne que dix-neuf récits sur les vingt que nous avons collectés. Car l'avant dernier récit (le cyclope) a un statut particulier dans notre corpus et sera analysé dans le dernier chapitre en comparaison avec leurs autres versions de ce même texte<sup>1</sup>. Ce tableau nous servira à l'analyse du temps dans les récits, il nous aidera à rendre compte de la structure de nos récits, ainsi que les transformations qui ont eu lieu par rapport à leurs versions anciennes.

Dans le présent chapitre, nous essayons d'examiner les marqueurs temporels figurant au début des récits, ensuite les indices de la pérennisation et de validation<sup>2</sup> de ce qui est instauré, et enfin l'étude des références spatiales.

---

<sup>1</sup> Contrairement aux 19 autres récits que compte notre corpus, ce récit n'est pas suivi d'un commentaire conclusif ou l'informateur donne son *point de vue*.

<sup>2</sup> Les indices temporels de validation et de pérennisation sont hors de la narration, ils appartiennent au métadiscours, mais nous avons choisi, dans cette partie, de traiter les textes de manière globale.

## II. 2. 1. Tableau des indices temporels

Numéro du récit	Indicateur temporel initial	Acte d'instauration	Indicateur de pérennisation et de validation
01	A l'époque où il n'y avait pas encore de femmes.	L'homme épousa des animaux femelles	De nos jours, Ils se multiplient encore.
02	Au coucher du soleil	La lune versa des larmes	Depuis ce jour là, la lune a des taches sombres.
03	Un jour	Le hérisson planta un tison ardent au milieu de son front.	Depuis, et jusqu'à nos jours, tous les hérissons ont une cicatrice au milieu du front.
04	Jadis, au temps où la Terre n'était pas encore habitée.	La femme s'assit nue sur la neige.	Aujourd'hui (de nos jours), la femme est toujours chaude devant, froide derrière.
05	Jadis	Feraoun mangea de la laine et lâcha un grand pet.	Depuis ce jour là, les nuages blancs sont dénommés 'les nuages de Feraoun.'
06	Non situé dans le temps.	Le bétail s'était enfuit et les propriétaires partirent à sa recherche en criant.	De nos jours encore, ces trois animaux prononcent les mêmes mots qu'autrefois.
07	Non situé dans le temps.	Dieu transforma la bande de femmes en singes.	Maintenant, de nos jours, on dit encore....
08	Un jour	Dieu transforma la femme en corbeau	nous disons lorsqu' un corbeau passe.....
09	On dit	Une chèvre insulta le mois de janvier	Ne figure pas dans le récit.
10	Un certain mois de mai	L'homme qui a trahi sa femme fut apitoyé et sombra dans le chagrin	Depuis lors, il est interdit de....
11	Jadis	La femme prit le tissu plein de sang et le mit entre ses jambes.	Depuis lors, les règles surviennent toujours chez la femme.
12	Un jour	La parturiente mangea seule le poulet, son beau père appela la malédiction divine.	Aujourd'hui, on ne donne jamais à une accouchée un poulet.
13	Autrefois, quand le monde parlait	Le Première Femme lâcha un pet devant je fagot de bois, et lui promit de le prendre.	Voici l'histoire de la gent féminine, de la Première Femme.
14	Lorsque Dieu créa les êtres humains.	Les trois animaux donnèrent chacun vingt ans de leur vie à l'homme.	Aujourd'hui (de nos jours), l'homme prend des charges, aboie, et fait les grimaces du singe.

15	Lorsque Dieu créa le Monde.	L'abeille se trompa en disant le contraire de ce qu'il fallait dire.	Aujourd'hui, l'abeille meurt dès qu'elle pique....
16	Lorsque Dieu créa le Monde.	La poule insulta Dieu.	Aujourd'hui, la poule ne peut pas voler
17	Autrefois	Des hommes ont épousé des animaux transformés en femmes.	Aujourd'hui, le comportement de chaque femme dépend de son origine.
18	Jadis	Le pauvre reçut avec égards la misère.	Donc aujourd'hui, la misère suit toujours les pauvres.
20	Jadis, au début du Monde.	Le fils de l'ogresse fut sauvé.	Depuis, et jusqu'à nos jours Le rescapé se multiplie, je suis parmi ses descendants.

## II. 2. 2. Les marqueurs temporels initiaux :

Avant l'examen des marqueurs temporels initiaux, il convient de souligner avec A. Roth et C. Breteau que « le récit mythique d'origine instaure, affirme la pérennité de ce qui a été instauré et atteste de sa validité dans le temps contemporain de l'énonciation du récit. »<sup>1</sup> Dans le tableau ci-dessus, nous remarquons que le temps des récits :

- est indéfini, *lorsque le monde parlait ; lorsque Dieu créa les humains ; un jour ; un certain mois de mai, etc. ...*
- est toujours révolu et hors du temps historique que nous connaissons, *jadis, autrefois.*
- renvoie au temps primordial, des commencements, *jadis au début du monde, au temps où la Terre n'était pas encore habitée.*
- est lié à un acte d'instauration.

---

<sup>1</sup> LOAB, 1998, p.99.

Nous savons que le temps dans les mythes cosmogoniques renvoie toujours au temps fabuleux des commencements, à l'Age d'or du Monde, vient ensuite le temps des désenchantements, de la rupture avec cet Age d'or. Mircea Eliade (1963 : 53) distingue les mythes cosmogoniques des mythes d'origine, en considérant ces derniers comme le prolongement des premiers. Et dans les deux cas, il est toujours question d'un 'commencement,' et que « le mythe d'origine, débute en nombre de cas, par une esquisse cosmogonique.... » Ce rappel cosmogonique est, dans le cas de notre corpus, limité à évoquer le moment de la création du Monde, pour ensuite situer l'acte qui a instauré la chose. Les expressions telles que *'au début du monde ; lorsque Dieu créa le Monde ; lorsque la Terre n'était pas encore habitée,* renvoient toutes aux commencements absolus et servent d'esquisse à une création de moindre importance par rapport à la création du Monde. « Un nouvel état des choses, écrit Eliade (1963 : p.55), implique toujours un état précédent, et celui-ci, en dernière instance, est le Monde. C'est à partir de cette 'totalité' initiale que se développent les modifications ultérieures. » L'épisode de l'homme qui a épousé une ogresse, laquelle a donné naissance à tout un village dans le dernier récit de notre corpus, n'a eu lieu qu'après la création du Monde. Ensuite, l'homme épousa une ogresse qui donna naissance à un lignage, auquel la narratrice du récit dit appartenir. Dans le quatorzième récit également, après avoir créé le Monde, Dieu décida de donner à l'être humain quarante ans de longévité. C'était à ce moment là que des animaux (un âne, un chien et un singe), décidèrent de donner, chacun de leur côté vingt ans à l'homme pour qu'il atteigne (aujourd'hui) l'âge de cent ans. Un autre récit débute ainsi : *A l'époque où il n'y avait pas de femmes,* ce temps est situé au moment de la création du monde même ; selon la tradition islamique, la première, femme, Eve, fut créée à partir d'une partie du corps de l'homme. Et n'ayant pas trouvé de femmes, l'homme épousa des animaux, ce qui expliquerait aujourd'hui encore les comportements des femmes.

Nous n'avons pris ici que des récits dans lesquels le temps renvoie au commencement du Monde. Les autres renvoient tous à un temps indéterminé et qui pourrait nous renseigner sur une éventuelle évolution des mythes vers le conte, même

si ce dernier peut commencer, comme le mythe, par *au premier temps*, comme le souligne Lacoste-Dujardin (1991 : p.142), qui a recensé dans son corpus dix contes débutant ainsi. Mais ce que nous pensons être la caractéristique principale du mythe est le fait que le temps est lié à un acte instaurateur, c'est-à-dire qu'à un moment donné un événement a eu lieu, lequel a instauré une tradition dans le présent, comme nous allons le voir ci-dessous. Dans 16 sur 20 des récits que nous avons collectés, l'indicateur temporel initial est suivi directement de l'épisode instaurateur qui explique l'avènement de la chose dans les temps présents.

### **II. 2. 3. Les procédures de pérennisation et de validation**

Pour qu'un récit soit un mythe d'origine, c'est-à-dire qu'il explique l'origine de "quelque chose" que nous pouvons observer de nos jours, il faut que ce qui est instauré dans le temps primordial soit validé dans le temps présent. Les marqueurs de pérennisation et de validation peuvent être intégrés dans la trame narrative, comme ils peuvent aussi être des commentaires de l'informateur relevant du métadiscours, ou bien encore, le narrateur prend ses distances par rapport aux faits relatés. Nous allons présenter les modalités de validation dans chaque récit car nous ne les avons pas collectés auprès d'un seul informateur, mais auprès de plusieurs. Pour rendre compte de la manière dont chacun valide son récit, nous avons choisi de présenter quelques récits et la manière dont ils sont validés par leurs récitants.

La validation est dans la majorité des récits extérieure à la trame narrative. Elle figure essentiellement en épilogue sous forme de commentaire. Dans 16 récits sur 19, la validation est introduite par l'indicateur aspecto- temporel " *Depuis lors* " qui réfère au temps ancien et qui pérennise l'instauration, suivi de " *aujourd'hui encore, de nos jours, maintenant,* " qui réfère au temps présent de l'énonciation.

Dans le premier récit par exemple, l'informateur, pour terminer son récit, fait un retour en arrière pour rappeler les agents de l'instauration *d wigad-nni, lit.* « ce

sont eux », suivi d'un verbe à l'aoriste intensif qui exprime en kabyle<sup>1</sup> la continuité *i yettefruruxen*, « qui continuent à se multiplier », ensuite vient le mot validant *ar ass-a*, littéralement « jusqu'à nos jours. »

Dans le deuxième, il y a une référence directe au jour où la chose a été instaurée : la lune qui était toute blanche, est devenue tachetée après ses pleurs. La validation dans ce récit intervient en associant deux extrémités temporelles ; 'ass-ni' « ce jour-là », qui évoque le jour où la lune a versé des larmes, et 'ass-a, azekka, i lebda' « aujourd'hui, demain, à jamais », pour terminer par un verbe à valeur descriptive 'yesεa sšabat' « la lune<sup>2</sup> a des taches. »

Dans le quatrième récit, la validation se fait par l'emploi du verbe à valeur extensive *teqqim-d*, « ça est resté ainsi », en référence à la fois au moment et à l'acte d'instauration, suivi d'une expression figée à valeur proverbiale, « *dans son derrière du cresson a poussé, à l'avant elle brûle de chaleur.* »

Dans le cinquième récit, la validation et la pérennisation sont assurées par l'emploi simultané de deux références temporelles *seg wassen, ar ass-a*, « depuis ce jour là, jusqu'aujourd'hui », suivi d'un verbe à l'aoriste intensif *qqaren-as i usigna amellal, asigna n ferεun*, « on surnomme 'nuages de Feraoun', tous les nuages blancs. »

Dans le sixième récit qui décrit l'origine des cris des trois animaux, à savoir, le hibou, l'alouette et la tourterelle, la validation est introduite par un présentatif à valeur déictique, suivi d'un verbe à l'aoriste intensif, suivi de l'indicateur temporel validant : *d wayi i heddren tura*, lit.« c'est ce qu'ils disent aujourd'hui. ». La fin de ce récit est ponctuée par une série de verbes exprimant des actions continues : « *Heddren, tetteḍdu, tettebaε, teqqar, yettbadid, yettqellib*, traduits respectivement par : « Ils disent, elle marche, elle suit, elle dit, il se tient debout, il cherche. »

Dans le huitième récit, qui parle de la transformation d'une femme en corbeau, la

---

<sup>1</sup> La langue kabyle étant une langue aspectuelle et non temporelle, le temps n'est pas exprimé par le verbe lui-même, mais par les indicateurs temporels qui l'accompagnent. Dans nos récits, tous les verbes qui participent à la validation sont accompagnés de ' maintenant, aujourd'hui, de nos jours...etc.

<sup>2</sup> La lune est du genre masculin dans la langue kabyle.

validation se fait d'une manière originale. Le narrateur parle de l'acte par lequel la femme fut transformée en corbeau, *yerra-tt*, « Dieu l'avait transformé », action qui se situe dans un passé lointain, puis termine la phrase par un nom suivi d'un démonstratif se référant à une réalité d'aujourd'hui : « *d tagerfa-agi*, « c'est corbeau là. » C'est cette séquence à valeur déictique qui valide le récit dans le temps présent de l'énonciation, en l'absence de l'indicateur temporel.

Dans le dixième récit où il est question de l'origine de l'interdiction de cueillir des branchages durant le mois de mai, la validation se fait par l'emploi de l'indice de pérennisation, *seg wass-nni*, « depuis ce jour là », suivi d'un verbe à l'aoriste intensif à la forme négative : *ur d-ttruzun ara*, « ils ne cueillent plus. »

Dans le onzième récit qui instaure l'origine des menstrues chez la femme, la validation est assurée par l'emploi de l'indicateur aspecto-temporel, *teqqim akkenni*, « les choses en sont restées là », en se référant à l'acte par lequel les règles ont 'migré' vers la femme, acte qui se pérennise, car l'informateur ajoute : « *tettas-d dima i tmeṭṭut*, « les règles surviennent toujours chez la femme ». Le verbe 'survenir' est à l'aoriste intensif dans la version kabyle.

Dans le quatorzième récit où il est question de l'origine de la longévité chez l'homme par rapport aux autres créatures, et des conditions dans lesquelles l'homme s'est retrouvé capable de vivre plus longtemps, la validation intervient dans la narration sous forme de commentaires qui interrompent la narration avant que l'informateur ne continue son récit. Le mot validant dans ce récit est *tura*, « de nos jours », qui intervient pour lier l'acte instaurateur (le chien a donné vingt ans de sa vie à l'homme) et la condition de l'homme qui, après la quarantaine entame les 'années de chien'. Il en est de même pour les 'années de l'âne' et 'celles du singe'. L'informatrice termine son récit par un commentaire à valeur conclusive pour dire que tout ce que l'homme aura à vivre après la quarantaine le doit aux animaux car, au début Dieu ne lui avait donné que quarante ans.

La validation dans le dernier récit, où il est question de l'origine d'une tribu est introduite de deux manières. D'abord, par l'usage de l'indicateur temporel *tura*,

« de nos jours », qui exprime la pérennité de la lignée initiée par l'enfant rescapé, qui s'est multiplié et qui a abouti à la famille de l'informatrice, ensuite par la présence de l'informatrice dans le commentaire. « *Moi- même, je fais partie de cette lignée des ogresses* », dit notre personne source. Ce *je* signifie que l'informatrice inclut sa personne, elle implique aussi ses proches dans les personnages du mythe, car « *nous sommes encore dans cette histoire qui a commencé au début du monde et se poursuit jusqu'à nos jours.* »

A travers la présentation des indicateurs de pérennisation et de validation qui figurent dans nos récits, nous remarquons ce qui suit :

1- La validation figure, dans la majorité des récits, dans le commentaire conclusif et hors de la trame narrative.

2- L'indicateur temporel validant est *de nos jours* qui figure pratiquement dans tous les récits, avec parfois des synonymes, comme *aujourd'hui, maintenant* mais qui se réfèrent tous au temps présent de l'énonciation.

3- Les indicateurs temporels sont toujours suivis de verbes conjugués à l'aoriste intensif, lequel qui exprime en kabyle une action continue.

4- Les indicateurs temporels validant sont, dans tous les récits analysés, liés à l'acte instaurateur dans les temps anciens ; et ce que nous observons aujourd'hui n'est que le résultat de ce qui s'est passé autrefois.

Nous pouvons dire que, du point de vue des indicateurs temporels (initiaux et terminaux), les récits collectés sont des mythes étiologiques aux même titre que ceux recueillis par Frobenius, lesquels sont classés par A. Roth et C. Breteau dans le deuxième récit mythique ; ce type de mythes, selon eux, renvoie à la rupture de l'Age d'Or caractérisant le premier récit mythique, à savoir le mythe cosmogonique. Nous remarquons que dans les deux ensembles (les récits de Frobenius classés dans le deuxième ensemble mythique, ainsi que notre corpus), les modalités de validation sont introduites dans le commentaire conclusif contrairement aux récits classés par les deux auteurs dans le premier ensemble, et dans lesquels les indicateurs de validation sont intégrés dans à la trame narrative.

## II. 2. 4. L'examen de l'espace

Dans ce qui précède, nous avons vu comment le temps des mythes diffère de celui des contes et des légendes, notamment au début et à la fin des récits. A présent, nous nous intéresserons à l'espace pour savoir où et comment sont définis les cadres spatiaux dans lesquels se déroulent les épisodes des récits. Après l'examen de notre corpus, nous constatons que la plupart des récits ne sont pas situés spatialement : le cadre spatial est absent. Cette absence s'expliquerait, selon toute vraisemblance, par le fait que les événements narrés par les informateurs, sont considérés comme des vérités générales ; les situer dans un espace précis reviendrait donc à diminuer leur portée universelle. Cependant, quelques-uns de nos récits présentent des références spatiales ; examinons-les afin de chercher d'éventuelles traces mythiques.

De prime abord, nous remarquons une nette distinction entre le monde domestique (maison, village) et le monde sauvage, hostile (forêt, montagne). Et à l'intérieur du monde domestique, nous distinguons des récits qui usent de toponymes (une tribu dans la région de Bejaia, dans le récit 12), espace géographiquement personnalisé, mais les récits de ce genre ne sont ni des récits épiques ni historiques, car ils ne relatent pas les exploits des saints et autres personnalités locales, mais l'origine d'une interdiction (rite négatif). Camille Lacoste-Dujardin observe que les toponymes sont quasiment absents dans les contes merveilleux, qui « se passent en dehors de l'espace, comme en dehors du temps. » C'est le même constat concernant le récit n°20, c'est-à-dire du merveilleux, (pour ne pas dire du mythique), mais localisé géographiquement. En effet, dans ce récit, nous avons un personnage principal, une ogresse anthropophage à l'apparence humaine, dans un village kabyle situé dans la région de Chorfa ; et selon toute vraisemblance, il s'agit d'une ogresse atypique, puisque elle a épargné le dernier des enfants, après que l'homme en appela Dieu « *di leenaya n Rebbi*, « par Dieu » ; dans les contes, l'ogresse ne dévore pas l'enfant qui a tété son sein.

Cette curieuse combinaison entre les événements survenus au « début du monde »,

et leur ancrage dans un espace réel et localisé, pourrait être interprétée comme des fantasmes collectifs liés à l'histoire propre de la lignée. D'autant plus que le récit n°20 nous a été relaté en présence de femmes d'âges différents, qui appuient les dires de l'informatrice, en disant : « cela est vrai ». Ces éléments méta- discursifs tendent à conforter la thèse du caractère mythique du récit.

Dans ce même récit, une distinction s'est opérée entre le monde sauvage (là où l'homme trouva la femme) et l'espace domestique (la maison où l'homme ramena sa femme après l'avoir épousé). D'ailleurs elle retourna à la forêt après avoir dévoré sa propre progéniture, et après qu'elle ait redevenue ogresse. Cela nous rappelle les événements du deuxième mythe dans l'ensemble de Frobenius. Les cinquante jeunes hommes et les cinquante jeunes filles, enfants du couple originel, lors de leur rencontre, pensèrent à se définir un espace social civilisé à travers la construction de maisons. Mais parmi ces cinquante couples, il y a un qui ne voulait pas construire une maison ; de ce fait, il s'exclut de la communauté des humains, et choisi de vivre dans la nature. Dans le récit de Frobenius, il est dit que la femme devint la première *teryel*, « ogresse », tandis que l'homme devint le premier lion.

Nous constatons que la configuration spatiale de notre récit rejoint celle instituée dans le mythe de Frobenius dans la mesure où ce dernier a instauré la division de l'espace entre espace civilisé, réservé aux humains et espace sauvages réservé aux bêtes et aux ogres et ogresses. Nous pouvons dire, de ce fait, que la gestion de l'espace est porteuse de sens et agit dans l'inconscient collectif comme archétype.<sup>1</sup>

Par opposition à la forêt, les épisodes des récits n°05 et 06 sont situés respectivement dans *tuddar n Leqbayel*, « les villages kabyles », et dans *axxam*, « la maison ». Dans le cinquième récit qui relate les méfaits du géant Feraoun, la localisation est précisée (dans les villages kabyles), d'actions attribuées au personnage

---

<sup>1</sup> Au sens que lui donne Jung, qui voit dans les archétypes des images primordiales héritées du fond de l'inconscient de l'humanité. L'archétype est une « entité hypothétique dotée d'une forte valeur émotive, qui se manifeste souvent dans les rêves[...] et qui présente des analogies frappantes avec les motifs redondants retrouvés dans les mythes, les contes et les légendes.... » Cf. *Questions de mythologie critique dictionnaire*, pp. 27-37.

de Feraoun, comme si ce dernier a réellement vécu en Kabylie. Il est vrai que ce personnage hante l'imaginaire du Maghreb de bout en bout, comme l'a remarqué Jocelyne Dakhlia<sup>1</sup>. Et nous savons que parmi les mythes cosmogoniques, il y en a ceux qui attribuent l'origine du monde au démembrement d'un géant. Dans notre récit, il s'agit seulement d'une étiologie relative aux nuages blancs issus d'un pet de Feraoun.

Un autre espace mythique se trouve dans le deuxième récit de notre corpus. Il s'agit d'*amnar*, « le seuil ». En effet, l'enfant malheureux s'assit sur le seuil de la maison et commença à pleurer. Or le seuil est un espace ambigu, situé entre deux domaines contradictoires (l'intérieur et l'extérieur) au même titre que l'enfant qui ne sait plus où aller, car orphelin et abandonné. « Le seuil, écrit Bourdieu, est le point de rencontre entre deux mondes antagonistes, et le lieu d'une foule de rites et tout entouré d'interdits »<sup>2</sup>

## Conclusion

A travers ce bref examen des références spatiales, nous pouvons conclure que des éléments plus ou moins mythiques peuvent apparaître dans le cadre spatial des récits, lequel peut être aussi le cadre à des croyances antéislamiques : c'est le cas des gravures représentant des béliers que le mythe fait justifier. Nous pensons ici aux pratiques culturelles autour d'un site de représentations rupestres observées par Frobenius dans la région de *Haizer* dans le Djurdjura. Ce même lieu était le théâtre des événements du troisième récit de l'ensemble mythique de Frobenius. Roth et Breteau soulignent que « la localisation du mythe en Kabylie figure dans les deux tiers des textes environ. » Nous pensons que l'espace peut servir comme un point d'ancrage du mythe, comme c'est le cas des villes de Lesbos et de Gomorrhe.

---

<sup>1</sup> Jocelyne Dakhlia, « Des prophètes à la nation : la mémoire des temps antéislamiques au Maghreb », p. 245.

<sup>2</sup> Bourdieu, P. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, p. 192, note 24.

# Chapitre 3 : L'examen du contenu

## Introduction

Nous avons traité jusque là des aspects externes de nos récits, des conditions et des agents de récitation jusqu'au cadre spatiotemporel. Par l'analyse de ces deux aspects, nous avons pu observer que les récits collectés présentent quelques caractéristiques mythiques, mais de manière biaisée dans la mesure où les agents et les conditions de leur récitation ne sont plus les mêmes que dans la société kabyle traditionnelle. Mais les cadres (spatial et temporel) tendent, eux, à conforter l'hypothèse du mythe. Les indices spatiotemporels fournis par les textes trahissent leur démythification dans la mesure où ils renvoient beaucoup plus au mythe qu'à un autre genre. Mais qu'en est-il du contenu même des récits ?

Dans ce chapitre, seront traités les points suivants : les actants, notamment la figure mythique de la Première Mère du Monde, les indices de l'islamisation des récits mythiques, la position de l'informateur par rapport à ce qu'il raconte et enfin le style des récits.<sup>1</sup>

### II. 3. 1. L'examen des actants

Dans le numéro 09 de la série des publications du Centre International de l'Etude des Mythes de l'université de Nice, Cl. Faisant, (cité par Arlette Chemain-Degrange) donne au mythe la définition suivante : « Le mythe est un récit [...] (Qui) s'articule en un drame, c'est-à-dire une action dont les acteurs sont des dieux, des héros et des hommes ; son but est d'expliquer l'état initial de l'organisation du monde (mythe de genèse) ou de la société (mythe de la fondation) ; le schéma fondamental de

---

<sup>1</sup> Nous savons que les analystes des textes narratifs distinguent entre les événements racontés (l'histoire), et la manière dont ils sont racontés (le récit). Pour notre part, nous avons opté pour les appellations *récit et discours*, le premier pour rendre compte des événements racontés, le deuxième de la manière dont ils sont racontés. Voir *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, p.710.

cette action, dont le sens est concentré dans les images mythiques, peut s'appeler archétype. »<sup>1</sup>

Nous remarquons que l'une des différences entre le mythe et les autres formes narratives orales (conte et légende...) peut résider dans la nature et le statut de ses actants. En effet, les personnages du mythe sont des dieux mais aussi des humains d'une essence particulière, comme par exemple le fait qu'ils sont les premiers humains. Nous n'avons fait ce détour que pour introduire à l'étude des actants dans nos récits en vue de savoir comment le mythe peut évoluer ou changer par le truchement de ses actants.

Dans le présent point, nous allons examiner la figure de la Première Mère du Monde dans des récits qui sont des variantes des mythes collectés par Frobenius et validés par Roth et Breteau. Ces derniers, dans un article consacré à la validation des récits mythiques de Frobenius, ont scindé les vingt cinq récits proposés par Frobenius dans le premier volume de la série *Atlantis* sous l'intitulé ' les mythes de la création et de la représentation du monde,' en deux grandes séries. La première est justifiée par sa référence à l'Age d'Or, tandis que le critère qui permet le regroupement des récits dans la deuxième série est la présence d'un actant principal incarné par la Première Mère du Monde. Cet figure majeure est, dans les récits collectés par Frobenius, bienfaitrice, car elle apprend aux humains la maîtrise des éléments de la nature, mais aussi elle a créé les moutons et autres animaux domestiques, qui sont utiles et bénéfiques pour les humains. Mais de l'autre côté, elle devient méchante en vieillissant, et c'est à cause d'elle que l'Age d'Or prit fin.

Après avoir analysé le statut de cette figure mythique dans les récits en question, les deux auteurs conclurent que la Première Mère du Monde « pourrait apparaître [...] comme le représentant diabolisé d'une grande déesse de l'agriculture,

---

<sup>1</sup> *L'éternel retour*, N 09, p. 10.

de l'élevage, de la chasse au petit gibier, du cosmos (astres) et dispensatrice de biens divers aux humains (maîtrise de ce qui est bois, pierre) et de l'art médical. »<sup>1</sup>

Qu'en est-il aujourd'hui de cette 'grande déesse' dans l'imaginaire kabyle ?

Cet actant apparaît dans trois récits sur les vingt qui composent notre corpus. Il s'agit des récits n°04, 09 et 13, intitulés respectivement *la première femme du monde*, *les jours d'emprunt*, et *pourquoi les plantes ont-elles perdu l'usage de la parole ?* Les récits 09 et 13 figurent dans l'ensemble mythique recueilli par Frobenius, tandis que le récit 04 figure dans le corpus collecté à Toudja en 2001. Une première observation de ces trois récits en comparaison avec leurs versions anciennes fait apparaître la remarque suivante : Dans les récits de Frobenius, cette figure est nommée *yemma-s n dunnit*, « la mère du monde », tandis que dans nos récits, elle est dite *yiwet n tmettut*, *qqaren-d d tamezwarut*, « une femme qu'on dit qu'elle était la première » (récit 04), également dite 'une femme' dans le récit 13, qui est une version du récit intitulé 'la première dispute et l'origine des peuples' dans l'ensemble mythique de Frobenius. Elle devient Eve dans le même récit collecté à Toudja. Et dans notre version de la *légende des jours d'emprunt*, elle devient une chèvre.

L'analyse suivante est une tentative pour retracer le 'parcours' de cet actant mythique à travers les différentes versions, de différents récits dans différentes époques. Nous allons retenir les cas où il figure, les cas où il est remplacé par une autre entité, ou encore les cas où il est simplement supprimé.

### **II. 3. 1. 1. La Première Mère du Monde : une figure désastreuse**

Dans les mythes collectés par Frobenius, la Première Mère du Monde est décrite comme un personnage méchant, qui aime faire du mal aux humains. Les anciens disaient à Frobenius qu'elle fut une grande sorcière, la première *settut*.<sup>2</sup> Dans un récit qui parle de la rupture de l'Age d'Or (les plantes et les pierres sont devenues inertes et muettes) et les humains ne se comprenaient plus (si quelqu'un dit : cette chose est

---

<sup>1</sup> LOAB 26, p. 114.

<sup>2</sup> La *settut* est une vieille femme qui entretient des liens avec les puissances occultes maléfiques.

blanche ; l'autre lui dit qu'elle est noire), la cause principale de ce désordre est la Première Mère du Monde. Alors qu'elle était assise sur un fagot de bois pour qu'il la transporte chez elle, elle laissa échapper un pet sur le fagot qui se fâcha et décida de ne plus transporter les humains. Nous avons dans notre corpus une version de ce récit (le texte 13, *pourquoi les plantes ont-elles cessé de parler*) qui, quoique plus courte, présente la même trame narrative et les mêmes motifs. Néanmoins, nous remarquons ce qui suit :

- une entité surnommée « Dieu » apparaît dans notre texte ; ce qui renvoie à une islamisation du récit, même si Dieu n'est pas un actant dans le récit. Il a seulement '*écrit*' que ce jour-là, la femme aura à commettre une erreur<sup>1</sup>. La présence de ce déterminisme divin tend à atténuer la responsabilité de la Première Mère du Monde, car *c'était écrit*.

- la Première Mère du Monde est assimilée, par notre informatrice, à toutes les femmes (*voici l'histoire de la gent féminine*) récit n°13. Cette immersion au milieu des autres femmes peut être interprétée comme un signe de l'intériorisation d'une image diabolique de la femme par les femmes elles-mêmes, et peut renvoyer à un sentiment de culpabilité collectif.<sup>2</sup>

- Tandis que dans l'ancienne version de ce texte, le bois décida de ne plus transporter les humains après l'affront qu'il a subi ; dans notre version, c'est la femme qui proposa un compromis au fagot de bois en lui disant : « *Je te prie, ne me déshonore pas, cesse de crier et en contre partie, je te prendrais sur mon dos jusqu'à la maison* » (récit 13.)

De ces trois remarques qui différencient notre version de l'ancienne, nous pouvons observer une permanence concernant la représentation négative et désastreuse de la Première Père du Monde, assimilée à toutes les femmes.

---

<sup>1</sup> Dans le récit 13, il est dit : « Mais quand Dieu en décida autrement, la femme lâcha un pet sur le fagot »

<sup>2</sup> Voir le remarquable ouvrage de C.Lacoste-Dujardin, *Des mères contre les femmes*, qui illustre parfaitement la manière dont les femmes kabyles se retournent contre elles-mêmes en épousant l'idéologie masculine pourtant reprobée pendant leur enfance.

Nous allons examiner à présent le même personnage dans deux autres versions d'un même récit. Il s'agit du texte 09, intitulé *les jours d'emprunt*, et du même récit dans le corpus de Frobenius, intitulé la mort de la *Première Mère du Monde et les gelées de janvier*. Les deux versions présentent également la même trame narrative, les mêmes actions, mais pas les mêmes personnages. En effet, la Première Mère du Monde, qui est le personnage principal dans l'ancienne version, avec ses chèvres, insulta le mois de janvier, qui, vexé, alla emprunter un jour à février et tua la vieille et son troupeau. Ce qui attire notre attention dans notre version de ce récit est l'absence de la figure de la Première Mère du Monde, absence substituée par la figure de la chèvre<sup>1</sup>. En effet, dans notre texte, c'est la chèvre qui a insulté le mois de janvier.

### **II. 3. 1. 2. L'islamisation du personnage de la Première Mère du Monde**

Dans ce qui précède, nous avons vu comment le personnage de la Première Mère du Monde 'glisse', tantôt assimilée à toutes les femmes, tantôt à son effacement et à sa substitution par un autre actant. Dans ce qui suit, nous allons voir comment ce personnage mythique, travaillé par l'imaginaire collectif, s'actualise et s'insère dans le schéma islamique de la représentation du monde. En effet, le récit n°04 de notre corpus, intitulé *la première femme du monde*, nous explique comment le derrière de la femme est toujours froid. L'informateur nous précise que la première femme était seule sur terre et en quête d'un être humain pour s'accoupler.

Nous pouvons rattacher ce récit *au mythe des Amazones*, le premier texte du corpus de Frobenius. Mais notre récit présente, à notre avis, une originalité, dans la mesure où il nous donne des informations sur l'état de la femme avant qu'elle ne rencontre l'homme. Dans la version de Frobenius, nous n'avons que les événements survenus après la rencontre des deux Parents du Monde. Ce qui nous intéresse ici est l'actant nommé *la première femme* par notre informateur. Cette *première femme* est présentée dans une version de ce texte collectée à Toudja en 2001, comme étant Eve. En conséquence, la mère de l'humanité dans le monothéisme a supplanté la mère de l'humanité dans l'imaginaire pré monothéiste. Tout se passe donc comme si le travail

---

<sup>1</sup> La substitution de la figure de la chèvre à la place de la femme est attestée dans d'autres régions de Kabylie.

de démythification procédait par degrés ; d'abord, le personnage de la Première Mère du Monde devient Eve, ensuite une femme anonyme, enfin une chèvre !

### II. 3. 2. L'islamisation des récits mythiques

Nous avons, dans notre hypothèse de départ, évoqué la possibilité d'un habillage islamique des anciens thèmes mythiques ; un habillage qui n'empêche pas l'apparition de « signaux » mythiques préislamiques. Dans ce qui suit, nous tenterons de voir comment et sous quelle forme le laminage de l'imaginaire effectué par la pensée islamique au Maghreb (ici en Kabylie), traite les anciennes représentations en les réadaptant. Nous allons seulement examiner la représentation de l'idée de Dieu et du temps, dans la mesure où ces deux critères nous semblent pertinents pour rendre compte de la question qui nous intéresse ici.

Dans l'ensemble mythique recueilli par Frobenius, nous avons observé, après A. Roth et C. Breteau, l'absence de référence au Créateur : « On remarquera également que manque toute évocation d'un Dieu suprême ». Cependant, une entité surnommée *Dieu* apparaît notamment dans le texte n°16 de l'ensemble mythique de Frobenius, qui se substitue à la Première Mère du Monde. Mais, en général, le mot *Dieu* est absent. Dans notre corpus, nous trouvons le mot *Dieu* 28 fois, et le mot « anges » quatre fois. Cette évocation récurrente de Dieu se présente sous trois formes :

- 1- elle renvoie au temps de la création du monde : *asmi d-yexleq Rebbi ddunit* lit. « Quand Dieu créa le monde ». Ici *Dieu* n'est pas un actant dans le récit, il n'assume aucune fonction. Nous trouvons cette forme d'évocation dans les incipit des récits n°11,14, 15 et 17.
- 2- 'Dieu' est un personnage dans le récit, il assume une fonction et se présente comme force agissante. Il s'agit des récits n°07, où Dieu transforma les personnes qui ont profané la nourriture en singes ;

du récit n°06 en envoyant un ange chez des animaux pour tester le degré de leur hospitalité, du récit n°08 en transformant la femme en corbeau, du récit n°13 dans

lequel l'intervention de Dieu est liée au destin (lorsque Dieu décida...) ; du récit n°14, où Dieu négocie avec des animaux à propos de la longévité de l'être humain ; du récit n°15 dans lequel Dieu intervint dans la décision de l'abeille, une intervention négative, car l'abeille fut induite en erreur par Dieu lui-même. Enfin nous le trouvons dans le récit n°16 où il a puni la poule qui a voulu voler *mebla Rebbi* « sans l'aide de Dieu », en lui ôtant la faculté de voler.

3- enfin, nous trouvons l'évocation de Dieu dans des expressions figées d'invocation ou de prière, comme dans le dernier récit où l'homme invoqua Dieu pour que l'ogresse laisse en vie le dernier enfant.

Après avoir examiné les différents cas où figure *Dieu*, nous pouvons dire que cette 'hypertrophie divine' pourrait servir à se disculper du fait d'avoir raconté des récits mythiques, lesquels ne sont finalement que des syncrétismes réalisés au prix d'un compromis entre les anciennes représentations qui résistent, et la nouvelle configuration religieuse qui s'impose.

Le deuxième trait de l'islamisation des récits mythiques est relatif au réajustement du temps. Nous avons vu que le temps des mythes est un temps anhistorique, il renvoie toujours au temps d'avant le temps, c'est-à-dire au temps des commencements absolus. Il est vrai que nos informateurs situent aussi leurs récits dans le temps des commencements, mais de quel commencement s'agit-il?

Ceux des récits n°11 et 17 situent les événements relatés, à la fois dans les temps immémoriaux de la création du monde : *asmi d-yexleq Rebbi ddunit*, « lorsque Dieu créa le monde », et « au temps des premiers compagnons du prophète ». Nous observons ici une confusion (dans les représentations du temps chez nos informateurs), entre le temps de la création du monde et celui du prophète Mohamed. En effet, tout se passe comme si le Temps commençait avec le prophète Mahomet et ses compagnons ! Mais cette ambiguïté est tout à fait logique, lorsqu' on sait que dans les représentations islamiques, fondées sur la notion d'un Islam éternel, « on ne saurait

concevoir, comme l'écrit Jocelyne Dakhli, de temps proprement antéislamique, car un temps d'où Dieu serait absent est inconcevable. »<sup>1</sup> Donc, aux yeux de nos informateurs, pour parler de choses relatives aux mythes kabyles, et pour ne pas sortir des canons islamiques, il suffit de substituer au temps mythique un temps aussi mythique que celui de la fondation d'une religion.

### II. 3. 3. Du conte vers le mythe ?

Nous savons que dans le cas des littératures orales, les limites entre les genres ne sont pas évidentes. Ainsi, nous avons des poèmes épiques sous formes de légendes qui racontent les exploits des saints tutélaires, nous avons des fables d'animaux, nommées indifféremment *taqsit* et *tameayt*, alors que *taqsit* désigne selon Mammeri<sup>2</sup> : 1980, une légende, et *tameayt* désigne, selon notre enquête, un mythe.

Dans le cas du mythe, qui nous intéresse ici, et de ses rapports avec les autres genres narratifs oraux, nous avons deux théories contradictoires. D'une part, il y en a ceux qui considèrent qu'un récit peut commencer comme un conte, et s'enrichir progressivement pour atteindre le niveau littéraire du mythe. Cette thèse est soutenue notamment par E. Schweizer lorsqu'il a montré que le mythe d'Hercule était constitué d'un ensemble d'aventures séparées qui se ramènent à des thèmes de contes de fées<sup>3</sup>. D'autre part, nous avons ceux qui soutiennent la théorie opposée, selon laquelle les contes étaient à l'origine des mythes, et une fois désacralisés, ils glissent vers le conte. Pour notre part, nous pensons que c'est la deuxième opinion qui serait logique, dans la mesure où le processus de sécularisation qui caractérise aujourd'hui les sociétés 'traditionnelles' ne va pas sans avoir des incidences sur leur littérature mythique. Ainsi, le caractère sacré des mythes tend, comme nous allons le voir dans le chapitre suivant, à s'atténuer, et la 'vérité' du mythe se trouve remise en cause.

Dans notre corpus, nous avons pourtant un récit (le numéro 03 intitulé *le*

---

<sup>1</sup> Dakhli, (J.), « Des prophètes à la nation : la mémoire des temps antéislamiques au Maghreb », *Cahiers d'étude africaine*, 107-108, XXVII, p.252.

<sup>2</sup> A propos de *taqsit*, voir le point II. 1. 4 du présent travail.

<sup>3</sup> Cf. Marie-Louise Franz, 1995, pp. 38-39.

*hérisson*), qui se présente aujourd'hui comme un mythe étymologique qui explique une réalité visible (tous les hérissons ont une cicatrice entre les yeux).

Une version de ce récit est publiée en 1887 par René Basset<sup>1</sup> dans son ouvrage intitulé *contes populaires berbères* sous le titre *l'homme, la vipère et le hérisson*<sup>2</sup>. Mais notre version a une dimension mythique indéniable et qui ne se trouve pas dans la version de Basset qui est tout simplement un conte. En effet, dans l'ancienne version du 'conte' *le hérisson*, le numéro trois de notre corpus, la partie qui aurait validé le texte en tant que mythe d'origine ne figure pas. Le texte de Basset parle d'un hérisson qui a sauvé un homme d'une mort certaine, mais l'homme le chercha pour le manger. Voyant cette ingratitude, le hérisson jura de ne plus aider un être humain. Le récit s'achève ainsi, sans faire aucun lien entre ce qui s'était passé et une réalité observable de nos jours. Mais dans la version que nous avons collectée, en plus des faits relatés, qui sont les mêmes dans les deux versions, mais dans la nouvelle version le hérisson, au lieu de jurer de ne plus aider un être humain, prit un tison ardent et le planta au milieu de son front en souvenir de l'ingratitude de l'homme. Ce motif ne figure pas dans le conte publié par Basset. En plus de ce motif, nous avons le commentaire de l'informateur qui donne au récit une dimension mythique : *Depuis, tous les hérissons ont une cicatrice entre leurs yeux*. Cette différence qui n'est pas des moindres, peut s'expliquer, à notre humble avis, par deux choses :

1- cela devrait être dû à une variation géographique, même si Basset n'a pas précisé la région ou il a collecté son corpus, nous pouvons supposer que le caractère mythique soit oublié dans une région, mais pas dans d'autres.

2- l'informateur a adjoint à son récit le commentaire validant, mais l'enquêteur n'y prêta guère attention, tellement le 'prisme déformant'<sup>3</sup> selon lequel les Berbères n'ont pas de mythes, est grand. Pour notre part, nous nous pouvons que formuler des hypothèses car il est, du moins selon les données dont nous disposons, impossible de

---

<sup>1</sup> Basset (R.), *Contes populaires berbères*, 1887, p 16.

<sup>2</sup> Ce récit est collecté par René Basset en Kabylie.

<sup>3</sup> L'expression est de M. Mammeri.

dire si c'est le conte qui devient mythe ou si c'est l'inverse, car comme l'a bien noté Jack Goody, cité par Marcel Détiene : « dans des sociétés qui ne disposent ni de l'écriture ni d'un système de contraintes pour éviter les transformations, il y a toujours des variations plus ou moins importantes entre les versions successives d'un même récit. Car il est extrêmement difficile de répéter avec une fidélité absolue des informations ou un récit sans avoir un modèle fixé qui permettrait de corriger les inexactitudes. Sans écriture, il n'y a pas de mémoire mécanique – donc pas de mot à mot; il n'y en a pas non plus sans l'école, qui crée le milieu artificiel du savoir par les lettres et du savoir à la lettre. »<sup>1</sup>

### **II. 3. 4. La position de l'informateur par rapport aux faits relatés**

Parmi les indicateurs mythiques qui figurent dans nos textes et qui nous permettent de les valider, du moins en partie, nous trouvons les différentes expressions qui renvoient directement ou indirectement à l'informateur lui-même. Cette caractéristique du mythe est inexistante dans le conte, et il est inconcevable que celui qui narre un conte implique sa personne dans l'histoire racontée. En effet, il arrive que la personne source, garante de la validation, intervient en tant que 'je' ou 'nous' dans la narration du récit, mais il arrive parfois qu'elle prenne ses distances en étant objective et neutre.

Nous allons dans ce point essayer de voir comment la position de l'informateur transmetteur peut participer à la validation des récits, comme elle peut aussi les invalider. Mais soulignons tout de suite que la position de l'informateur n'apparaît que dans le méta discours qui suit la narration. Cf. annexe 02.

Ce positionnement par rapport au récit permet de diviser nos informateurs en trois catégories que nous allons examiner à présent.

**II. 3. 4. 1. Un informateur neutre** : qui rapporte les événements du récit en toute objectivité et sans prendre partie par rapport aux faits relatés. Il est hors de la narration et parle à la troisième personne. Les personnes qui nous ont livré nos récits sont

---

<sup>1</sup> Detienne (M.), « MYTHE- Epistémologie des mythes. » *Encyclopedia universalis* France S.A. 1997.

pratiquement toutes hors de la narration dans tous les récits collectés. Cela s'explique par le fait que ce qui est relaté est survenu dans les temps les plus reculés, et dans la plupart des cas, les personnages ou les actants sont des êtres d'une essence particulière, ogresses, premiers humains ou anges. Donc l'informateur ne fait que rapporter les événements comme dans le cas des contes et les fables.

**II. 3. 4. 2. Un informateur impliqué :** Comme nous l'avons signalé plus haut, l'informateur est hors des événements des récits, mais il arrive qu'il intervient en tant que 'je' dès que la narration se termine. En effet, nous observons que nos informateurs interviennent dans les commentaires conclusifs pour se situer par rapport au récit. Dans le commentaire qui suit la narration du récit, l'informateur peut continuer à parler à la troisième personne, comme il peut dire 'je' ou 'nous' comme dans les récits n° 01, 04, 13, 14, et 20. La position de l'informateur transmetteur n'est pas fortuite car, comme nous allons le voir, elle peut nous renseigner sur le statut du récit. Pour illustrer cela, nous allons prendre l'exemple de deux versions d'un même récit raconté par deux personnes différentes, et essayer de voir comment l'attitude de l'informateur peut contribuer à valider le récit en tant que mythe. Nous savons que l'une des caractéristiques du récit mythique est le fait qu'il est considéré comme une histoire 'réellement survenue'. Pour savoir si l'informateur croit à ce qu'il dit, nous pouvons lui poser directement la question '*est ce que vous croyez que cette histoire est vraie ?*' Ou tenter de déceler les indices dans son discours. Ces indices peuvent justement se trouver dans sa position par rapport au récit. En effet, dans les récits n°01 et n°17 qui sont deux variantes d'un même récit, qui parle de l'origine de la différence entre les femmes, nous trouvons les mêmes événements. En l'absence de femmes, les hommes ont épousé des animaux ; une chatte, une chienne, et une ânesse dans le premier récit. Aujourd'hui, les traces de ces animaux là se trouvent chez les femmes. Si une femme est trop bavarde, on dit qu'elle est de la descendance de la chienne, et si elle est voleuse on dit qu'elle descend de la chatte. Mais dans les commentaires conclusifs, les deux informatrices n'ont pas la même attitude vis à vis des faits relatés. La 'narratrice' du 17e récit est plutôt objective, elle fait seulement un constat selon

lequel il y a trois types de femmes et chacune dépend de son origine, tandis que l'énonciatrice du premier récit, pour appuyer ses dires et surtout prouver que ce qu'elle vient de raconter est 'vrai', elle s'implique directement en disant 'nous' qui associe l'auditeur au constat. Au lieu de dire 'les femmes sont différentes car il y avait ceci ou cela,'elle dit, après avoir terminé la narration : *tura aqlay netteicci deg-sen*, lit. « Maintenant nous y vivons encore ». Ce 'nous' confère au récit un caractère 'vrai', en lui attribuant une réalité qui serait visible et vécue de nos jours.

**II. 3. 4. 3. Un informateur distancié :** Tout d'abord, il convient de préciser que ce que nous entendons par 'informateur distancié' ne doit pas être confondue avec un 'informateur impliqué', et même si tous les deux se positionnent par rapport au récit, le premier assume et défend ce qu'il vient de raconter, l'autre est plutôt critique et tend à ne pas assumer ses dires. En effet, nous savons que l'un des critères définitoires du mythe est le fait qu'il soit considéré comme 'absolument vrai'. Or, que dit-on dans le cas où un informateur met en doute ce qu'il dit en l'attribuant à un 'on' ? Cela renvoie, à notre avis, à une distance critique, car ne pas assumer ses dires, c'est les mettre en doute ; ce qui invalide le récit. Dans le texte n°04 de notre corpus, l'informateur nous raconte des événements relatifs à la première femme, mais le récit ne commence pas comme les autres, c'est à dire par un indicateur de temps : 'autrefois, il y avait....', mais par 'on dit qu'autrefois' suivi de 'il y avait une femme' et ajoute 'qu'on dit' qu'elle était la première. Tout se passe comme si le l'informateur devait prendre toutes ses précautions pour être sûr que son interlocuteur soit convaincu qu'il ne croit pas à ce qu'il dit. Mais signalant tout de suite que l'énonciateur de ce récit est instruit et a vécu naguères en France. Ce qui explique, en partie, sa distance vis à vis de la culture locale ; pour preuve, à la fin du récit narré en kabyle, il conclut en disant qu'il s'agit d'une *légende* en employant le mot français.

## II. 3. 5. Le style

Nous n'avons pas ici la prétention d'une étude stylistique proprement dite, mais nous allons plutôt évoquer les aspects linguistiques des récits, lexicaux et syntaxiques, et faire la part du discours et de la narration. Ces points nous semblent nécessaires pour la caractérisation des récits mythiques collectés, et de rendre compte des éventuelles modifications ou distorsions survenues.

### II. 3. 5. 1. La langue :

Avant l'étude des procédés lexicaux et syntaxiques employés dans les récits, il convient de souligner que le style de nos récits, comme c'est d'ailleurs le cas de toutes les productions littéraires orales, est un *style oral*, et le texte écrit ne peut en aucun cas être jugé sans se référer aux éléments supra segmentaux qui accompagnent la récitation, c'est-à-dire aux conditions de l'énonciation. Déjà en 1970, C. Lacoste-Dujardin a mis en garde contre tout jugement hâtif du style des contes kabyles mis à l'écrit, car procéder de cette manière, « c'est oublier l'élément sonore, toutes les nuances de la diction, un peu comme si l'on jugeait d'une pièce de théâtre à sa seule lecture, sans assister à la représentation et sans tenir compte du jeu des acteurs. » Ces éléments sont parfois rendus par des procédés linguistiques et rhétoriques, comme les répétitions et l'usage des proverbes et autres formes figées qui participent au sens global du récit.

Une lecture attentive de nos récits permet de nous apercevoir d'abord de la terminologie usuelle employée. En effet, la 'langue' utilisée pour la narration des récits collectés est la langue de tous les jours. Mais d'emblée, nous relevons une quantité d'emprunts, aussi bien au français qu'à l'arabe, qui caractérisent pratiquement tous les récits. Les emprunts au français sont généralement utilisés pour rendre des concepts abstraits, comme '*juger*' dans le n°3, '*punir*' dans le texte n°5. Nous avons répertorié plusieurs adverbes et adjectifs empruntés au français comme *normal*, *toujours* etc. Nous trouvons parfois aussi des emprunts relatifs à la vie moderne, comme par exemple l'emploi de l'expression 'les couches pour bébés'

(texte n°7). Sil y a un texte où l'emploi des termes français est excessif, c'est le texte n°4. Étant un ancien émigré en France, notre informateur utilise des expressions en français dans le texte kabyle, mais pas nécessairement par nécessité, comme dans les autres cas, ni par adaptation du récit (comme dans le cas des 'couches'), mais pour faire passer des contenus érotiques à travers le canal de la langue française, plus neutre et moins contraignante, que de les dire en langue maternelle avec toutes les connotations.<sup>1</sup>

Nous relevons aussi des termes d'origine arabe qui sont d'anciens emprunts adaptés au moule lexical kabyle, comme par exemple *ddunit*, le monde, mais aussi l'expression *asmi d-yefka Rebbi ddunit*, « lorsque Dieu créa le monde. » Il y aussi l'usage fréquent du mot arabe kabylisé *umbeɛd* « ensuite, après », qui sert surtout à l'articulation des épisodes (récits n°11, 14, et 18).

A coté des mots d'origine arabe, nous trouvons quelques archaïsmes et quelques expressions figées spécifiques à ce genre de narration, comme *yegguni amnar* qui veut dire littéralement « il a attendu sur le seuil », le terme *gerninuc* « le cresson », qui semble associé au contexte du mythe car lorsque nous avons interrogé sur sa signification, nous avons observé une certaine gêne de la part des personnes interrogées, qui, avant de dire qu'elles ne connaissent pas son sens, esquissent des rires, comme si il ne fallait pas poser la question ! Il y a aussi le mot *taggayt*, « un fagot de bois », terme presque oublié, selon l'informatrice.

### **II. 3. 5. 2. Les constructions syntaxiques :**

A coté des phrases simples avec un seul prédicat, les textes sont constitués en général de phrases complexes, avec des propositions principales et des subordonnées relatives, employées pour exprimer, soit la conséquence des actes des personnages des récits, en liant l'acte premier, par lequel quelque chose est ce qu'il est aujourd'hui une réalité observable, comme dans les exemples suivants :

---

<sup>1</sup> Voir à ce propos l'ouvrage de Mohia-Navet, *Les thérapies traditionnelles dans la société kabyle*, pp. 189-190.

- *Tura tizizwit win teqqes kan, ad temmet.* « Aujourd’hui dès qu’une abeille pique quelqu’un, elle meurt » *Récit n°15.*

- *Ayen i nerna s nnig n rebεin sna, newwi-t-id seg lahyawan.* Lit. «Tout le temps que nous vivons au delà de quarante ans, nous le devons aux animaux.»

Soit elles expriment l’antériorité et la postériorité d’actions. Dans ce cas, elles sont des subordonnées de temps :

10 *Akken i d-yewweḍ yimensi, lmelk-nni yesseṣab deg bururu, yecreḍ-as imensi;* lit. « dès que moment du dîner arriva, l’ange pressa le hibou, lui demanda un repas.»

11 *Mi ara d-iεeddi bururu, qqaren-as ar uksum ;* lit. « quand un hibou passe dans le ciel, on dit qu’il est attiré par l’odeur de viande»

12 *Mi tewwed ar lexla, tettruz sya d sya, iruh-d ugtit deg lehwa ;* lit. « En arrivant dans les brousses, elle commença à ramasser du bois, un oiseau vint.»

Toutes ces constructions, qui sont nombreuses dans nos récits servent à exprimer la succession de plusieurs actions en peu de temps. Elles servent aussi à la progression cohérente du récit en associant à un actant plusieurs actions, et en employant à chaque fois des substituts grammaticaux.

Il convient également de souligner que plusieurs récits sont émaillés de dictons et autres expressions figurées de la langue kabyle pour renforcer le sens, et sans doute aussi par souci esthétique, comme dans les exemples suivants :

1- *Iruh-iyi yinisi deg-s imensi ;* lit. « J’ai perdu un bon dîner à la viande d’hérisson.» Cette formule est employée dans d’autres circonstances pour signifier le regret d’avoir perdu ou manqué quelque chose de précieux. La ressemblance des dernières syllabes des mots ‘*inisi*’ et ‘*imensi*’ confère à l’expression une certaine musicalité.

2- *Deffir yemyi-d gerninuc, ar zzat yeqqed ifuxxer,* lit. « Dans son derrière du cresson a poussé, son devant brûle.» Cette expression figurée signifie le grand contraste existant entre le derrière et le devant d’une femme ; elle peut être aussi interprétée comme exprimant la nature changeante est contradictoire de la femme, qui change en

fonction des saisons et de la situation de la lune dans le ciel.<sup>1</sup>

3- *Tagerfa yeččan lamana*, lit. « Le corbeau infidèle », se dit d'une personne à qui on fait confiance et qui en abuse. Cette expression puisée dans la mythologie est employée de nos jours. Un dicton, rapporté par Lamara Bougchiche, qui rappelle aussi le mythe dit : « *yef lamana i tesbey tgerfa* » lit. « C'est à cause d'un dépôt volé, que le corbeau est devenu noir. »

4- *Ad k-yesxed Rebbi am yebki*, lit « Que Dieu te salisse comme un singe », cette expression se dit encore de nos jours à quelqu'un qui profane la nourriture.

### II. 3. 5. 3. Narration et métadiscours

Un récit, selon sa définition la plus courante, est une suite logique d'actions allant d'un temps A à un temps B, mettant en scène des personnages (réels ou imaginaires), et se présentant généralement selon le schéma narratif issu du structuralisme, en trois situations<sup>2</sup> :

- une situation initiale ; caractérisée par une certaine stabilité où le narrateur présente les lieux, le temps et les personnages.
- ce calme initial cesse avec l'apparition d'un élément perturbateur, qui déclenche une série d'actions qui concourent au rétablissement de l'équilibre perdu. Cette situation est le corps du récit car elle se déroule selon un schéma actantiel dans lequel apparaît un héros qui, à l'aide d'adjuvants, parvient à vaincre les opposants qui se dressent devant lui.
- une situation finale où l'équilibre se rétablit, et le narrateur recourt à la description du dénouement de l'intrigue.

Dans la langue française, les événements du récit se situent toujours dans un temps passé, c'est pourquoi les verbes d'action qui les expriment se conjuguent au passé simple, tandis que la description se fait par l'emploi de l'imparfait.<sup>3</sup>

Dans le cas de nos textes, ce sont des récits minimaux comme les contes et les fables.

---

<sup>1</sup> Voir à ce sujet l'ouvrage de Makilam, *signes et rituels magiques des femmes kabyles*.

<sup>2</sup> En réalité, nous avons cinq étapes : une situation initiale, une situation de perturbation, un développement, un dénouement et une situation finale, mais nous n'avons retenu que les trois principales. Voir, *Savoir rédiger*, Larousse 1997, pp. 107-108.

<sup>3</sup> Ces éléments définitoires du récit et du schéma narratifs sont tirés de *Savoir rédiger* Larousse, pp.100-108.

Quelques uns sont simplement des suites d'actions qui se déroulent dans un temps, d'autres sont structurés selon le schéma narratif classique.

Ce bref détour par la définition du récit n'est qu'un prétexte pour entrer dans le terrain qui nous intéresse ici ; celui des récits oraux. En effet, le conte et le mythe kabyles se présentent, en apparence sous le schéma que nous venons de présenter.

C. Lacoste-Dujardin (1970 : 26-27), parlant du style des contes kabyles, écrit : « C'est un style réaliste qui emploie uniquement le style direct [...] Les actions se succèdent sans interruption, souvent exprimées par une abondante succession de verbes. Il en résulte des phrases extrêmement courtes et concises, juxtaposition d'indépendantes ...] aucun commentaire de la part du conteur, peu de descriptions superfétatoires.... » Nous allons nous arrêter justement à cette expression *aucun commentaire du conteur*, pour examiner notre corpus et voir la part du *conteur* dans l'ensemble du récit. Maingueneau (1991, p.114), cité par Pierre Patrick Haillet (1998 : 63), affirme que « ....toute énonciation implique une certaine attitude de l'énonciateur à l'égard de ce qu'il dit. Un énoncé joue simultanément sur deux registres étroitement liés : d'un côté, il dit quelque chose de quelque chose, de l'autre cette relation fait l'objet d'une **prise en charge** par l'énonciateur. En aucun cas on ne peut séparer ce qui est dit de la manière dont il est posé. »

Nous pensons pour notre part avoir, dans notre corpus, des éléments qui confortent l'hypothèse du mythe, en ce sens que nous avons pratiquement dans tous les textes une partie discursive, faite d'argumentation, de commentaires et d'exposés de croyances. Les parties narratives des récits sont en général structurées selon le schéma narratif présenté plus haut. Mais en plus de la narration de *l'histoire*, que nous avons demandée, l'informateur ajoute, spontanément, *quelque chose d'autre* sur l'histoire narrée. Nous allons présenter la partie *narration*, pour observer les variations qui pourraient exister entre les récits par rapport au schéma narratif, ensuite nous allons analyser les parties discursives des récits pour tenter de savoir en quoi elles contribuent à la validation du texte en tant que mythe.

Nos récits sont en général courts, avec une succession logique d'actions. L'informateur, dès qu'il situe son récit dans le temps, annonce une action décisive par rapport à la suite du récit, par l'usage de l'indicateur temporel à valeur ponctuelle : *un jour*, après avoir rappelé l'état des choses avant le changement. Ainsi dans les récits n°05, 06, 07, 08 et n°12, que nous pouvons schématiser comme suit :

1 l'état initial (le corbeau était une femme), (les singes étaient des humains),... etc.

2 Un jour, cet état est perturbé par un incident (les femmes profanèrent la nourriture et devinrent les premiers singes), (la femme qui a volé un dépôt devient le premier corbeau),... etc.

La majorité de nos récits sont construits selon ce schéma, ils sont courts et sans descriptions fortuites. Néanmoins, nous avons des récits qui, même construits selon cette logique, sont un peu plus longs et avec des séquences dialogiques où le discours direct rapporté l'emporte sur la narration proprement dite. Il s'agit des récits n°2, 3, 8, 9, 14 et n°20 dans lesquels des séquences dialogiques sont insérées, mais seulement pour servir la narration, c'est-à-dire que la figure du dialogue participe à l'articulation narrative et à l'évolution de la situation. Dans deux récits enfin (n°2 et n°9), nous relevons des passages poétiques qui s'insèrent dans la trame narrative. Le premier est un échange entre l'ange et la lune au sujet de l'enfant malheureux, tandis que le deuxième est une demande formulée par le mois de janvier à l'adresse de son 'cousin' février.

Nous remarquons aussi l'insertion dans la trame narrative de quelques proverbes, couramment utilisés dans d'autres circonstances, comme par exemple dans le récit n°3, où le hérisson convainc le serpent de libérer sa victime en lui disant : *sswab deg lqaea i yella, mači des yigenni*, lit. « Le bon sens se trouve sur terre, non dans le ciel. »

La narration est caractérisée en particulier par l'aspect des verbes d'action qui sont à l'accompli. Or, le berbère étant une langue aspectuelle, le temps du verbe est exprimé par des indicateurs temporels associés au verbe. Par exemple, le verbe *yuy il a épousé*, dans le premier récit, désigne une action survenue *zik-nni* « jadis. » Dans le

récit n°04, qui se déroulait *zik, imir-nni, jadis, en ce temps là*, nous trouvons une succession de verbes d'action qui conduit à l'instauration d'une chose que nous observons de nos jours : *tettnadi, tuli, tufa, teglalez*, « elle cherchait, elle monta, elle trouva, elle s'assit. » C'est après la narration des événements que l'informateur change de ton et de registre pour passer de la narration au discours. Il s'adresse à nous en nous associant au constat et dit : « *Aujourd'hui encore, si tu regardes la femme, tu la trouveras froide derrière et chaude devant.* » La plupart de nos récits sont structurés de cette manière ; au début l'informateur nous raconte ce qui s'était passé aux temps anciens, et à la fin du récit il passe au discours. Ce qui nous intéresse le plus ici est le passage de la narration au métadiscours dans la mesure où ce dernier peut contribuer à la validation des textes en tant que récits mythiques.

Nous observons que 19 récits sur les 20 composant notre échantillon contiennent un commentaire conclusif qui vient juste à la fin du récit. Ces commentaires se caractérisent essentiellement par :

- La présence de l'indice temporel se référant au temps de l'énonciation, *ass-a, tura, ar ass-a....etc.* « aujourd'hui, maintenant, jusqu'à nos jours », toujours suivi d'un constat (les poules ne peuvent pas voler, les femmes sont toujours froides derrière...etc.)

- L'usage de verbes à l'aoriste intensif comme dans le cas du texte n°06 qui se termine par une série de verbes exprimant des actions continues : *Heddren, tetteddu, tettabaε, teqqar, yettbadid, yettqellib*, traduits respectivement par : *Ils disent, elle suit, elle dit, il se tient, il cherche.*

- La présence d'un métadiscours, c'est-à-dire que l'informateur dit quelque chose sur son propre discours, ou bien une deuxième personne tient un discours parallèle sur un autre discours. Nous trouvons cela dans deux récits seulement, il s'agit du récit n°04, quand l'informateur dit « c'est une légende », et dans le récit n°20 où les femmes présentes durant la séance de récitation approuvent ce que dit l'informatrice en affirmant : « cela est vrai, s'était réellement passé. »

## Conclusion

L'objectif de ce chapitre est d'analyser le contenu des récits en vue de dégager tout ce qui peut conforter l'hypothèse que les textes ici recueillis sont des mythes, ou du moins contiennent des éléments mythiques. L'examen du personnage de la Première femme du monde nous a révélé la manière dont les mythes sont démythifiés en s'islamisant. Cette islamisation ne va pas sans quelques points de permanence comme la « diabolisation » de la femme, même si la religion musulmane n'est pas plus clémente que la société kabyle en ce qui concerne les femmes. Le processus de démythification passe aussi par la modification des références temporelles utilisées, tantôt en islamisant, tantôt en jouant sur l'ambiguïté, comme le cas de l'expression « *asmi d-yefka Rebbi ddunit, deg zzman n ssuhaba-nni imezwura*, « quand Dieu créa le Monde, au temps des premiers compagnons du Prophète », qui assimile la création du monde au début de l'Islam.

Nous avons vu également comment l'attitude des informateurs transmetteurs peut contribuer à la validation du récit en tant que mythe, dans la mesure où l'informateur exprime des croyances liées au récit, comme il peut exprimer le contraire, mais dans tous les cas, il termine par un commentaire qui montre qu'il n'est pas indifférent.

Enfin, dans l'examen du style, nous avons surtout remarqué les commentaires conclusifs qui ne relèvent pas du récit, mais du métadiscours, pourraient être un indice mythique, dans la mesure où les autres formes narratives orales, notamment le conte, ne contiennent pas de commentaire dans lequel l'énonciateur fait un lien de cause à effet entre le récit raconté et son impact sur le réel.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Nous devons quand même signaler que la légende peut contenir un commentaire conclusif mais ses personnages sont des êtres humains dont l'existence réelle, mais magnifiée par l'imaginaire collectif.

# Chapitre 4 : Esquisse d'une étude comparée

## Introduction

Dans les chapitres précédents, nous avons procédé à une analyse externe, puis à une analyse interne des récits ici recueillis en vue d'en dégager tout ce qui caractérise le 'genre' mythique kabyle. Dans ce dernier chapitre, nous allons esquisser une étude comparée entre le système mythique berbère, ici kabyle, et les autres mythologies du bassin méditerranéen, notamment la grecque. Nous allons en premier lieu comparer le récit n°20 de notre corpus avec un récit de la mythologie grecque intitulé 'du Chaos à la création', dans un autre point, nous allons essayer de confronter plusieurs versions berbères du cyclope grec avec le récit grec d'Homère.

Partant du postulat selon lequel il n'y a pas de culture ou de civilisation qui soit un isolat, nous pouvons dire, sans risque d'erreur, que la civilisation berbère en général, et son système mythique en particulier, offre des éléments originaux, mais enrichi d'éléments étrangers qui viennent se greffer sur ce qui préexiste. Nous pouvons dire de la mythologie la même chose que le lexique d'une langue, c'est-à-dire qu'une langue quelconque présente toujours des termes (ou des racines) qui lui sont propres, viennent ensuite des termes communs à toutes les langues relevant de la famille des langues dont elle fait partie. Enfin nous trouvons dans toute langue des 'universaux' communs à toutes les langues du monde. C'est ainsi pour les mythes ; ils présentent des motifs propres à une culture<sup>1</sup>, d'autres communs à toute une aire culturelle (la culture méditerranéenne, par exemple), et des thèmes communs à toute l'humanité que l'on nomme archétypes, mais qui sont, comme le note Jeannine Drouin, « souvent particularisés et régionalisés par les motifs qui en sont les unités minimales. [...] ils renvoient le plus souvent aux spécificités socio- culturelles. »<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Nous pensons ici aux deux motifs répertoriés par Camille Lacoste-Dujardin, et qui selon l'auteur ne se trouvent que dans les contes kabyles. Il s'agit du motif qui consiste à tenir la main de quelqu'un dans l'eau bouillante jusqu'à ce qu'il dise la vérité, et un autre selon lequel si le héros parvient à téter le sein d'une ogresse, celle-ci s'interdit de le dévorer. Cf. C. L. Dujardin, *pour un répertoire des motifs dans les contes merveilleux maghrébins*, LOAB 27, p. 105-107.

<sup>2</sup> *Actes du colloque international*, Ghardaïa, 20 et 21 avril 1991, *Unité et diversité de tamazight*, tome I, p. 118.

## II. 4. 1. Du chaos à la création, ou la création subversive :

Le dernier récit de notre corpus, que notre informatrice intitule *azar n tteryulat*, « la lignée des ogresses », présente deux motifs successifs qui sont articulés de la même manière que dans le récit grec.

Avant G. Dumézil, et avant la naissance de la mythologie comparée, et devant deux récits mythiques qui présentent des similitudes frappantes malgré leur éloignement géographique, les mythologues ont longtemps expliqué ces ressemblances par une influence d'un système mythique sur un autre. S'ensuivent alors des débats sur l'antériorité qui posent des questions complexes et presque insolubles : qui a influencé l'autre, qui a imité l'autre ? Or nous savons aujourd'hui, grâce aux travaux de Dumézil, que les similitudes entre deux récits ne devaient pas être interprétées en termes d'influence ou d'emprunts, mais en terme de relation de parenté. A ce sujet, nous allons nous permettre de citer un peu longuement P. Walter qui précise que « Les ressemblances de motifs constatées entre deux textes ne prouvent pas obligatoirement la connaissance et l'imitation d'un texte par l'autre. Les motifs sont suffisamment proches pour que l'on ne puisse croire à l'œuvre du hasard, mais ils sont également significativement différents pour que l'on puisse conclure à l'imitation directe d'un texte par un autre. La reconnaissance d'un héritage culturel commun aux deux textes comparés mais antérieur à chacun d'entre eux s'impose alors comme la seule hypothèse susceptible d'expliquer l'analogie constatée. »<sup>1</sup>

En effet, dans les deux textes, il s'agit de création. Tandis que le récit grec relate l'apparition des premières divinités, notre récit raconte comment un lignage est fondé par l'union d'un homme ordinaire avec une femme sauvage. Les deux récits sont construits selon la même logique, c'est-à-dire que leurs séquences sont agencées de la même manière :

1- Une union d'oppositions : - Gaia, la Terre épouse Ouranos, le Ciel, cette union d'oppositions présage une suite tumultueuse. Cronos épouse également sa sœur

---

<sup>1</sup> *Questions de mytho critique*, Dictionnaire, 2005, p. 266.

Rhéa, après avoir évincé son père, Ouranos.<sup>1</sup>

- Un homme ordinaire épouse une femme sauvage, union également d'opposition entre une entité « civilisée » et une autre « sauvage », mais d'apparence séduisante.

2- La naissance de plusieurs enfants : cinq, dans le récit grec, sept dans le texte kabyle.

3- Les nouveau-nés furent dévorés à leur naissance : dans le récit grec, c'est le père qui accomplit la besogne, car il apprend la prédiction selon laquelle l'un d'eux le tuerait, tandis que dans le texte kabyle, c'est la mère qui dévore ses propres enfants, car elle découvre que son époux curieux, l'épiait.

4- L'un des enfants fut sauvé : dans le texte grec, le rescapé doit son salut à sa mère Rhéa, qui le remplace par une pierre. Dans le texte kabyle, c'est le père qui sauve le dernier enfant en le plaçant sous *l'anaya*<sup>2</sup>, « la protection » de Dieu. Zeus devient le roi des dieux, tandis que le rescapé dans le texte kabyle donne naissance à toute une lignée.

A travers ce bref exposé comparé, nous pouvons conclure très modestement que les deux récits appartiennent à un fond mythique commun, un système méditerranéen, qui lui-même s'inspire d'archétypes universaux, comme par exemple le chiffre sept que nous trouvons dans des récits de différentes aires culturelles, ou encore le thème de la mère dévoreuse de ses propres enfants.

#### **II. 4. 2. Les versions kabyles du Cyclope**

Le dernier point de notre travail sera consacré à l'examen des différentes versions du mythe grec *Ulysse et les cyclopes*. Comme nous l'avons souligné plus haut, la culture berbère n'est pas un isolat et appartient au fonds commun méditerranéen. Le thème de *l'homme sauvage à œil unique au milieu du front* est examiné depuis longtemps dans la littérature orale berbère. Nous avons aujourd'hui en tout cinq versions, trois recueillies au sud marocain par G. Germain au début des années 1930, et qui ont fait l'objet d'une étude comparée dans un article publié en

---

<sup>1</sup> Cela nous rappelle l'épisode du buffle originel dans la mythologie kabyle qui évinça son père pour s'unir à sa mère. Voir le deuxième récit de l'ensemble mythique de Frobenius dans *contes kabyles*, tome I, sagesse.

<sup>2</sup> Sur la notion de *l'anaya* dans la société kabyle, voir l'article '*anaya*' dans *l'encyclopédie berbère*.

1935 par le même auteur ; deux autres sont kabyles : l'une collectée par Frobenius en 1914 et publiée dans *Contes Kabyles*, tome 2 de Frobenius, l'autre nous l'avons collectée nous-mêmes en 2007 dans la région des Ait Mellikeche.

L'objectif principal du présent point est une tentative d'apporter des éléments susceptibles d'enrichir le débat sur l'hypothèse du culte du bélier dans la société berbère, hypothèse formulée depuis 1935 par G. Germain quand il a confronté les versions kabyles du récit grec *Ulysse chez les cyclopes*. Bien que les différents auteurs qui ont travaillé sur ce sujet n'aient pas validé l'hypothèse du culte du bélier (Lacoste-Dujardin, E. Bernus et Galand-Pernet), il n'en demeure pas moins qu'ils reconnaissent tous la dimension initiatique du récit. A ce propos, Galand-Pernet, (1998 : 143), écrit : « quoi que l'on pense de l'hypothèse d'un culte du bélier, on ne peut nier l'allure initiatique des traits archaïques, l'ogre (ou ses variantes en bêtes fauves) dans une grotte, monstre borgne, l'échange de menaces énigmatiques ou injures, le tirage au sort, la vêtue de peaux d'animaux, la flagellation de l'ogre au moyen de la peau à la sortie de l'épreuve. » Pour sa part, E. Bernus, dans un article critique publié dans *l'encyclopédie berbère* sous l'entrée « Cyclope », note, en parlant des versions berbères de l'épisode de Polyphème : « [Elles] sont plutôt parallèles au récit de l'Odyssée que dérivées de lui . Elles correspondent à un état plus proche du schéma primitif, sans doute inspirées par des rites d'initiation que révèlent l'utilisation de peaux de bélier et l'identification de l'homme à un animal de sacrifice. »<sup>1</sup>

Avant d'examiner la question relative au culte du bélier, il convient de faire quelques remarques à propos des trois versions retenues pour l'analyse. La première observation qui se dégage à la lecture des versions berbères du Cyclope est le fait qu'elles se déroulent toutes, comme l'avait signalé Lacoste-Dujardin, selon le schéma homérique. Le héros et ses compagnons s'égarèrent et devinrent les hôtes du monstre anthropophage qui les dévora tous, à l'exception du héros qui usa de stratagème et réussit à se sauver. Ce schéma global, commun à toutes les versions, laisse transparaître quelques écarts parfois significatifs. Les aspects de l'islamisation du récit grec sont évidents dans toutes les versions : le héros est toujours un religieux (dans

---

<sup>1</sup> *Encyclopédie berbère* n° XIV, p. 2161.

NV<sup>1</sup> il est un *taleb*, « étudiant de Coran », le cyclope des versions maghrébines accorde aux hommes l'hospitalité pour une nuit, conformément aux traditions musulmanes mais aussi aux usages consacrés dans la société berbère où l'hospitalité est l'une des valeurs fondamentales.<sup>2</sup> Dans N V, comme dans toutes les autres, l'ogre ne partage pas le repas avec ses convives, même s'il leur avait tué et cuit un mouton. Or, la tradition veut que l'on partage le mets avec les invités : de quelqu'un à qui on a confiance on dit : *akken i nečča tagella d lemleh*, « nous avons partagé le pain et le sel », symboles d'amitié et d'alliance.

#### **II. 4. 2. 1. Le personnage du cyclope**

Ce personnage est présenté, dans toutes les versions connues, comme une bête anthropophage. Il habite une caverne et élève un troupeau de bêtes pour sa propre consommation. Si le cyclope est présenté dans la V F, comme un *wayzen*, « un ogre », et comme un léopard ou une panthère dans les versions marocaines, il est tout simplement *bu tiṭ uqerru*, lit. « Celui qui a un œil sur sa tête », dans N V. Cette appellation, dont Lacoste-Dujardin dit que c'est Frobenius qui l'avait attribué au cyclope kabyle, est en réalité donnée par les informateurs. Nous pouvons affirmer que l'appellation *tiṭ uqerru* est connue en Kabylie pour désigner le cyclope et nous l'avons vérifié auprès de plusieurs informateurs.

Contrairement aux autres versions maghrébines, ce personnage est présenté dans NV comme un tyran qui terrorise les habitants du pays ; il est craint et personne ne peut s'approcher de lui tellement il est géant (il a la force du dix hommes ou plus), affirme notre informateur. S'il est vrai que ce personnage est décrit dans la plupart des versions conformément au texte d'Homère, il n'en demeure pas moins qu'il est présenté dans N V comme un « semi civilisé », puisqu'avant de dévorer ses victimes, il les grille d'abord sur le feu. En effet, l'usage du feu par le cyclope pour la cuisson n'est attesté ni dans le texte grec, ni dans ses versions maghrébines ; cependant les versions kabyles soulignent que le cyclope transperce ses victimes avec un pieu ardent avant de les dévorer. Pour échapper à la mort, Ulysse endorme le cyclope en utilisant

---

<sup>1</sup> N V = notre version, V G = version grecque, V F = version de Frobenius, V M = version marocaine.

<sup>2</sup> Cf. Bourdieu, (P) ; 1972, p. 57.

le vin, tandis que « l'Ulysse kabyle », dans V F, endort le géant en lui racontant une histoire tellement longue qu'il finit par s'endormir. Dans N V, il s'agit toujours d'un stratagème langagier mais d'une autre nature : les deux protagonistes se livrent à une joute oratoire ; le perdant serait celui qui s'endort le premier. Le héros parvient à endormir le cyclope. C'est à ce moment qu'il lui creva l'œil unique à l'aide du pieu que le géant utilise pour tuer les compagnons du héros. Si le texte de N V met l'accent sur la force du cyclope et son arrogance, c'est pour souligner en contre partie, sa naïveté et sa faiblesse d'esprit. D'abord il a été facilement endormi, puis il n'a pas pu identifier le héros dissimulé sous la peau de son bélier qui ainsi, se sauva sans que le cyclope ne s'en aperçoive.

#### **II. 4. 2. 2. Les dyades de communication**

Avant d'analyser les relations de communication dans le texte, signalons tout de suite que le héros de N V n'est pas le narrateur omniscient du texte qui se déroule à la troisième personne, contrairement à la V F où le narrateur du récit est en même temps le héros et parle à la première personne.

Ce qui nous semble distinguer N V, à la fois du texte grec et des autres versions maghrébines, est la distribution des dyades de communication et d'actions dans le récit. En effet, on repère dans le texte quatre dyades qui établissent la communication entre :

- le cyclope et les invités : tandis qu'ils veulent partir le lendemain de la première nuit en priant le cyclope de les libérer, il leur signifie qu'il ne va les laisser partir qu'une fois bien reposés et « en tout cas, vous ne manquez de rien, leur dit-il » ;
- le héros et ses compagnons : à propos de la disparition progressive de leurs camarades et lorsqu'il demandèrent au cyclope de leurs dire où sont-ils passés, il répond qu'ils sont juste sortis et ne tarderont pas à revenir ;
- le cyclope et son grand bélier noir : il lui demande de mener le troupeau au pâturage et lui dit que désormais il est son seul confident ;
- a- Le héros et le cyclope : c'est à la fin de leur discussion que le héros parvient

à l'endormir et lui crever son unique l'œil.

Nous remarquons que les dyades de communications sont équivalentes aux dyades d'actions, contrairement aux autres versions berbères dans lesquelles la communication n'est établie qu'entre le héros et la bête, car cela est nécessaire à son endormissement. Nous pensons que la relation entre le cyclope et son grand bélier noir est un ajout au récit, pour entretenir le suspens sur le dénouement de l'intrigue par l'allongement de l'histoire, mais aussi pour signifier la stupidité et du cyclope. En effet, c'est à cause de ce grand bélier noir auquel le cyclope se confie et qu'il considère comme un auxiliaire, que le géant fut trompé. Le héros retourne contre lui ses propres armes : il lui crève l'œil à l'aide du pieu avec lequel ses compagnons auraient été exécutés, et il parvient à s'en échapper grâce au bélier que le cyclope considère comme son seul meilleur ami.

#### **II. 4. 2. 3. A propos de l'hypothèse du culte du bélier**

L'idée d'aborder ce point est essentiellement suggérée par les observations suivantes :

- 1- les données de l'archéologie et de la préhistoire qui attestent l'existence de gravures rupestres représentant des béliers coiffés d'un sphéroïde. Bien que l'analyse de ces scènes où figurent des béliers « ne permette pas d'affirmer que ces animaux étaient des divinités », nous pouvons néanmoins nous interroger sur les liens qui pourraient exister entre les gravures rupestres et la littérature orale, dans la mesure où des textes mythiques (le texte n°03 de l'ensemble mythique de Frobenius dans lequel un texte est lié à un contexte). Les scènes du texte se déroulent près du village du Haizer en Kabylie et le lieu où le taureau mythique déposa sa semence est devenu un lieu de culte. Le texte se termine ainsi : « La coupe dans laquelle *Izerzer* [le buffle originel] a fait tomber sa semence se trouve maintenant près de Haizer. Autrefois les Kabyles y faisaient un sacrifice avant d'aller à la chasse. » A en croire Frobenius, nous nous demandons à qui le sacrifice était-il dédié et que sacrifiait-t-on ?

- 2- El Bekri, cité par G. Camps dans son article « *animisme* », (publié dans *l'encyclopédie berbère*), donne une mention précise se référant à un culte du bélier en Afrique du Nord et concerne une tribu du Sud Marocain.
- 3- Le nom du bélier en Kabyle est *izimer*, mais on dit aussi *akrar* ou *ikerri*. Salem Chaker souligne que ce dernier est pan-berbère et sa racine primitive est KR, « base lexicale bien connue en berbère avec les valeurs de " enroulé, entortillé, arrondi..." », sans doute en référence à la forme des cornes du bélier. » Pour notre part, nous pensons que le sème de cette racine pourrait être rattaché aux images rupestres du buffle et du bélier solaire, relevées dans le Sud oranais, que Frobenius exploite dans son enquête et son esquisse ethnologique.<sup>1</sup> Nous pouvons donc voir dans l'appellation *ikerri* toujours le sème de « arrondi », « enroulé », mais pas seulement en référence aux cornes du bélier, mais peut être aussi l'astre solaire et à sa forme également arrondie.

Ces deux remarques ne vont pas sans nous rappeler les trois versions du cyclope collectées par G. Germain, dans lesquelles figure le motif du héros se faisant passer pour un bélier afin d'échapper à l'ogre. Des auteurs comme E. Bernus reconnaissent la dimension rituelle et initiatique de cette séquence « sans doute inspirée par des rites d'initiations que révèlent l'utilisation de peau de béliers et l'identification de l'homme à un animal de sacrifice. »<sup>2</sup> Dans une version de ce même récit, collectée par nous-mêmes, la figure du bélier paraît être à la fois un auxiliaire au cyclope mais aussi au héros. Si dans les versions publiées du cyclope berbère, le bélier, qui a servi à l'évasion du héros est choisi parmi d'autres indifféremment, dans notre version, le bélier est spécifié bien avant d'être choisi comme solution pour fuir le cyclope, puis tué pour que sa peau et ses cornes soient utilisés par le héros pour son déguisement. En effet, il est dit dans le récit que le troupeau a un chef, un grand bélier noir auquel le cyclope parle et confie son

---

<sup>1</sup> Voir LOAB 26, pp. 84-85.

<sup>2</sup> E. Bernus, *Encyclopédie berbère*, « Cyclope », p. 2161.

troupeau. Ce motif d'un ogre parlant et se confiant à une bête n'est attesté, à notre connaissance, ni dans le récit grec, ni dans ses variantes maghrébines.

A la fin du récit, nous relevons deux phrases intéressantes parce qu'elles semblent être liées à un inconscient qui voit dans le bélier un salut, comme un croyant malheureux voit en Dieu la délivrance et le salut. Lorsque le cyclope fut aveuglé, il s'adressa au grand bélier noir et lui dit en ces termes : « Comme tu vois, ce crétin m'a aveuglé, c'est toi qui t'occupera désormais du troupeau, puisque tu es là, je ne manquerai de rien. » Et dans le cas du héros qui, ne sachant quoi faire pour se sauver, se dit : « La seule solution réside dans ce grand bélier noir, lui seul peut m'aider. » A travers ces deux invocations adressées au grand bélier noir, tout se passe comme si notre informateur mettait l'accent sur cette figure du grand bélier noir que les deux protagonistes voient comme leur auxiliaire, mais finalement c'est le héros qui parvint à vaincre le géant en se déguisant en mouton. Même le motif du déguisement du héros en bélier est un motif qui n'existe pas dans les versions maghrébines connues jusque-là. Lorsque le héros tua le grand bélier noir, il prit soin de ne pas enlever les cornes ; il y glissa et se mit à coudre durant toute la nuit de sorte qu'il apparaisse comme un bélier cornu. Nous pensons que cette séquence est indissociable d'un rituel qui pourrait être lié à un culte du bélier, conservé dans la tradition orale

### **Conclusion**

À travers ce bref examen de notre récit et sa comparaison avec ses versions maghrébines connues, nous ne souhaitons nullement valider la thèse du culte du bélier ni de l'invalider. Nous voulions seulement chercher des éléments susceptibles de nous éclairer un tant soit peu sur une question restée en suspens (celle qui est relative au culte du bélier par les Berbères), car on ne connaît pas encore toutes les versions berbères du cyclope grec. Nous pensons que les versions berbères du texte d'Homère « Ulysse et les cyclopes » méritent, à elles seules, une étude complète et approfondie qui s'appuiera sur une vaste enquête de terrain pour pouvoir rendre compte correctement de la manière dont l'imaginaire berbère s'approprie les récits qui appartiennent au fonds culturel méditerranéen.

## *Conclusion générale*

L'objectif principal du présent travail était d'examiner les récits collectés pour rechercher tout ce qui indique qu'ils (étaient) sont ? des textes mythiques. Pour ce faire, nous avons procédé d'abord à une analyse externe, ensuite à l'étude des cadres (spatial et temporel). Dans le troisième chapitre, nous avons interrogé le contenu des récits (personnages, style...etc.) et enfin nous avons tenté une esquisse d'une étude comparée en confrontant nos deux derniers récits avec leurs autres variantes connues jusque là.

La première grande remarque qui se dégage à travers cette étude est le fait que récits mythiques sont plus ou moins islamisés. De l'autre côté, nous observons qu'ils sont en même temps sécularisés. En effet, le processus de sécularisation qui caractérise aujourd'hui les sociétés traditionnelles ne va pas sans affecter leur littérature mythique qui perd de sa sacralité. Dans le cas qui nous concerne ici, les aspects de cette sécularisation sont uniquement perceptibles au niveau des agents et des conditions de récitation des récits mythiques. Nous avons vu que la récitation des mythes n'est pas soumise aux conditions strictes qui prévalaient dans la société traditionnelle. La récitation des mythes n'est plus le monopole des hommes puisque les femmes connaissent et récitent des mythes. Cette 'migration' des mythes vers les femmes peut être interprétée comme une forme de sécularisation dans la mesure où les mythes, au temps où ils étaient sacrés, étaient interdits aux femmes. Nous pensons que le sujet de la division sexuelle des productions littéraires et le rapport des femmes avec la littérature orale kabyle traditionnelle, doit faire l'objet d'une étude à part pour rendre compte de la manière dont l'imaginaire féminin kabyle s'approprie les dernières bribes du patrimoine littéraire oral kabyle, notamment les récits à caractère mythique.

Mais dès qu'on aborde les cadres, c'est-à-dire le temps et l'espace, nous observons des traits de permanence. Même si nos récits paraissent à première vue démythifiés, ils offrent des indices et des caractéristiques mythiques sur les plans temporel et spatial. Nous avons vu comment les événements relatés remontent au

début du Monde, et les actions se déroulent dans des endroits bien précis en Kabylie. Donc, du point de vue des cadres, spatial et temporel, l'aspect mythique de nos récits est indéniable.

Mais cette référence au temps primordial ne doit pas être interprétée en termes de continuité, ni en terme de rupture, mais en termes d'ambiguïté et d'ambivalence car dans l'imaginaire de nos informateurs, le temps primordial est celui du Prophète Mahomet. Quand un informateur dit : « Cela s'est passé au début du monde, au temps du Prophète », il joue sur un double registre, celui des croyances préislamiques et celui de l'Islam en se référant au Prophète. Cela lui permet de faire remonter son récit au temps mythique des commencements absolus, comme faisaient les informateurs du même récit dans la société traditionnelle, mais en prenant le soin de l'inscrire dans le temps islamique en évoquant le Prophète.

La deuxième remarque qui se dégage de cette étude est d'ordre formel. Parmi les vingt récits que nous avons collectés, cinq sont des versions des textes collectés par Frobenius et figurait dans l'ensemble mythique analysé, et validé par Roth et Breteau. Il s'agit des récits : *les taches sur la lune* (02), *l'origine des singes* (07), *le corbeau* (08), *les jours d'emprunt* (09) et *pourquoi les plantes ont-elles cessé de parler* (13) ? Ces mêmes récits figuraient dans le tome I des *Contes kabyles* de Frobenius intitulés respectivement : *les premiers pleurs et les taches sur la lune* (08), *l'origine des singes* (10), *le message divin et les offrandes aux peuples* (16), *la mort de la première mère du monde et les gelées de janvier* (12) et *le premier conflit et l'origine des peuples* (09). Nous avons pensé à une étude comparée afin de retracer l'évolution des récits collectés par Frobenius au début du XX<sup>ème</sup> siècle en les confrontant avec leurs versions actuelles, mais le temps qui nous est imparti pour la réalisation de ce travail ne le permet pas. Cependant nous pouvons affirmer, sans risque de nous tromper, que les récits de Frobenius sont plus riches en motifs, plus denses et plus longs par rapport à leurs versions actuelles. Les cinq récits dont nous parlions sont amoindris et amputés de plusieurs éléments par rapport à leur

équivalents dans le corpus de Frobenius. Ils sont comme élagués, et ne présentant aujourd'hui que le thème et quelques motifs nécessaires au thème. Cela a fait que ces textes sont plus courts dans leur forme et moins évocateurs dans leur contenu. Une étude comparée des récits mythiques de Frobenius avec leurs versions actuelles nous semble nécessaire pour rendre compte de manière approfondie de la manière dont les mythes kabyles se conservent et se transmettent dans une société en pleine mutation et dans un monde qui fait moins en moins de place à la tradition orale, en général et aux littératures orales, en particulier.

Nous souhaitons, à travers cette modeste étude, avoir donné, au moins, un aperçu des textes mythiques aujourd'hui dans la société kabyle, leur statut, leur structure et leur contenu. Et si cette étude n'a pas rendu compte de manière exhaustive du caractère mythique de nos récits, nous avons néanmoins pu vérifier la véracité de quelques récits de Frobenius pour lever le doute définitivement sur l'authenticité des textes du savant allemand, puisque ses récits sont bel et bien collectés en Kabylie : la preuve en est, que nous les avons trouvés encore vivants dans la mémoire des Kabyles. nous pouvons dire que la culture mythique 'voyage' dans l'espace et dans le temps au gré des péripéties et des circonstances de chaque société, mais nous trouvons toujours des éléments qui résistent aux destructions, comme le note Jacques Lacarrière à propos des contacts entre les peuples : « Mais dans ces rencontres nombreuses et souvent destructrices entre cultures ou peuples différents, il arrive que certains éléments persistent à s'imposer, que certains modes de vie, certaines croyances religieuses se transmettent d'émigrant à émigrés, d'envahisseurs à envahis, de vainqueurs à vaincus ou inversement. »<sup>1</sup>

Nous pouvons dire enfin que cette modeste étude n'est qu'une tentative d'ausculter un thème depuis longtemps occulté, d'autant plus que la modernisation et les mutations socioculturelles en cours en Kabylie tendent à marginaliser un peu plus les anciennes représentations du Monde.

---

<sup>1</sup> Lacarriere (J.), 1994, p.18.

# Références bibliographiques

## I- Ouvrages relatifs au domaine berbère

- 1- ABROUS, Dahbia, *L'honneur face au travail des femmes en Algérie*, L'Harmattan, Paris, 1989.
- 2- ABROUS, Dahbia, « Kabylie : Cosmogonie », *Encyclopédie berbère*, XIV, Aix-en-Provence, Edisud 1999, pp. 4086- 4092.
- 3- Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo- berbère, S.N.E.D, Alger, 1973.
- 4- AMROUCHE, Marguerite-Taos, *Le Grain magique*, (contes, poèmes et proverbes berbères de Kabylie), Paris, Maspero, 1966.
- 5- BASSET, Henri, *Essai sur la littérature des Berbères*, Ed Carbonnel, Alger 1920.
- 6- BASSET, René, *Contes populaires berbères*, Ernest Leroux, Editeur, Paris, 1887, 239 pages.
- 7- BOUAMARA, Kamal, *Si Lbachir Amellah (1861- 1930), un poète chanteur célèbre de Kabylie*, Ed. TALANTIKIT, Bejaia, 2004.
- 8- BOURDIEU, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève, 1972.
- 9- CHAKER, Salem, *manuel de linguistique berbère II : Syntaxe et diachronie*, ENAG, Alger, 1996, 289 pages.
- 10- CHERRIGUEN, Foudil, « Babaros ou amazigh. Ethnonymes et histoire politique en Afrique de Nord », *Mots*, 15, Université d'Alger, 1987, pp.07-22.
- 11- DAKHLIA, Jocelyne, « Des prophètes à la nation : la mémoire des temps anté-islamiques au Maghreb », in *Cahiers d'Etudes africaines*, 107-108, XXVII- 3-4, 1987, pp. 241-267.
- 12- DROUIN, Jeannine, « Unité et pluralité littéraires dans les sociétés berbérophones », Actes du colloque international, Ghardaïa, 20 et 21 avril 1991, Unité et diversité de tamazight, tome I, *Agraw adelsan amazigh*, Alger, 1991, pp. 115-126.

- 13- FARES, Nabil, *L'ogresse dans la littérature orale kabyle*, éd. Karthala, Paris, 1994.
- 14- FROBENIUS, Léo, - *Contes kabyles, Tome 1 : Sagesse*, Edisud Paris, 1995, 323 pages.  
 - *Contes kabyles, Tome 2 : Le Monstrueux*, Edisud, Paris, 1995, 350 pages
- 16- GALAND- PERNET, Paulette, *Littératures des Berbères. Des voix et des lettres*, PUF, 1998, 280.
- 17- LACOSTE- DUJARDIN, Camille, *Le conte kabyle*, Etude ethnologique, Bouchène, Alger, 1991, 534 pages.  
 - « Maghreb. Eléments de mythologie kabyle. » In *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Sous la direction d'Yves Bonnefoy, éd, Flammarion, 1981. pp. 45- 48.  
 - « Pour un répertoire des motifs dans les contes merveilleux maghrébins », in *Littérature Orale Arabo Berbère*, 27, C.N.R.S, Paris, 1999.
- 20- LITTERATURE ORALE ARABO BERBERE 26, Dossier Léo Frobenius et les 'contes' kabyles, C. N. R. S, VILLEJUIF, 1998, 373 pages.
- 21- MAKILAM, *Singes et rituels magiques des femmes kabyles*, Edisud, Aix, 1999, 160 pages.
- 22- MAMMERI (M.), *Poèmes kabyles anciens*, Maspero, Paris, 1980.
- 23- MEZDAD (A.), *Tuyalin*, Ayamun, Alger, 2003.
- 24- MOHIA- NAVET, Nadia, *Les thérapies traditionnelles dans la société kabyle*, l'Harmattan, Paris, 1993, 268 pages.
- 25- RAHMANI Slimane, « Le Mois de Mai chez les Kabyles », in *Revue Africaine*, Vol. 76, 1935.
- 26- SAVIGNAC (H. P), *Contes berbères de Kabylie*, Ed La Presse Universitaire du Québec, Montréal, 1978, 336 pages.
- 27- YACINE, Tassadit, « La fonction des mythes dans la société kabyle », in *Les Voleurs de feu, éléments d'une anthropologie sociale et culturelle de l'Algérie*, La Découverte/ Awal, Paris, 1993.

## **II- Ouvrages généraux**

- 1- DUMEZIL, George, *Cahiers pour un temps*, Centre G. Pompidou / Pandora Editions, 1981.
- 2- FRANZ (Marie-louise), *L'interprétation des contes de fées*, Albin Michel, Paris, 1995.
- 3- Ouvrage collectif, Sciences sociales, Dalloz, 2002.
- 4- ELIADE, Mircea, *Aspects du mythe*, Gallimard, 1963.
- 5- LACARRIERE, Jacques, *Au cœur des mythologies en suivant les dieux*, Ed du Félin, 1994.
- 6- Larousse, *Savoir rédiger*, Editions Larousse Bordas, Paris, 1997.
- 7- LEVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Tome 1, Plon, Paris, 1958.
- 8- LEVI-STRAUSS, Claude, *les mythologiques*, Plon, Paris, 1971.
- 9- JOLLES, André, *Formes simples*, Seuil, Paris, 1972.
- 10- PRATIQUES, « Les temps verbaux », revue publiée par le CRESEF, sous la direction de Caroline Masseron, numéro 100, Metz, 1998.
- 11- ZUMTHOR, Paul, *Introduction à la poésie orale*, Seuil, Collection « Points », Paris, 1983.

## **III- Dictionnaires**

- 1- BONTE, Pierre & IZARD Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, P. U. F 1991.
- 2- COTTERELL, Arthur, (sous la dir. de), *Encyclopédie de la mythologie*, Parragon, Toulouse, 2004, 320 pages.
- 3- DALLET, Jean-Marie, *Dictionnaire kabyle-français*. Parler des At Mangellat, SELAF, Paris, 1982.
- 4- Détienne (M.), « MYTHE Epistémologie des mythes », Encyclopedia universalis France S. A.1997.
- 5- GARDES-TAMINE, Joëlle, & HUBERT, Marie Claude, *Dictionnaire de la*

*critique littéraire*, Armand Colin / Masson 1996, Cérès Aditions, Tunis, 1998.

6- *Dictionnaire des notions et genres littéraires*, éd. Encyclopedia Universalis et Albin Michel, Paris, 2001.

7- *Dictionnaire Larousse de français*, Edition spéciale Algérie.

8- *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, sous la direction d'Yves BONNEFOY, éd, Flammarion, 1981.

*Dictionnaire des sciences humaines*, sous la direction de Jean-François DORTIER, éd, Sciences Humaines, Auxerre, 2004.

9- LACOSTE-DUJARDIN, Camille, *Dictionnaire de la culture berbère de Kabylie*, La Découverte, Paris, 2005, 395 pages.

10- SCHAEFFER, Jean-Marie & DUCROT, Oswald, *Le nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Editions du Seuil, Paris, 1995, 820 pages.

11- Encyclopedia universalis 10, 2004.

12- *Questions de MYTHO CRITIQUE dictionnaire*, sous la direction de Danièle chauvin, André Siganos et Philippe Walter, IMAGO, Paris, 2005.

#### **IV- Thèses et mémoires**

1- ACHOURI, Zakia & BOURIHANE (Souad), *Recueil et analyse d'un corpus de mythes de la région de Toudja*, Mémoire de licence, Université de Bejaia, 2001.

2- OULEBSIR, Karim & ZERARI Mustapha, *Honneur et identité en Kabylie, esquisse d'une étude de la reconstruction du système de valeurs kabyles*, Mémoire de licence, Université de Bejaia, 2002.

# Annexes

## Avertissement

Parmi les vingt récits composant notre corpus, cinq sont des variantes de textes collectés par Frobenius et figurent dans l'ensemble mythique publié au début des années 1920 (il s'agit des textes 02, 07, 08, 09 et 13). Les autres sont, à notre connaissance, inédits, à l'exception des textes 20 et 03, le premier est l'une des versions berbères du cyclope grec publiés par G. Germain et le deuxième est recueilli par R. Basset et publié en 1887.

Les traductions françaises<sup>1</sup> de ces récits sont des traductions de sens et non une adaptation des affects oraux. Nous avons essayé de traduire le plus fidèlement possible le sens des tournures employées par nos informateurs, et parfois même au prix de quelques détours.

Etant donné que nos textes sont composés de *narrations* et de *métadiscours*, et ces métadiscours participent, comme nous l'avons vu, à la validation des récits, nous avons choisi de les séparer graphiquement. Nous avons joint au corpus des récits, un corpus de métadiscours.

Une troisième annexe comprend les documents écrits exploités dans le présent travail, document pris tels qu'ils sont publiés par leurs auteurs. Enfin une carte géographique de la wilaya de Bejaia mentionnant les régions concernées par notre enquête.

---

<sup>1</sup> Je tiens ici à remercier mon directeur de recherche, M. Claude FINTZ, pour m'avoir aidé à l'établissement et à la correction de la version française.

## Annexe 01

### Le guide d'enquête

- 1- *Ur tezriđ ara iwacu d agur n furar akk i imezziyen yef lechur-nniđen ?*
- 2- *Tessneđ kra i d-iheddren yef yemma-s n ddunit?*
- 3- *Tessneđ kra i d-iheddren yef twețtuft?*
- 4- *Iwacu i yesea wagur n tziri ccwami-nni tiberkanin?*
- 5- *Tessneđ kra i d-ihekkun yef tgerfa?*
- 6- *Tessneđ kra n wayen i d-hekkun anda yella lyul?*
- 7- *Tessneđ kra i d-ihekkun yef tteğğal?*
- 8- *Zik-nni, kra yellan ihedder, tezriđ iwacu i qqen ur heddren ara?*
- 9- *Ur d-tecfiđ ara yef kra i d-ihekkun yef yimawlan imezwura n ddunit?*
- 10- *Ur tessineđ ara kra i d-ihekkun yef uzger amezwaru?*
- 11- *Ur tessineđ ara kra i d-ihekkun yef yikerri amezwaru?*
- 12- *Tessneđ kra n wayen i d-ihekkun yef Ferεun?*
- 13- *Tzemređ ad iyi-d-tiniđ ansa i d-kkant tteryulat?*
- 14- *Ur tezriđ ara amek almi i yexsef yiđij tikkelt tamezwarut?*
- 15- *Tessneđ kra i d-ihekkun yef wansa i d-kkan yemdanen, lhayawanat, d wayen akk yellan deg ddunit?*

### Questions supplémentaires

- 1- *Tumneđ yeđra akk wayen i d-teqqaređ akka?*
- 2- *Melmi i tħekkum ayen akka i d-teħkiđ? Iwumi i t-tħekkum ? Iwacu ?*
- 3- *Amek i teqqarem i wayen akka i d-ihekkun yef wamek i d-tebda ddunit d yemdanen ? D timucuha ney d acu-tent?*

## **Le guide d'enquête (traduction)**

- 1- Savez-vous pourquoi le mois de février est plus court que les autres mois de l'année ?
- 2- Connaissez-vous quelque chose qui nous rappelle la Première Mère du Monde ?
- 3 Connaissez-vous une histoire dont l'un des personnages est une fourmi ?
- 4- Pourquoi la lune a-t-elle des taches noires ?
- 5- Connaissez-vous un récit où figure un corbeau ?
- 6- Connaissez-vous un récit où figure un géant ?
- 7 Connaissez-vous un récit où figurent des nains ?
- 8- Autrefois tout parlait, les plantes, les choses les animaux ; savez vous pourquoi ils ont perdu la parole ?
- 9- Vous souvenez-vous de quelque chose qui rappelle les premiers parents du monde ?
- 10- Connaissez-vous l'histoire du premier buffle sauvage ?
- 11- Connaissez-vous une histoire qui parle du premier bélier ?
- 12- Connaissez-vous des récits qui parlent du géant Feraoun ?
- 13- Pouvez vous nous expliquer l'origine des ogresses ?
- 14- Savez-vous comment s'était produite la première éclipse solaire ?
- 15- Connaissez vous les histoires qui parlent de l'origine de l'univers, des humains et des choses ?

## **Questions supplémentaires**

- 1- Croyez vous à ces 'histoires' ? Sont-elles réellement survenues ?
- 2- À quelle occasion racontez-vous ce genre 'd'histoires' ? À quel auditoire les racontez vous et pourquoi ?
- 3- Comment nommez-vous ce genre 'd'histoires' ? Sont-elles des contes ?

## Annexe 02

### Les vingt récits collectés, leurs traductions françaises et leurs métadiscours

#### Récit 01

##### *Iwacu i mxallafent læqleyyat ?*

*Yella yiwen, zik ulac tilawin akka am tura, ulac tameɛtut, yufa-d zzat-s lḥayawan yuy taydit, tesεa-as-d lḥufanat, nettat d taydit, tesεa-d lḥufanat. Yuy tamciɛt tesεa-as-d lḥufanat. Yuy tayyult tesεa-as-d arrac d teqcicin.*

#### Récit 01

##### **Traduction**

##### **Pourquoi les femmes sont-elles différentes ?**

Jadis, il y' avait un homme, à l'époque il n'y avait pas de femmes, aucune femme. Lorsqu'il voulut se marier, il ne trouva devant lui que les animaux. Il épousa une chienne qui lui a donné des enfants, des bébés humains engendrés par une chienne. Ensuite il a épousé une chatte qui lui avait, elle aussi, donné des bébés humains. Enfin, il a épousé une ânesse qui lui avait engendré également des enfants, des garçons et des filles.

#### Récit 02

##### *Ime tḥawen n waggur*

*Yella yiwen yeḡḡa-d aqcic, iruḥ yer wemnar n tewwurt, yef lmeyreb, iεedda yettru weqcic-nni. Yeḡra-t-id waggur, yekker waggur-nni yettru, neylen-d waman yef wudem-is. Ruḥent-d lmalayek nnant-as : « ayyer i tettruḍ ay aggur, ḥil yer wudem-ik akken yecyeb ? », yenna-asent : « ayyer i ttruy ? »*

*Ttruy imeḥḥi n ugujil meskin*

*Mi yegguni amnar*

*Yettru a baba Rebbi*

*Ulac win ara yi-igen leqrar.*

*Yenna-as ttruy ula d nekkini.*

## Récit 02

### Traduction

#### Les taches sur la lune

Il y avait un homme qui, après sa mort, laissa un petit enfant orphelin. Un jour, au coucher du soleil, l'enfant s'assoit sur le seuil de la maison et commence à pleurer. La lune en l'observant, apitoyée par son sort, se mit elle aussi à pleurer. Voyant les larmes sur le visage de la lune, les anges vinrent à elle et lui dirent : « pourquoi pleures-tu, ô lune, ton visage est si pâle ». La lune leur répond : « Pourquoi je pleure ? Je pleure les larmes du pauvre orphelin, lorsqu'au seuil de la maison, il se plaint au Dieu, car personne ne s'occupe de lui, et le voyant ainsi, je pleure moi aussi ».

## Récit 03

### *Inisi*

*Yiwen n wass, yiwen n urgaz yufa-d azrem yejreh, ttnadin fell-as ad t-nyen, dya yeddem-it yerra-t deg uqelmun-is. Asmi i eddan wid i t-id-iteben, yenna-as[urgaz i uzrem]<sup>1</sup> : « subb-d ruh ad truḥed » yugi ad d-isubb. Atan yusa-d yinisi yeḥka-as urgaz-nni, yenna-as yinisi : « a emmi azrem, sswab deg lqæa i yella mačči deg yigenni, subb-d yer lqæa ad nemsefham, netta ad d-yehḍer nekk ad jjujiy (juger) gerawen ».*

*Isubb-d uzrem-nni, almi i d-yewweḍ yer lqæa, yenna-as yinisi i urgaz-nni : « ma yenhi-k ma yenhu-k debbuz fi yedd-k » yenna-as : « ur ak-d-heddrey ur iyi-d-hedder, ddem-d kan efk-as tiyita ». Yemmey yefka-as-tt yer uqerru, yemmut uzrem-nni, inisi yuyal akka yer dihen. Asmi i as-yekkes aqerru iḍegger-it, yuyal-d yufa-d inisi-nni ulac-it, yenna-as : « ah ! iruḥ-iyi yinisi deg-s imensi ». Yesla-as-d yinisi-nni yenna-as : « Σetqey-k seg lmut, tebyiḍ ad iyi-teččeḍ d imensi ». iruḥ yer yimeksawen, yeddem-d asafu-nni, yewwet-it yer da[ger wallen] yenna-as i lxiwer nettuyal.*

## Récit 03

---

<sup>1</sup> C'est nous qui soulignons.

## Traduction

### Le hérisson

Un jour, un homme trouva un serpent blessé, poursuivi et en danger de mort. Il le prit, et le met dans son capuchon pour le soigner. Lorsque le serpent est hors danger, l'homme prie le serpent s'en aller. Mais le serpent refuse. Un hérisson passa par là, et l'homme lui raconta l'affaire. Alors le hérisson, s'adressa au serpent, et lui dit : « Mon cousin le serpent, le bon sens exige que tu descendes d'abord sur terre ; ensuite, tu parleras, l'homme parlera, et moi je jugerai de votre affaire ».

Le serpent roule alors sur terre, et dès qu'il y arrive, le hérisson dit à l'homme : « Je ne peux rien vous faire à présent, vous n'avez qu'à prendre un bâton et tuer le serpent »<sup>1</sup>. L'homme s'exécuta en tuant le serpent d'un coup de bâton sur la tête. Pendant ce temps, le hérisson s'éloigna un peu, et observa. Lorsque l'homme se débarrassa du serpent, il se retourna, et ne trouvant pas le hérisson, il se dit à haute voix : « Ah, le hérisson est parti, j'ai perdu un bon dîner à la viande de hérisson ». Ecoutant ces paroles, le hérisson dit, indigné : « Je vous ai sauvé la vie, et maintenant vous voulez me tuer ! ».

Il alla trouver des bergers, s'approcha du feu et prit un tison ardent, et le planta dans son front, entre les deux yeux, et se dit : « je fais cela en souvenir de cette ingratitude ».

---

<sup>1</sup> En arabe dialectal dans le texte kabyle.

## **Recit 04**

### *Tameɛtut tamezwarut*

*Nnan-d akka zik-nni, tella yiwet n tmeɛtut, nnan-d d akken d tamezwarut, teqqim iman-is, imir-nni, deg teswiɛt-nni, ulac, ur teɛmir ara ddunit, teqqim iman-is, tettnadi læbd am nettat, « un ɣtre humain » am nettat tetteɛdu, tetteɛdu, tetteɛdu ulac ! aɕal i tedda n wussan, n lechur, aseggas ney akter ulac, ur d-temmuger ula yiwen ! ilɛeq-d lweqt n unebdu-nni, lweqt i yeɛgguɣug akken kullec, « elle était en chaleur » lweqt i yeɛgguɣug yilili, akken baqi, baqi, ur d-temmuger ula yiwen. Tuli yer yiwen n udrar bac ad d-tzer ma yella « l'etre humain » am nettat, tuli d asawen almi i telɛeq yer tqacuct n udrar, tufa adfel mazal ur yefsi ara, tetɛtal tufa-t d asemmaɗ, ar « la chaleur »-nni i tt-yeɛtten akken, tædda teglalez s ufel n udfel-nni.*

## **Récit 04**

### **Traduction**

#### **La Première Femme du Monde**

Autrefois, il y avait une femme, on dit qu'elle était la première femme sur Terre. Elle vivait en solitaire, car à l'époque la Terre n'était pas encore peuplée. Pour ne plus être seule, elle errait dans l'espoir de trouver un être humain comme elle. Elle marchait, marchait, marchait, mais elle ne rencontra personne. Elle marcha encore pendant des jours, des mois une année ou plus, elle ne trouva toujours personne. Voilà arrivée la saison de l'été, la saison où les arbres et les plantes fleurissent. Alors la femme était en chaleur, c'était la saison des amours, la période où fleurit le laurier rose, mais la femme solitaire ne trouva toujours personne. Elle monta jusqu'au sommet d'une montagne pour surplomber la vallée dans l'espoir de voir quelqu'un. Elle monta plus haut encore jusqu'à la cime, où elle trouva que la neige n'avait pas encore fondu. En trouvant la neige froide, et sous l'effet de sa chaleur corporelle, elle s'est jetée dedans et coucha sur la neige.

## **Récit 05**

### ***Fereun d usigna amellal***

*Yella Fereun-agi zik-nni d leqher, ulac akk wi i as-izemren, meqger ama deg lqewwa ama deg ujhal, yerra-d ddree-nni-ines yef tuddar-agi n leqbayel akkit, yef yizawaliyen yettpuniten (punir) ilaq ad as-ttakken lmakla. Netta mačči d ayen ara tesserwuđ akk, ttakken-as kan akken d tirbutin n yibawen ur yerwi ara, ttakken-as izgaren d wakraren ur irewwu ara. Armi d yiwen n wass yella yiwen, akken i qqaren akkenni, «intelligent» d win ifehmen akka cwit. Yenna-asen : « iyyaw ad awen-mley, wagi ufiy-d d acu ara t-yesserwun, fket-as ilisen-nni n tađuđt, wađed aqenđar ney sin ».*

*Σeddan fkan-as-ten, yertes, yečča yečča tađuđt-nni, almi d ayen yeqber, yečča almi yeqber s sseđ. Dya yexdem akka yeldi iqejjiren-is iserređ-as-d, yerđ-d. Imi tađuđt-nni d tamellalt, imi yečča akken yeqber, dya yeffey-d nnefs-nni d amellal yuđal d asigna.*

## **Récit 05**

### **Traduction**

#### **Le géant Feraoun et les nuages blancs**

Jadis, il avait un géant qui s'appelait Feraoun. Il était tellement puissant que personne ne pouvait rivaliser avec lui, ni en puissance, ni en ignorance. Il utilisa alors sa puissance pour écraser et dominer les faibles, les pauvres paysans kabyles. Il les obligea à lui donner quotidiennement de quoi manger. Mais il était tellement insatiable que rien ne lui suffisait. On lui donnait des écuelles entières de fèves, on lui donnait des taureaux entiers, des béliers, mais il n'était jamais repu.

Un jour, un jeune homme avisé réunit les habitants de son village et leur dit : «Je sais comment rassasier ce vorace ; donnez lui une grande quantité de laine, un quintal ou deux ». Les habitants du village firent ce que le jeune avisé leur conseilla de faire. Alors Feraoun se mit à dévorer la laine, jusqu' à satiété. Il en mangea tellement, que son ventre en fut rempli. En se reposant, il écarta ses jambes et laissa

échapper un pet. Comme il avait mangé trop de laine blanche, le pet sortit sous forme de fumée blanche, qui se transforma en nuage, lequel s'éleva dans le ciel.

## Récit 06

### *Bururu d uqubæ d tmilla*

*Yella bururu, d uqubæ, d tmilla, ellen axxam d lwaḥid, rebhen, rwan, tamilla tettabæ izgaren, aqubæ yeqqar-sen beccer, yeqqar-as ma tufiḍ-ten, bururu d bab n wexxam. Yiwen n wass, iceyyeε-as-d Rebbi lmelk, yenna-yas ma yella yesnusu wexxam-ayi, yenna-yas bururu mreḥba, yessens-it. Almi d leεca iεell-as imensi, akken i d-yewweṭ yimensi, lmelk-nni yeqqim deg wexxam, yesseysab deg bururu, bab n wexxam, yecreṭ-as imensi. Yessers-as-d amejlub-nni kan, yetṭal, yeεlem, yufa d amcic, iεell-as akka, yenna-yas : « sseb ! » yekker wemcic-nni iruḥ, yerga ar berra, imir-nni lmal-nni i εan ikel yeldi-yas tiwura yenher-it. Widak-nni tebεen ad d-rren lmal, tεeyyiṭen. Bururu i d amenzu kan iteddu yettyewwis : « buuh fell-i, tilaq zliy ikerri, buuh fell-i, tilaq zliy ikerri ! » Tamilla-nni teqqar-as, 'ṭiṭtu, ṭiṭtu', tettabæ deg yezgaren-nni kan. Aqubæ yettbidid s ufel n yeblaṭen, yeqqar-asen : « tufiiṭ, tufiiṭ ? » Yeqqar-asen ma tufim kra, d aya i heddren kan.*

## Récit 06

### Traduction

#### Le hibou, l'alouette et la tourterelle

Il y avait un hibou, une alouette et une tourterelle qui vivaient ensemble dans une même maison. Ils vivaient dans l'aisance et à l'abri du besoin. La tourterelle suit les bœufs de labour, l'alouette leur dit *ma tufit*<sup>1</sup>, quant à l'hibou, il garda la maison. Un jour, Dieu, pour tester le degré de leur hospitalité, leur envoya un ange comme invité. Il trouva à la maison le hibou à qui il demanda l'hospitalité. Le hibou le reçut et accepta de l'héberger. Au dîner, l'ange exigea un copieux repas, mais le hibou ne tua qu'un chat, qu'il servira à son invité en guise de dîner.

Dès que l'ange aperçut qu'il s'agissait d'un chat, il ouvrit la marmite et dit : « *şşeb !* »<sup>2</sup> A ce moment même, le chat bondit hors du plat et se sauva à l'extérieur après avoir ouvert toutes les portes de la maison. Suivit alors un brouhaha indescriptible ; tout le bétail sortit de la maison et se dirigea dans toutes les directions. Le hibou, affolé par la perte de ses bêtes, courut en premier à leur recherche en criant : « Bouh<sup>3</sup>, c'est que j'ai commis une grande erreur, j'aurais dû égorger un mouton ! » L'alouette suivit les bœufs de labour en criant : « titou, titou ! »<sup>4</sup> Quant à la tourterelle, elle sauta d'un rocher à l'autre en regardant de tous les côtés et en criant : « toufit, toufit ! », <sup>5</sup> c'est-à-dire *est ce que vous avez trouvé nos bêtes ?*

---

<sup>1</sup> Onomatopée imitant le cri de l'alouette.

<sup>2</sup> Forme altérée de « sauves toi » que les Kabyles emploient pour éloigner les chats.

<sup>3</sup> Onomatopée imitant le cri du hibou, et en même temps interjection signifiant le regret.

<sup>4</sup> C'est le cri de l'alouette qui signifie en kabyle 'regarde bien'

<sup>5</sup> C'est le cri de la tourterelle, qui signifie en kabyle 'est ce que tu a s trouvé'.

## Récit 07

### *Amek i d- mmugen yiḥullam ?*

*Iḥullam llan d leibad 'normal', umbeəd yiwen wass ruḥen ad d-zuren, yiwet n tḥallumt tewwi mmi-s did-s, yiwet n tmeṭṭut, lmaḥel-nni d tameṭṭut. Umbeəd teṭṭef mmi-s akkayi yebreṭ-d, nuhni ellen-d lexfaf. Lmaḥel-nni, ulac lqecc, ulac 'les couches', teṭṭal akka, teṭṭal akka amek ara s-temseḥ, tædda teddem-d taxfaft, temseḥ-as yes-s. Umbeəd yesxeṭ-ihen Rebbi yerra-hen d iḥullam.*

## Récit 07

### **Traduction**

#### **L'origine des singes**

Les singes étaient des êtres humains normaux. Un jour, ils partirent en pèlerinage. L'une des femmes emporta avec elle son petit, ce dernier, en cours de route, fut pris d'une terrible diarrhée. La femme, ne sachant que faire, et en l'absence de couches pour bébés, prit un morceau de galette pour essuyer la diarrhée du corps de son fils. Au moment même où la femme profana la galette, Dieu transforma tout le groupe en singes.

**Tagerfa**

*Tagerfa tella d tamejtu. Yiwen wass seg wussan n Rebbi truḥ yiwet yur-s, teḡḡa-yas lamana, tenna-yas « hattan ad tt-ḡḡey yur-m, mi ara d-uḡaley, ad tt-id-afey ad tt-awiy. » Tenna-yas « yerbeḥ. » Truḥ, aḥal, asmi d-tuḡal, tufa tt-id deg wexxam, tenna-yas : « aha efk-iyi-d cci-nni ! » Tenna-yas : « wannag tefkiḍ-iyi-d, d kem i yettaken kra i tlawin-nniḍen ? » Tenna-yas : « annay a leflanta, aqli cfiy, am wass-nni, am wass-a, fkiy-am-d lamana, nniy-am εell-as leqrar, ad d-asey, ad tt-awiy. » Tenna-yas : « nniy-am ḡixer syagi ger wallen-iw, mači seg tid yesεan lxir, ad tawiḍ lamana i medden ad am-tt-ffren. » « annay ayelli ! » Tenna-yas d lmuḡal. Tεedda tettru, nedhent-d lmuluk, nnant-as ayyer i tettruḍ? Tenna-yas : « wwiy-d aya d waya i leflanta, attan tura zzat-i tenker-iyi. » Tenna-yas : « tura nettat tella d tamejtu, nek ata rriy-tt d tagerfa, tenna-yas ad tettaffeg deg yigenni, seg ttejra ar tayed, ula d taxxamt-is ad tili deg lekfa, ad as-ibeddel Rebbi ssifa, win ara iεeddin ad as-yini, ad kem iyerreq Rebbi akken tyerrqeq iman-im, a tagerfa, yeččan lamana, a tamejtu yeččan lamana, ad am-ibeddel Rebbi ssifa, ad am-ibeddel Rebbi ssifa i kem yeččan lamana. »*

*Yekker Sidi Rebbi εzizen yerra-tt d tagerfa-agi, yedεa imir-nni, yenna-yas : « atan yreq yreq ad tyerreq yes-m ddunnit, ula d amkan-im ad yili deg walbeεḍ n leḡruf, ur zerren medden tamellalt-im, ur kem- zerren kemmini, ur kem-id-ttaḡafen, ur telhiḍ i wučči, ur telhiḍ i nneḥi, ur telhiḍ i tmeyra, at tettaffgeḍ seg ttejra ar tayed, ad teqqareḍ ‘yreq,yreq’, nekni ad neqqar : ad kem iyrreq Rebbi. »*

## Récit 08

### Traduction

#### L'origine du corbeau

Le corbeau au début était une femme. Une autre femme vint un jour chez elle et lui laissa un dépôt en lui disant : « Voila, je te laisse ceci en dépôt, dans quelques jours, je reviendrai le reprendre ». « D'accord », lui répondit l'autre. La femme partit, et un jour elle revint chez sa voisine pour récupérer sa bourse. Elle trouva la femme à la maison et lui dit : « Donne moi ce que je t'ai laissé ». L'autre lui répondit : « mais tu ne m'as rien laissé, et tu n'es pas du genre à confier des choses aux autres ». « Mais voyons, je me souviens bien, je suis venue chez toi, et je t'ai laissé un dépôt, et t'ai demandé de le garder jusqu'à mon retour ». « Ce n'est pas vrai, rétorqua l'autre, va-t-en et laisse moi tranquille, je te dis que tu ne m'a rien laissé et tu n'es pas de celles qui confient des choses aux autres ! » « Je t'en supplie » « C'est impossible ! ».

La femme, qui a confié un dépôt, se mit alors à pleurer. Les anges, la voyant ainsi, lui dirent : « Pourquoi donc pleures-tu ? » « Comme vous voyez, j'ai laissé un dépôt chez cette femme, et lorsque je suis venue le réclamer, elle n'a pas voulu entendre raison ». Les anges dirent : « C'est une femme, désormais nous la transformerons en corbeau, puisque tu as pris ce qui ne t'appartient pas, tu seras un corbeau, tu survoleras les vallées, d'un arbre à un autre, et tu habiteras au fond d'un précipice. Que Dieu te métamorphose, transforme ta beauté en corbeau, et quand les gens te voient, ils te diront ; « que Dieu te trahisse comme tu as trahi la pauvre femme qui t'a confié son colis. » Au moment même, Dieu la transforma en ce corbeau que nous voyons rôder dans le ciel, et lui dit : «  $\gamma req, \gamma req^1$ , que le monde t'engloutisse, que ton nid se trouve sur un pic inaccessible, personne ne te voit, personne ne verra tes œufs, tu ne seras donc pas chassée, et comme ta chair n'est pas comestible, personne ne pourra te manger."

Ta chair ne sert ni aux fêtes, ni aux deuils. Tu voleras dans les arbres en disant ' $\gamma req, \gamma req$ ', et les gens te diront : « que Dieu te fasse disparaître ».

---

<sup>1</sup> Du verbe '*yerreq*' qui signifie faire disparaître, mais également croasser, selon le dictionnaire *kabyle français* de Jean-Marie Dallet.

## Récit 09

### *Areṭṭal n tayaṭ*

*Yenna-yak d tayaṭ i iɛuyren yennayer, netta yella yettwassen s luɛara-ines deg ccetwa. Asmi i yeffey, yesfa-d yigenni, tædda tæuyer-it tayaṭ, tenna-yas : « ṭṭez deg tiṭ-ik a εemmi yennayer, teffyeḍ, ur texdimeḍ cay ! » Iædda, 'il a été vexé' akken i qqaren akkenni, iruḥ ar furur yenna-yas :*

*« ttxil-k a εemmi furar,  
rḍel-iyi yiwen n wass d areṭṭal,  
i umaεεiz bent lear,  
ad εellqey icc-is deg nnar. »*

*Yenna-yak ass-nni ureṭṭal-nni dya akeyya, yessureg-d Rebbi deg lxir-is, iḥumal, ḥedrurec, adfel, yexleḍ-d kullec, iædda umaεiz-nni yewwit wasif, yemmut, temmut tayaṭ-nni, yerra-d ttar-is yennayer.*

## Récit 09

### **Traduction**

#### **Les jours d'emprunt**

On dit qu'une chèvre avait insulté le mois de janvier, connu pour sa rudesse et son froid. Quand le mois de janvier prit fin et que le ciel commença à se dégager, une chèvre, s'adressant au mois de janvier, dit : « Pauvre es tu mon oncle janvier, tu as fini sans me faire le moindre mal. »

Le mois de janvier fut tellement vexé par les paroles de la chèvre, qu'il alla trouver le mois de février et lui dit : « Je vous prie, mon cousin février, prêtez- moi un seul jour pour que je puisse me venger de cette chèvre effrontée qui a osé m'insulter. »

Dés que ce jour fut emprunté, il se mit à pleuvoir, à neiger au point que les rivières se déchaînèrent emportant la pauvre chèvre. Le mois de janvier est donc vengé.

## Récit 10

### *Tasseṭṭa n mayu*

*Truḥ tmeṭṭut yer lyaba ad d-terrez tasetṭa deg ccher n mayu, mi tewweṭ yer lexla tetruz sya wesya, iruḥd wegṭiṭ deg leywa yeddewwir-as yettyaz deg lqæa. Tqerreb tmeṭṭut yur-s, teṭṭal yer lqæa-nni tufa d taqlilt n ddheb d lfeṭṭa. Tewwi-tt yer wexxam, ferḥen merra, mi argaz-is yufa rrbeḥ, tekkes-as lexsara. Yarra-tt yer zzwaḡ qbala, yewwi-d takna, tyat-it umbeəd tmeṭṭut-nni i lebda. U teqqim deg mayu ur ilaq ara ad d-tawiṭ tasetṭa.*

## **Récit 10**

### **Traduction**

#### **Les branchettes du mois de mai**

Un certain mois de mai, une femme partit à la forêt pour ramener des branchettes. Une fois sur place, elle commença à ramasser des branchettes d'arbres. Soudain elle aperçut un oiseau ben train de tourner autour d'un trou en y enfonçant le bec. En s'approchant du lieu, elle trouva un sac plein d'argent et de pièces d'or. Elle le ramena à la maison et fit le bonheur de toute la famille qui devint riche du jour au lendemain. C'est alors que le mari de la femme décida de prendre une autre femme. Mais il était tellement apitoyé par le sort de sa première femme, qu'il sombra dans un immense chagrin.

## **Récit 11**

### **Lɛada n tmeṭṭut**

*Zik-nni qqaren-d asmi i llan ssuḥaba imenzuyen, mi d-yefka Rebbi ddunit, yefka-d lɛada i tmeṭṭut, yefka-tt-id mači i tmeṭṭut, yefka-tt-id i wergaz yer ddaw ṭṭabeq-is. Umbæd iɛdel aceṭṭiṭ ddaw ṭṭabeq-is, itteddu, itteddu kan yeyli-as, tella tmeṭṭut-nni zzat-s, twala-t tenneḥcam teffer-it, teddem-it, tger-it ger yiṭarren-is, umbæd seg wass-nni yeqqel-d i tmeṭṭut, yettwakkes-d i wergaz, yeqqel-d i tmeṭṭut.*

## **Récit 11**

### **Traduction**

#### **Les menstrues**

Jadis, au temps des premiers compagnons du prophète, quand Dieu créa le monde, il donna le cycle menstruel, non pas à la femme mais à l'homme, et sous les aisselles. Quand les règles surviennent, l'homme mit sous ses aisselles un morceau de tissu pour absorber le sang des règles. Mais en marchant, le tissu tomba sur terre.

Observant cette scène, la femme scandalisée et voulant couvrir son mari, prit le tissu plein de sang et le mit entre ses jambes pour le cacher. Depuis ce jour là, les règles ont élu domicile entre les cuisses de la femme.

## Récit 12

### *Uwacu ur d-ttawin ara ayaziḡ i nnafsa ?*

*Yella yiwen n læerc da deg Bgayet qqaren-asen At.....Umbeḡd deg taddart-ayi, yiwen wass, yiwen n wemyar yesḡa tislit turew. Mi as-d-berken, wwin-as-d ayaziḡ, umbeḡd teqqim, sewwen-as-t-id, tettett, yekcem-d wemyar-is, ixezzer deg-s ur as-tefki ara ad yečč, tečča-t ikel uyaziḡ-nni, netta ur t-teḡriḡ ara. Akken almi dayen tečča-t ikel, yeffeḡ ar barra, yedḡa, iḡeyyer tacacit-is yedḡa yenna-yas : « a sut .....a tislit yeččan deg nnfas-ines ayaziḡ, ur trebbeḡ ara yef nnfas-nni. »*

## Récit 12

### **Traduction**

#### **La parturiente ingrate**

Une fois, dans une tribu de la région de Bejaia appelée les Ayet....., une femme avait accouché d'un enfant. Son beau père lui acheta un poulet en guise de cadeau.

A l'heure du dîner, on lui servit le plat au poulet et elle commença à manger. Son beau père entra dans la pièce et trouva la parturiente en train de manger avec appétit. Mais cette dernière, au lieu de l'inviter à goûter au poulet, fit mine de ne pas le voir et continua à manger seule. Le beau père, indigné sortit de la maison, jeta sa chéchia, et appela la malédiction divine contre toutes les accouchées qui oseront manger du poulet, en disant : « ô femmes des ayet...., que celle qui mangera désormais du poulet lorsqu'elle accouche, voie s'abattre sur elle la malédiction divine ».

## **Récit 13**

### *Iwacu i qqen yesyren ur heddren ara?*

*Bekri-nni, mi ara truḥ tmeṭṭut ad tezdem, ad d-tesni d acu i tebya, ad tḡelleb s ufella-ines, ad terkeb, ad twelli. Asmi i s-iqedder Rebbi ad tabba, akken kan i tejbed tcenneq kan akkayi, terṭ-as-d. Tædda taggayt-nni tæyyeṭ: buuh terṭ-as-d! Buuh terṭ-as-d! Susem ur iyi-tṭheccim, susem ur iyi-tṭheccim ara, tenna-yas ad kem-abbay.*

## **Récit 13**

### **Traduction**

#### **Pourquoi les plantes ont-elles perdu l'usage de la parole ?**

Jadis, quand une femme voulait ramener du bois à la maison, elle n'avait qu'à faire un fagot, s'asseoir dessus et le fagot la transportait à la maison. Mais lorsque Dieu décida que les choses se feraient désormais autrement, une femme qui devait ramener du bois, lâcha un pet en essayant de bien serrer la corde qui tenait le fagot. C'est alors que le fagot de bois se mit à crier à qui voulait l'entendre : « elle a pété, elle a pété ! ».

La femme, honteuse, supplia le fagot de s'arrêter de crier en lui disant : « Je t'en prie, ne me déshonore pas, cesse de crier et en contre partie, je suis prête à te prendre sur mon dos jusqu'à la maison ».

## Récit 14

### *Tudert n wemdan*

*Ddunit-ayi n wemdan, asmi i yella, yefka-d Rebbi amdan ad iëic 40 sna kan, abrid amenzu mați. Umbeəd, yenęeq-d weyyul, ęaca win yetthessisen, imi s-yefka Rebbi i netta 60 sna, yenna-yas iwacu i sen-sriy i 60, yenna-yas 60 sna nekki d ttæebga, yenna-yas efk-iyi 40sna kan 20 nnirnu-ten i wemdan, yenna-yas nekki ur ęwaęey ara 60 sna d ttæebga. Yekker imir-nni sidi Rebbi yerna 20 sna-nni i wemdan. Umbaəd amdan yefka-yas Sidi rebbi 40 sna ad iëic s lqedd-is, s sseęęa-ines “il est jeune”, yezmer i læmer-is, umbeəd, almi dayen fukent 40 sna-nni, ad yekcem deg 20 sna-nni n weyyul, ęaca win yetthessisen, 40 sna-nni fukent d lxedma læali, ad yekkumasi ad yettæebbi, atan yesęa dderya abba-yasen-d, qtu-yasen-d, ęebbi-yasen-d, almi fukent 20 sna-nni n weyyul.*

*Yekker-d dayen weqjun, yenna-yas a Sidi Rebbi æziz, nekki dayen ur ęwaęey ara 60 sna , yenna-yas efk- iyi-d 40 sna, 20 sna-nni rnu-tent i wemdan meqqar, l lfexrat-is, s lmex-is, s læqelya-ins, s sseęa-ines. Yenna-yas nekki 60 sna nekk ad sseęlafey kan, haw haw haw, yenna-yas ur tent-ęwaęey 60 sna d aseęlef. Yekker Sidi Rebbi yekkes 20 sna-nni yerna-tent i wemdan. Umbeəd tura amdan mi ara yili fukent 20 sna-nni n weyyul, ad yekcem deg 20 sna-nni n weqjun, ad fakkent 20 sna-nni anda yettæebbi, seg 40 almi dayen d 60 netta d æebbi, Umbeəd mi ara ęeddint 60 ur yezmir ara ad yabba, yenęes deg læmer, yenęes deg kullec, yenęes deg sseęa, amek ara yexdem, ad yesseęlaf au ‘lieu’ ad iëwen ney ad irfed, ney ad d-yexdem kra i tarwa-s, ur yezmir ara, ad yesseęlaf kan: balak wihi balak wayi, balak wihi. Umbeəd mi yekcem deg 20 sna-nni n weqjun, mi fukent 20 sna-nni, fukent settinat, ad yekcem deg 70. 70 sna-nni dayen ad d-qqiment n uęallum. Yenna-yas a sidi Rebbi nekk dayen ur ęwaęey ara 60 sna, yenna-yas rnu meqqar 20 sna i wemdan, eęę-iyi ad ęiccey 40 sna kan, yenna-yas tura nekki ad ęiccey 60 sna nekki ad şhullumey kan ansa ara iyi-d-yekk kra, yenna-yas ad qqimey kan afus-iw yer lęenk. Yeddem Sidi Rebbi 20 sna-nni, yerna-tent i wemdan. Umbeəd amdan tura mi ara fakkent 60 sna, ad yekcem deg 70, umbeəd ur yezmir ad yabba, ur yezmir ad iëyyeę, ur yezmir ad yesseęlef. Amek ara yexdem? Ad yekcem deg 70 sna-nni n uęallum, ad yeqqel kan deg rrif afus-is yert*

*lhenk, ma yefka-yas kra hed, ad t-yeçç, ma ur s-yefka ara hed kra, ad yeqqim kan afus-is yer lhenk, am uhallum kan ad yeshullum. Almi fukent 70 sna-nni d 80 sna-nni, umbæd 'ça depend' d acu, yerna-d zzyada, iqedder-as-d Rebbi deg terwiht-is.*

## **Recit 14**

### **Traduction**

#### **La vie de l'être humain**

Lorsque Dieu créa les êtres humains, il ne leur a donné à vivre que quarante ans. L'âne à qui Dieu a donné soixante ans, lui dit : « Moi je n'ai pas besoin de ces soixante années de vie, je ne veux pas trimer et prendre des chargements sur mon dos pendant tout ce temps, je vous prie de ne me donner que quarante années, les vingt ans qui restent, je les donne aux humains. » Alors Dieu ajouta les vingt ans de l'âne aux humains. Dans sa vie, l'être humain passe quarante ans à vivre dans la dignité car il est encore jeune et vigoureux et capable de se débrouiller. Mais une fois ces quarante ans passés, il entame les années de l'âne. Il commence à trimer, car il a désormais des enfants, il doit travailler pour subvenir à leurs besoins, il prend des chargements comme un âne, jusqu'à ce qu'il dépasse les vingt ans de l'âne.

Un chien à qui Dieu donna soixante ans décida également de céder vingt ans à l'être humain, en disant à son Créateur : « Je ne veux pas vivre soixante ans, je les passerai toutes à aboyer, donne moi quarante ans et les vingt restantes donne-les aux humains. Eux, au moins, ils sont utiles et respectables. » Alors Dieu ajouta les vingt ans offertes par le chien aux humains. Aujourd'hui, une fois que l'homme passe les années de l'âne à trimer et à souffrir, il entame les années du chien. Il est incapable de travailler, car, au delà de soixante ans, il commence à devenir vieux et sa santé se dégrade, il passe son temps à parler, à aboyer comme un chien, à donner des conseils, au lieu de travailler ou d'aider ses semblables. Une fois passées les années du chien, c'est-à-dire au delà de quatre vingts ans, il entama les années du singe. Car le singe aussi avait offert vingts ans à l'être humain. C'est pour cela qu'un homme qui dépasse quatre vingt ans ne fait rien d'autre que de regarder des yeux sans pouvoir rien faire. Il met sa main sur ses joues comme un singe et observe. Si quelqu'un s'intéresse à lui et

lui donne quelque chose à manger, il le prend, sinon il regarde. Au delà des années du singe, cela dépend, l'être humain peut encore vivre quelques années, sinon il meurt.

### **Récit 15**

#### ***Tizizwit***

*Asmi i d-yefka Rebbi ddunit, llan lḥayawana neṭṭqen. Umbæd yettcawar-iten Sidi Rebbi amek ara xedmen. Iluæa ilkel i lḥayawanat, asmi d-yewweṭ yer tzizwit, yenna-yas : “kemmini amek ara txedmeṭ?” Bac ad as-tini nekki win qqsey ad yemmet, umbæd yeqlab-as Rebbi iles-is, tenna-yas nekki win qqsey ad mmtey.*

### **Recit 15**

#### **Traduction**

#### **L'abeille**

Au temps de la création du Monde, les animaux parlaient. Dieu vint à eux et leur demanda de lui dire comment ils voulaient vivre afin qu'il puisse exaucer leurs vœux. Il parla à tous les animaux. Et lorsque vint le tour de l'abeille, il lui dit : « Et toi, qu'est ce que tu vas faire dans la vie ? » Au lieu de dire « quand je piquerai quelqu'un, il mourra, » elle dit : « quand je piquerai quelqu'un, je mourrai. »

## **Recit 16**

*Iwacu tayaziṭ ur tettaffeg ara ?<sup>1</sup>*

*Umbeəd icawer dayen tayaziṭ, tenna-yas nekki ad frefrey mebla Rebbi. Umbeəd tuli yef ssur ad tefferfer kan, Sidi Rebbi yessehwa-tt-id yer lqæa.*

## **Récit 16**

### **Traduction**

#### **Pourquoi les poules ne peuvent pas voler ?**

Ensuite Dieu demanda l'avis de la poule et elle lui dit : « Moi, je n'ai pas besoin de vous, je peux voler sans l'aide de Dieu. » Elle escalada un mur et tenta de s'envoler, mais Dieu la fit tomber au sol.

---

<sup>1</sup> Ce passage est la suite du précédent.

## **Récit 17**

### ***Iwacu i mxallafen tlawin?***

*Zik-nni asmi d-yefka Rebbi ddunit, abrid amenzu maṭi, umbeəd seg lanbiya imenzuya maṭi, yesəa-d taqcict, yefka-tt tezweğ, umbeəd lyaci-nni maṭi iyaṭ-iten lḥal, nnan-as amek tesseiṭ taqcict d ləali-tt tefkiṭ-tt i yiwen kan u nekni ulac. Amek ara yexdem, amek ara yexdem, iruḥ yessuk afus-is yef teqjunt teqqel-d d taqcict, yessuk afus-is yef temcict teqqel-d d taqcict, yefka-tent i widak-nni umi iyaṭ lḥal. Almi dayenni iēdda lḥal, yesteqsa amek i tella lḥala-nsent deg yexxamen-nsent. Taqcict-nni kan i yellan d taqcict deg lasel ‘normal’yufa d ləali-tt, azuḥ ur t-txeddem deg uxxam-is, ‘normal’, ma yella d tinna umi isuk afus-is yef teqjunt, yufa seg mi ara d-tekker kan haw, haw, haw. Yeqqel yesteqsa yef temcict-nni yufa d ləali-tt lameəna tettaker.*

## **Récit 17**

### **Traduction**

#### **Les catégories de femmes<sup>1</sup>**

Autrefois, quand Dieu créa le Monde, tout au début, l’un des premiers prophètes avait une fille qu’il donna en mariage. Après les noces, les gens, mécontents, vinrent voir le prophète et lui dirent : « Comment se fait-il qu’une fille aussi belle nous échappe, nous voulons tous l’avoir comme épouse et toi tu l’as donnée sans nous consulter ! » Ne sachant plus quoi faire pour satisfaire ces gens, il prit une chatte, la caressa. Et elle se transforma en une jolie jeune fille, et il la donna comme épouse à l’une de ces personnes. Il caressa également une chienne qui se mua en une jeune fille et il la donna au second d’entre eux. Après quelques jours, le prophète alla voir ses filles. La première, qui était sa véritable fille, la trouva vivre en paix et sans histoires. La seconde, qui était à l’origine une chatte, il la trouva vivre bien, mais son mari dit qu’elle était voleuse. Quant à la fille, qui était à l’origine une chienne, tout le monde lui dit qu’elle parlait trop, qu’elle aboyait toute la journée.

---

<sup>1</sup> Ce récit est une variante du premier récit de ce corpus ‘pourquoi les femmes sont-elles différentes?’

## **Récit 18**

### *Lmiziriya*

*Iwacu Imiziriya iqedder-itt Rebbi yef win yellan d ameybun'toujours', yef win yellan ur yesɛi ara ? axaṭer zik-nni, truḥ-d Imiziriya tetteḍdu, tetteḍdu, tekcem axxam n umerkanti, umbæd rran-tt deg rrif, ur tt-ttlæin ara ilkelli, ur sqamen ara s yes-s, tefqæ, teffey-d syinna truḥ. Tetteḍdu, tetteḍdu, tufa yiwen d ameybun d azawali ur yesɛi ara tekcem axxam-is, ih, qim da mači da, sqamen s yes-s ezzen-tt kullec. Imir-nni mi tekker ad teffey ad twelli, tenna-yas ; ma d axxam n wihinna amerkanti-ihin, tenna-yas welleh ma εawdey ad t-kecmey, tenna-yas ḥeqren-iyi ilkel, rran-iyi deg rrif, ma yella d kečči ay ameybun, tenna-yas welleh ma εawdey ad ffey seg uxxqaam-ik, tenna-yas kul-yum ad d-ttezziy, tenna-yas kečči tesqameṭ s yess-i mliḥ, tenna-yas dayi kan ara ttdewwirey.*

## **Récit 18**

### **Traduction**

#### **La misère**

Pourquoi la misère est-elle toujours destinée aux malheureux et aux pauvres ? Parce que jadis, la misère qui était en train de marcher, entra dans la demeure d'un riche. Mais ce dernier ne lui prêta guère attention, il ne lui fit pas un bon accueil. Puisque personne ne s'intéressait à elle, elle fut en colère et sortit pour chercher où aller. Elle marcha, marcha, et trouva une maison qui appartenait à des pauvres et entra. Ces derniers firent d'elle un invité d'honneur et lui offrirent un chaleureux accueil. Le lendemain, lorsque la misère décida de partir, elle dit au propriétaire de la maison : « Je jure qu'à partir d'aujourd'hui, je ne vais jamais m'aventurer chez ce riche qui m'a méprisée et ne m'a pas bien reçu. Quant à vous, le pauvre homme, je jure de ne jamais vous quitter, je resterai toujours chez vous puisque vous m'avez bien reçue. »

## Récit 19

### *Bu tiṭ uqerru*

*Llan tṭelbat teddun, ttruḥen seg taddart ar tayed, seg temæemmert ar tayed, seg tmurt ar tayed, d tuddar kan i ten-yettæeyyicen, teddun teddun almi i ufan axxam-agi n bu tiṭ uqerru. D netta i yetṭfen akk tamurt-nni, am wakken d sselṭan n tmurt, yesæa taqedæit n lmal, yesæa tamurt, yesæa kullec, d netta kan i iḥekmen, ulac win i s-izemren. Yeæred-iten ad nsen, yufa-ten ḥeslen, mi wwḍen ar dinna ufan axxam, taqedæit n lmal, kullec yella, yenna-yasen ad teqqimem ad tensem, ḥkan-as akit anda i teddun, d acu, yenna-yasen yefka-ken-id Rebbi, tura ad teqqimem ad tensem. Ad ken-ssensey, ad ken-seččey, ar ssbeḥ ad tkemmlen abrid.*

*Qqimen deg yiḍ-nni, yezla-yasen akrar, isečč-iten, wacem lmal, wacem aksum, nsan iḍ-nni amezwaru. Azekka-nni kkren-d, yekker-d bu tiṭ uqerruy-nni, yessufey aqedæiw-is, aqedæiw mači d ayen i iferrun akk. Yessufey aqedæiw-nni kan, yerra-d yiwen wecruf akkagi, un 'rocher', yes-s i yettarra tawwurt, yerra-t-id. Wigad-nni asmi d-kkren seg yiḍes, ufan-d imanen-nnsen akken i qqaren akken 'prisonniers', ulac anda ara ḥerrken akk, εerḍen, εerḍen, mači d ayen ara ti d ayen ara ḥerrken akk.*

*Qqimen akken, nnan-as nettwaṭṭef, qqimen akken almi d iḍ, almi d leæca, yusa-d, yejmeæ-d taqedæit-nni ines n lmal, yufa-ten-id, nnan-as « serrḥ-ay ad nruḥ », yenna-asen « awwah, ur awen tserriḥey ara, yefka-ken-in Rebbi, attan lmal tella, kullec yella, qqimet kan alma testæfam akk akken yewqem, ad-wen serrḥey ad truḥem. Netta iguber-iten bac ad-ten yečč. Iḍ-nni wis sin d wis tlata ur sen-yexdim cay, 'après', ad ten yeḡḡ ad tṭsen kan, ad d-yehḍer yiḍ, mi ara d-yuḡal seg tyessawt, ad d-yeddem akka yiwen, ad yewwet deg-s tazzart, ad t-yecwi deg lkanun, ad t-yečč, ccyel n telqimt n weyrum, netta 'c'est un geant,' azal n εecra n lēibad ney akter. Ass-nni akkenni, azekka-nni akkenni, wayeḍ akkenni, kkumasin tṭelba-nni teffey deg-sen tafat, neqsen, nnan-as : « anda-ten wigad-nniḍen ? » netta yettaf-asen-d kan ssbaybu, aten-ad ffyen,*

*ad d-uwalen, yettaf-asen-d ssbaybu, wigad-**nni** akit umnen. Yella yiwen deg-sen yehrec akka cwiṭ, yenna-yas welleh ar iḍ-agi ad εasseɣ, ad ẓrey anda i ttuyalen yemdukal-agi-**nney-**nni****den.*

*Ƙus, yerra iman-is yettes, winna dayan yerra iman-is icexxer, netta yuki, yeqqim almi ṭṭsen, cexxren akken llan, yetṭallay deg bu tiṭ uqerruy-**nni** yekker-d, yexdem akka i tazart-**nni** yessenta-tt deg yiwen seg ṭṭelbat-**nni**, yuqem-it yer lkanun, yečča-t, iger-it yef tikkelt. Yenna-yas : « ziy d kečč i yessenqasen yiwen yiwen, mači d rrwah i ttruhun, yer uεebbuḍ-ik i ttarran ! » Yekkumasa ixeddem les ‘plans’ deg uqerruy-is amek ara yeslek, ifuk-iten, waḥed akka ssmana neɣ εceryam, ifuk-iten, yeqqim-d winna iman-is. Deg yiḍ yezra d nnuba-s netta, ad t-yečč, qqimen ar lkanun, qessren almi d εyan, winna yeqqar-as kker ad tetṭsed, winna yeqqar-as kker ad tetṭsed kečč, bu tiṭ uqerruy-**nni** yenna-yas d kečč ara yettesen d amezwaru, d kečč i d inebgi....Yenna-as d kečč i yeεyan, ṭul n wass tkessed taqedεit n lmal, tiṣegwa, iceḥrarufen, nek ur εyiy ara, ṭul n wass deg wexxam. Ƙedda yettes bu tiṭ uqerruy-**nni**.*

*Yeddem-d tazart-**nni**, yes-s i itett akken imeddukal-is, yeddem-itt-id, iger-itt ar lkanun, almi tuyal d tazeggayt, yeεna-t, iwesseε iwesseε, ibexxeč-itt deg tiṭ-is, d tinna kan, anda-**nni**den ur s-ixeddem cay, ar iberdi ur s-ixeddem cay, yetṭal yetṭal anda ara t-yewwet, le ‘point sensible’-ines, yewwet-it ar din. Nniy-ak yessenta tazart-**nni** almi yebleε ufus-is deg tiṭ-**nni** ines yedderyel, s lḥamu-**nni**, yedderyel bu tiṭ uqerruy-**nni**, yedduqqes-d yerraji, yewwet leḥyuḍ, ad yewwet kan lḥiḍ ad t-yessedrem, ayen i d-yufa zzat-s ad t-yesdegdeg. Winna ulac anda ara yeffer, yerwel ar lkuri, ger yizamaren-**nni** akit, ad ixdem akka ad yesferfed, ad yerrez yiwen, wayeḍ ad t-yerkeḍ, yennuda yennuda, ur t-yufi ara, anda i yelḥeq kan, ad yeffer anda-**nni**den. Yeffer-as. ṭul n yiḍ yettgerwiz fella-s almi d ssbeḥ, ur t-yufi ara, anda i t-yeεna kan, ad s-yeffer deg teymert-**nni**den ger lmal-**nni**, yennuda yennuda ulac, ur t-yufi ara.*

*Almi d ssbeḥ, yanna-as ‘de toutes façons’, ulac anda ara yerr, ulac anda ara yeffer, ulac anda ara yerwel, ad uyaley adt-ṭṭfey ad t-ṭṭfey. Netta yesεa yiwen n wakrar*

*d ccaf n tqeđeit-nni ines, d netta i imeqqren, d netta akk i d ccaf-nnsen. Yeṭṭal ad ten-ikes netta, ur izerr ara. Iēdda iwessa akrar-nni, ccaf n tqeđeit-nni ines, yenna-as ass-a d kečč ara yeksen, yenna-as nek aqli d ayen, yesderyel-iyi wuwwday-agi, ass-agi ruḥ ad tekseđ lmal, atan ttekley fella-k, mti telliđ keččini, yenna-as llant akk. Yekkes aruci-nni, yeddigaji tawwurt-nni, iēdda icerree iđarren-is, yessukkuy-d lmal-nni ger yiđarren-is yiwen yiwen, ur iteffey ara yiwen alma yeslef-as akka, yugad ad yeffey winna, yiwen yiwen almi d-yeqqim wakrar-nni akk ameqqran deg-sen, yenna-as atan fella-k i ttekley, yenna-as mti telliđ kečč, llant akk, ruḥ ad tekseđ lmal, netta yezra, ulac win ara ten-yakren, ulac win ara ten-isamin. Yuyal s axxam, lmal-nni ffyen, yerra aruci-nni. Yuyal-d s axxam yenna-as, aha kan tura, yennuda yennuda ulac, winna yettneṭṭig-as seg teymert ar tayed, almi d lēca, qqimen-d ḥaca deg sin yid-sen deg wexxam, d la ‘caverne’. Nniy-ak winna yetteqliliḥ anda ara t-yaf tteḥaben dinna ‘cache cache’, almi d iđ, yuyal-d lmal-nni, sbeḥbuēen-d, yeldi-ysen aruci-nni kecmend, winna yečča yef yiman-is izimer, winna yeqqim, yeṭṭallay kan, yettxemmim amek ara yeskibi, ad yemnee rruḥ-is. Yeṭṭal yeṭṭal, ulac leslak akk.*

*Yufa-d lēfsa, yenna-as : yesēa izimer- ina meqqr, ccaf-nni n lmal-nni d akrar ameqqran mliḥ. Yenna-as ‘la seule solution’ d wihenna, d wihenna kan ara iyi-iselken. Yeḡḡa bu tiṭ uqerruy-nni almi teṭṭes icexxer, yesla-as yesxerxur, yeddem-d ajenwi, iruḥ yezla akrar-nni ameqqran, yezla-t, yuza-t, ur as-yekkis ara aqerruy, yekkes-as kan taḥedduft, aqerruy-nni yeḡḡa-t, yeddem-d lxiđ n ccmiđ, tizikert ney d acu, yekcem ar dixel n ṭhedduft-nni, ixad iman-is, almi d ssbeḥ netta d axiđi, yeffer akk iman-is bac ur d-yettban ara, ur t-yettesqal ara bu tiṭ uqerruy-nni. Ṭul n yiđ ur yettis, yecyel d lexyađa, iyerrez akk iman-is meskin, almi d ssbeḥ, yelḥeq-d sseḥ, ‘l’heure de verité’ akken i qqaren akken, yenna-as tura ad menēey ney ad ttwaččey. Nniy-ak yuli wass asidi, yekker-d wayzen-nni, yessefqed ar tqeđeit-is, winna uqbel akk ad t-ilaei, iruḥ-d ar yur-s ikemmez-as, yekkat-it akka cwiṭ cwiṭ zaēma. Yenna-as « aah ! d keččini, ḥaca kečč i seiy, ḥaca fella-k i ttekley, mi telliđ keččini llant akit. » Yenna-as ass-agi tura dayen am yidelli, yenna-as ad truḥeđ ad tekseđ lmal alma d lēca ad ten-id-terređ. Yessufey lmal-nni dayen kif kif, icerree iđarren-is, yessufuy*

*yiwen yiwen, yesferfud-asen akit, almi d-yelheq winna, teccef-it-id tidi, yettcercur seg lxuf, yelheq-d akka, yekcem ger yidarren-is, yesferfed yesferfed, yufa-t d izimer, yesæa acciwen, yesæa aḥedduf, yessenser, ur t-id yettif ara, ur t-yeεqil ara.*

*Yenṭeg kan seg tewwurt-nni ar barra, yenna-yas atan a Rebbi menεey, yekkes aḥedduf-nni, iluεa-t-id, yenna-as : « atan tuččit ur iyi-teččid ara, timenyiwt ur iyi-tenyiđ ara, nek aqli sedreyley-k, kksey-ak tiṭ-nni inek, yerna aqli wwiy-ak taqeḍeit-ik. Yenher taqeḍeit-nni n lmal, wayzen-nni yetbε-it deffir, iteddu, yekkat tṭjur, yerza kullec, winna yuyal ar tmurt-is, yuyal d amerkanti, bu tiṭ uqerruy-nni yeqqim akken almi ymmut d ayen.*

## **Récit 19**

### **Traduction**

#### **Le cyclope**

Jadis, il y avait des taleb itinérants qui marchaient en allant d'un village à l'autre, d'une zaouïa à l'autre, d'un pays à l'autre. Ils vivaient uniquement des dons des villageois qu'ils rencontraient. Un jour, ils marchèrent, marchèrent jusqu'à ce qu'ils atteignirent le pays du cyclope. Ce géant à œil unique au milieu du front régnait sur tout le pays. Il était en quelque sorte le roi du pays. Il avait un troupeau de moutons, des terres où paître ses bêtes, il ne manquait de rien, il avait le pouvoir absolu, et personne ne pouvait rivaliser avec lui.

Alors, le cyclope invita les taleb égarés à passer la nuit chez lui dans sa grotte. Emmerveillés par tant de richesses, et ne sachant pas où aller, ils acceptèrent l'invitation après avoir raconté leur aventure au cyclope. Il leur dit : « Le bon Dieu vous a guidés jusqu'à moi, je vous offre l'hospitalité, vous allez passer la nuit chez moi, je vais vous donner à manger, et demain vous poursuivrez votre chemin. »

Au dîner, le cyclope tua un mouton, et les taleb mangèrent jusqu'à satiété, puis ils s'endormirent. Le lendemain matin, le cyclope se réveilla en premier, fit sortir son

gigantesque troupeau de moutons, prit un énorme rocher et le plaça à l'entrée de la grotte de manière à ce que personne ne puisse sortir. Lorsque les hôtes du cyclope se réveillèrent, ils se trouvèrent prisonniers dans la grotte du géant. Ils eurent beau essayer de soulever le rocher, mais il ne pouvaient le faire bouger, tant le rocher était lourd. Se voyant pris au piège et ne pouvant rien faire, ils attendirent le retour du cyclope.

A la tombée de la nuit, le géant revint avec son troupeau, souleva le rocher et entra avec ses bêtes. Aussitôt que les taleb le virent, ils se précipitèrent vers lui et le prièrent de les laisser partir, mais le cyclope refusa en leur disant : « Je ne peux pas vous laisser partir, vous êtes mes invités, vous allez encore rester quelques jours chez moi, vous serez bien nourris, et une fois que vous serez bien reposés, je vous laisserai partir. »

Mais en réalité, il voulait les dévorer. Durant les trois premières nuits, il ne les touche pas. Mais la nuit du quatrième jour fut fatale pour l'un des taleb. Après avoir attendu que tout le monde dorme, le cyclope se réveilla au milieu de la nuit, prit une fourche, l'enfonça dans le corps de l'un des taleb, le grilla sur le feu et le dévora d'un coup comme une miette de pain, car c'était un géant, l'équivalent de dix hommes ou plus. Il fit la même chose tous les jours jusqu'à ce que le nombre des taleb fut réduit. Alors les taleb vivants demandèrent au cyclope où étaient passés leurs compagnons. Le cyclope leur dit qu'ils étaient juste sortis et ne tarderaient pas à revenir. Tous les taleb crurent les paroles du monstre, à l'exception de l'un d'entre eux qui était intelligent et avisé. Il se dit : « Je dois veiller cette nuit pour voir comment mes compagnons disparaissent l'un après l'autre. » La nuit, alors que tout le monde dormait, le taleb avisé fit semblant de dormir. Au milieu de la nuit, il vit le cyclope se réveiller, se diriger vers l'un des taleb et lui enfoncer la fourche avant de le rôti et le dévorer. A la vue de cet effroyable spectacle, l'homme avisé se dit : « Ainsi mes compagnons ne sont pas partis, c'est toi qui les dévores chaque nuit, c'est dans ton ventre que mes compagnons se trouvent. »

Dans les nuits qui suivirent, alors que le cyclope dévorait les derniers survivants du groupe, l'avisé réfléchit pour trouver un moyen de s'échapper, car il ne restait plus que lui à dévorer. A la tombée de la nuit, le cyclope et son hôte causèrent autour du feu jusque tard dans la nuit. Alors, l'un dit à l'autre : « c'est à toi de dormir le premier ». Mais tous les deux refusèrent de dormir. Le cyclope dit à son hôte : « c'est à toi de dormir en premier, c'est toi l'invité ». L'autre lui répondit : « non, c'est toi qui es fatigué après une longue journée dans les brousses à faire paître les moutons, donc tu besoin de sommeil, contrairement à moi qui suis resté toute la journée à la maison ».

C'est alors que le géant cyclope s'endormit. Le taleb survivant prit la fourche avec laquelle tous ses compagnons avaient été tués, la mit au feu jusqu'à ce qu'elle devienne ardente, s'approcha du monstre et la lui planta dans son unique œil, son seul point faible, car dans les autres endroits du corps, le cyclope ne peut être atteint. Terrassé par la douleur et aveuglé, le géant sursauta en mugissant et en cassant tout autour de lui. Tout ce qui se trouva à sa portée fut détruit. Le pauvre taleb ne savait plus où se cacher pour se protéger du géant blessé. Il se sauva dans l'écurie au milieu des moutons, mais le cyclope le suivit en tâtant à droite et à gauche tout en piétinant ses bêtes. Mais il ne put l'attraper car à chaque fois que le cyclope cherchait dans un coin, le taleb se cachait dans un autre. Ce scénario dura toute la nuit. Au matin, le cyclope épuisé se dit : « de toute façon, il ne peut pas s'échapper, un jour ou l'autre, je l'attraperai. »

Le cyclope avait parmi ses moutons un bélier, le plus grand animal du troupeau et il était le chef. Incapable de guider son troupeau aux pâturages, puisqu'il était aveugle, le cyclope s'approcha du bélier chef et lui dit : « aujourd'hui c'est toi qui vas faire paître le troupeau, moi comme tu vois, ce crétin m'a aveuglé, vas donc faire paître ce troupeau, je te le confie. Puisque tu es là, je ne manquerai de rien ».

Le cyclope dégagea l'entrée de la caverne en soulevant l'énorme rocher qui lui servirait de porte. Puis il se plaça à l'entrée de la grotte en s'écartant les jambes de manière à ce que tous les moutons puissent sortir. A chaque fois qu'un mouton passait entre ses jambes, il le tâta pour veiller à ce que le taleb ne sorte pas. Une fois que tout le troupeau fut sorti, le cyclope s'approcha du bélier chef et lui dit encore : « je te confie mon troupeau. Puisque tu es là, je ne manquerai de rien ». Il savait que personne n'oserait toucher à ses bêtes, tant il était connu pour sa cruauté et son pouvoir.

Une fois les bêtes sorties, le cyclope retourna dans la grotte, après avoir remis le rocher à sa place et fermé l'entrée de la caverne. A ce moment, commença une partie de cache-cache entre le géant qui voulait attraper sa proie coûte que coûte, et le malheureux taleb qui voulait sauver sa peau. Ils passèrent toute la journée à courir dans la grotte, l'un à fuir, l'autre le chercher jusqu'au coucher du soleil. Lorsque le géant entendit les bêlements de ses bêtes, il leur ouvrit, ils entrèrent, puis referma l'entrée de la grotte à l'aide de l'énorme rocher. Le terrible cyclope tua un mouton pour son dîner, tandis que le taleb se contenta de le regarder, tout en réfléchissant à la manière dont il pourrait s'enfuir et sauver sa vie. Il pensa à toutes les possibilités, mais la seule solution envisageable résidait dans ce grand bélier noir.

Il attendit que le cyclope s'endorme, prit un couteau et tua le grand bélier noir. Ensuite il vida la peau de l'animal, mais en prenant le soin de laisser la tête cornue à sa place. Il glissa à l'intérieur de la peau du bélier et passa toute la nuit à coudre pour obtenir la forme d'un bélier vivant. Après s'être déguisé en bélier, le courageux taleb tint entre les mains la tête du bélier mort et attendit le réveil du géant. Au matin, il se dit : « Maintenant, c'est l'heure de vérité, soit je parviendrai à m'échapper, soit je mourrai. » Au moment où l'ogre se réveilla et se dirigea vers ses bêtes, le taleb avisé, déguisé en bélier, s'approcha du cyclope et le caressa. Ce dernier crut qu'il s'agissait de son grand bélier noir, et il lui dit : « Ah ! Tu es là mon brave bélier, tu sais à présent je ne compte que sur toi. Puisque tu es toujours là, je ne manquerai de rien ».

Et il lui dit encore : « Aujourd’hui encore, c’est toi qui vas faire paître les bêtes, tu les feras paître toute la journée, et le soir tu rentreras ». Le cyclope dégagea l’entrée de la grotte en soulevant l’énorme rocher et il se plaça devant l’entrée pour veiller à ce que la taleb ne sorte pas. Les moutons sortirent l’un derrière l’autre, et le cyclope les tâta à chaque fois. Arriva enfin le tour du taleb déguisé en bélier. Ce dernier, avait peur et des sueurs froides envahissaient son corps, il passa sous les jambes du géant qui le toucha pour vérifier qu’il s’agissait bien d’un mouton. Il trouva des cornes, de la laine, alors il le laissa passer sans se rendre compte qu’il s’agissait du taleb. Une fois dehors, le taleb enleva la peau du bélier, et dit en s’adressant au cyclope : « Mon Dieu, je suis sauvé ! Tu ne m’as, ni mangé, ni tué, et moi j’ai pu te priver de ton unique œil. Maintenant, je vais prendre tes bêtes et partir ».

Le taleb partit en guidant devant lui le grand troupeau du cyclope, et ce dernier le suivit en marchant sans pouvoir distinguer quoi que ce soit, car il était aveugle. Enragé, le géant détruisit tous les arbres qui se trouvaient sur son passage mais il n’a pas pu rejoindre le taleb et son troupeau. C’est ainsi qui se termine l’histoire : le brave taleb regagna son pays avec un troupeau de moutons, tandis que le cyclope mourut quelques jours plus tard.

## **Récit 20**

### *Azar n tteryulat*

*Γef yehkayt-nni n zik n At W... argaz-nni iteddu yemlal tamej̄tut, nettat d tteryel, tuyal-as-d yef ssifa n tmej̄tut, ssifa n sser, ssifa n umzur, tuyal-as-d am tmej̄tut d leali-tt. Yekker yuy-itt, yenna-as ad kem-ayey, teqbel, netta ur yezri ara d tteryel. Yuy-itt, εedlen tameyra, yewwi-tt s axxam-is.*

*Asmi i terfed s tadist; ad d-tesεu ddrya, almi alaḥal ad terbu, tenna-as i urgaz-nni-ines : « ad truḥeḍ ad iyi-dtayeḍ sebεa n teqlemyan, sebεa n teqnedyar, sebεa n tcucay d sebεa n tebrenyas, kullec sebεa. Nettat tezra ad d-tesεu sebεa n dderya, ad d-*

*tesɛu sebɛa n warrac. Yenna-as: « a tameɛtut bezzaf sebɛa »! Tenna-as: « nniy-ak ay-d sebɛa-agi, ay-iten-id ».*

*Yekker iruh isewweq, ass-nni d lexmis, yuy-as-ten-id. Yekker yekcem-it ccitan, yenna-yas : tameɛtut-a iyi-d-idelben annect-a n lehwayeɣ ar ad zrey d acu ara texdem. Yekker yuli- as yef uxxam, zik d lqermud, yeldi aqermud-nni qbel, uqbel ad tzer, ma ulac ad as-tfaq, yeldi aqermud yeedel axemmuj ansa ara s-d- yesɛtutec.*

*Yefka-yas lqecc-nni kan, yuli yef wexxam. Tekker imir-nni tesɛa-d yiwen n weqcic, tessels-as taqelmunt, tabernust, tacacit, tessers-it akka, tesyam-it mebeid. Terna-d wayeɣ tessels-as taqelmunt, tacacit, tabernust, terra-t mebeid. Almi d setta. Tcuk eni tesla i uherrek ney d acu, terfed akka s wallen-is, tenna-as : « ad k-yexdec Rebbi akken iyi-txedɛɛɣ », yenna-yas « atta di leɛnaya n Rebbi ». Tekker temmey imir-nni tečča yiwen, akken i ten-tezwer akken tessels-iten, i ten-tečča yiwen yiwen. Almi tewweɣ yer wis sebɛa nni kan ad t-tečč, yenna-as : « atan di leɛnaya n Rebbi hader ad t-teččɛɣ winna ». Tekker imir-nni ur t-tečči ara, aqcic-nni aneggaru teğga-t. Nettat tennejla, tečča-tt lqæa, tuyal-d d tteryel tuyal yer tezgi yef yiman-is, tuyal d tteryel akken i tella.*

*Aqcic-nni imiren yeqqim yettefrurux, baba-s yuy d amyar yemmut, netta isɛɛu-d uqcic-nni, ifetti.*

## Récit 20

### Traduction

#### **La lignée des ogresses**

C'est une histoire d'autrefois liée à la famille des At.....<sup>1</sup> Il y avait une fois un homme qui, en se promenant, rencontra une jeune femme. C'était une ogresse qui, après s'être transformée, paraissait être une belle femme charmante et avec une belle chevelure. Tout de suite séduit, l'homme demanda sa main et la femme accepta. Ignorant qu'elle était une ogresse, l'homme l'épousa, la ramena chez lui, et ils fêtèrent leur mariage. Quand l'épouse fut enceinte, et quand la date de l'accouchement se rapprocha, elle dit à son mari : « Va tout de suite m'acheter sept capuchons, sept robes, sept chéchias, et sept burnous. Elle savait qu'elle allait donner naissance à sept petits. Son mari s'exclama : « Mais sept de chaque article, c'est trop ! ». « Vas et achètes-les, sans commentaire », lui répondit-elle.

Le jour du marché, l'homme acheta ce que sa femme lui avait demandé. Mais il commença à douter, et se dit que cette femme-là qui lui a demandé d'acheter autant de vêtements était sûrement entrain de préparer quelque chose de louche. A l'insu de son épouse, il monta sur la toiture en tuiles de la maison, et il en enleva une pour observer ce que sa femme faisait. Il remit les habits à sa femme, monta sur le toit et attendit. Après quelques instants, il vit sa femme accoucher d'un bébé, elle lui mit les vêtements et le posa à côté d'elle. Puis elle accoucha d'un deuxième enfant, elle le vêtit et le mit de côté et continua ainsi jusqu'au sixième enfant. A ce moment là, elle entendit un bruit sur le toit de la maison. Levant les yeux, elle vit son époux en train de l'épier, elle lui dit : « que Dieu te trahisse comme tu m'a trahie ! ». Elle se mit alors à dévorer ses bébés l'un après l'autre, dans l'ordre où elle les avait enfantés et habillés. Lorsqu'elle s'apprêta à dévorer le septième enfant, l'homme intervint et lui dit : « Je vous prie, par Dieu, de ne pas dévorer celui là ».

---

<sup>1</sup> L'informatrice nous cite un nom de famille qui existe encore, et que nous ne devons pas nommer ici.

Elle laissa en vie le dernier enfant, et disparut sans laisser de traces. Elle redevient ogresse et retourna en forêt. Quant à l'enfant rescapé, il grandit et devint homme. Son père, devenu vieux, mourut. Son fils se maria et laissa des enfants qui se sont multiplièrent et donnèrent à leur tour des enfants, et ainsi de suite jusqu'à nous. Moi-même, je suis issue de cette lignée, car mes cousins sont les At..., nous sommes de la lignée des ogresses, cela est vrai ! C'est une *histoire*<sup>1</sup>, mais elle est réellement survenue, et elle se poursuit, puisque nous sommes dans cette histoire, nous les descendants de l'ogresse. Il est vrai que si tu dis aujourd'hui à quelqu'un qu'un homme a épousé une ogresse, il ne te croira pas, mais jadis, lorsque le *monde* parlait encore, on disait cela.

## Corpus des métadiscours

### Métadiscours du texte 01 : Pourquoi les femmes sont-elles différentes ?

*Tura aqel-ay nettæici deg-sen, læeqleyya n teyyult-nni i yuy akken tefreq-d attan ar ass-a, tella læeqleyya n yemma-s-nni tamezwarut. Arraw n temcict, tella læeqleyya n temcict, tteffyen-d d imukar, tteffyen-d d ixeddaæn, d amcic, ar tura tella. Taydit-nni i yuy akken attan dayen ar tura am yiḍan, llant tid yesseglafen, ur ttqadaren, ur sean rreḥma, ar tura attan tella, d wigad-nni i yettefruruxen ar ass-a.*

### Traduction

Maintenant nous y vivons encore : la mentalité de l'ânesse se trouve encore les gens de nos jours qui ont hérité de leur mère l'ânesse. Nous avons également les traces de la chatte chez les humains d'aujourd'hui ; ce sont des voleurs, des traîtres, ils n'ont de respect pour personne, comme les chats. Quant à la chienne que l'homme épousa, on retrouve sa nature chez ceux qui aboient, et chez ceux qui n'ont aucune pitié. Donc de nos jours, ce sont ces animaux qui se multiplient et leur caractère se perpétue en nous.

### Métadiscours du texte 02 : Les taches sur la lune

---

<sup>1</sup> L'informatrice emploie le terme *taḥkayt*, mot d'origine arabe qui signifie histoire imaginaire.

*Seg wass-nni yuyal waggur yesεa sshaba-agi, s yimeṭṭawen n ugujil i .....<sup>1</sup>  
waggur-nni, aggur yesεa sshab, ar ass-a ar azekka yesεa 'les taches'-nni, i lebda.*

### **Traduction**

Depuis ce jour là, la lune a des taches noires à sa surface, à cause des larmes de l'orphelin, les taches sur la lune sont présentes aujourd'hui, seront présentes demain, seront présentes éternellement.

### **Métadiscours du texte 03 : Le hérisson**

*Ar tura ininsiyen akk sean ccama da[ger wallen-nsen]*

### **Traduction**

Depuis et jusqu'à présent, tous les hérissons du monde ont une cicatrice entre leurs yeux.

### **Métadiscours du texte 04 : La Première femme du monde**

*Teqqim-d kan akken d diεaya, imir-nni qqaren-as : « deffir yemyi-d gerninuc, ar zzat yeqqed ifuxxer ». ass-agi tura tameṭṭut ad tt-tetṭilleḍ deffir « toujours » d tasemmaḍt, ar zzat teḥma. « C'est une légende ».*

### **Traduction**

Et depuis, cet événement demeure une *diεaya*. On dit de la femme qui est sexuellement excitée que dans son derrière du cresson a poussé, tandis que son sexe est brûlant. Aujourd'hui encore, si tu regardes la femme, tu la trouveras froide derrière et chaude devant. C'est une légende.

### **Métadiscours du texte 05 : Le géant Feraoun et les nuages blancs**

*Seg wassen ar ass-a qqaren-as asigna n Ferεun i usigna-nni amella.*

### **Traduction**

Depuis ce jour là, on surnomme les nuages blancs du ciel, les nuages de Feraoun.

### **Métadiscours du texte 06 : Le hibou, l'alouette et la tourterelle**

---

<sup>1</sup> Mot inaudible.

*D wayi i heddren tura. Mi ara d-ïeddi bururu, qqaren-as ar weksun, hed yeqqar-as diri læyaṭ-is. Tamilla-nni, atta ar tura tettabæ izgaren, akken i tt-id yexleq Rebbi, tamilla tetteddu deffir n tyuga, tettabæ izgaren teqqar ‘ṭiṭṭu’, nutni kerrzen. Labuda nettat tecfa yef wasmi i ruḥen, yef wacu i terya, yef yezgaren-ayi. Aqubæ-nni, yettbadid dayen netta meskin yetbæ, yettqellib, yeyyar-asen, yeqqar-as : « tufiṭ, tufiṭ ? »*

### **Traduction**

Aujourd’hui, ces trois oiseaux prononcent toujours les mêmes mots ; le hibou dit toujours *bouh* pour signifier son regret d’avoir égorgé un chat au lieu d’un mouton, l’alouette suit toujours les bœufs de labour, en souvenir du jour où elle a perdu les siens, en criant *titou*, et la tourterelle se pose toujours sur les rochers en cherchant et en appelant : *toufit*.

### **Métadiscours du texte 07 : L’origine des singes**

*Tura win yekkren yini-as ‘ad k-yesxeṭ Rebbi ssixṭa n uḥallum.’*

### **Traduction**

Aujourd’hui encore, on dit « que Dieu te salisse comme les singes d’autrefois ».

### **Métadiscours du texte 08 : L’origine du corbeau**

Le métadiscours dans ce texte est inséré dans la narration.

### **Métadiscours du texte 09 : Les joues d’emprunt**

*Γef ddra n umæiz i yexdem akkagi.*

### **Traduction**

Et c’est à cause de cette chèvre qu’on a aujourd’hui ce brusque retour de l’hiver en plein printemps.

### **Métadiscours du texte 10 : Les branchettes du mois de mai**

*Seg wass-nni qqimen akken, deg ccher n mayu ur d-ttruzen ara taseṭṭa, win yebyan ad d-yerrez taseṭṭa, ad iæas ar d-ïeddi ccher-nni n mayu.*

## **Traduction**

Depuis lors, il est interdit de ramasser les branchettes durant le mois de mai, et si quelqu'un veut toucher aux arbres pour couper des branchettes, il doit attendre la fin mai.

## **Métadiscours du texte 11 : Les menstrues**

*Teqqim akkenni, læada dima tettas-d i tmeṭṭut, mači i wergaz.*

## **Traduction**

Depuis, les choses en sont restées là, les règles surviennent toujours chez la femme et non plus chez l'homme.

## **Métadiscours du texte 12 : La parturiente ingrate**

*Umbæd teqqim akken ar ass-a\_mazal, tamṭṭut ma turew deg tmurt-nnsen, 'jamais' ad as-d-awin ayaziṭ ḥaca ma εddan **rebein yum**. S ddaw rebein yum qqaren-as ad yemmet lṭufan-nni, ad tt-yay kra nnaḥsa-nni, seyyan-tt, ufan yeṭra kra, qqlen 'jamais,' nnaḥsa ma turew, ur tettett ara ayaziṭ, ad tečč aksum ikel ala ayaziṭ ur d-ikeččem ara axxam. Seg wass-nni ar ass-a mazal teṭṭerru, mazal xeddmn-tt.*

## **Traduction**

Depuis cet incident, il est strictement interdit de donner à manger du poulet à une parturiente ; elle peut manger de toutes les viandes, sauf du poulet. Cette interdiction prendra fin au quarantième jour de l'accouchement. Avant quarante jours, si une accouchée mange du poulet, soit l'enfant meurt, soit c'est elle qui elle tombera malade. On a déjà transgressé l'interdit et on a vu que c'est néfaste. Depuis, cette interdiction est rigoureusement observée.

## **Métadiscours du texte 13 : Pourquoi les plantes ont-elles perdu l'usage de la parole ?**

*D wayi i d-ggant d ttarix lḫalat-nney n bekri, tameṭṭut tamezwart, mi tneṭṭeq ddunit.*

## Traduction

Voici l'histoire de la gent féminine, de la première femme, lorsque le monde parlait.<sup>1</sup>

### Métadiscours du texte 14 : La vie de l'être humain

*'Ça fait' akkayi ayen i nerna s nnig n 40 sna ilkel, newwi-ten-id seg lhyawanat, ssegran-d i tagara am akken d zzyada ayen irna wemdan s nnig 40 sna.*

## Traduction

Donc, tout le temps que nous vivons au delà de quarante ans, nous le devons aux animaux car nous n'avons, en réalité, que quarante ans à vivre.

### Métadiscours du texte 15 : L'abeille

*Tura tizizwit win teqqes kan ad temmet.*

## Traduction

Aujourd'hui encore, quand une abeille pique quelqu'un, elle meurt sur le champ.

### Métadiscours du texte 16 : Pourquoi les poules ne peuvent pas voler ?

*Tura tayaziṭ ur tettferfir ara, ad tæddi ad tefferfer kan, umbeəd ad teyli-d yer lqæa.*

## Traduction

C'est pour cela que maintenant les poules ne peuvent pas voler, elles font bien des tentatives mais elles finissent toujours par tomber.

### Métadiscours du texte 17 : Les catégories de femmes

*Umbeəd tura ccetla i d-yefka Rebbi n teqcicin tebḍa εla tlata : Ccetla n teqcict tetteffey- d kəali-tt 'toujours' ccetla n teqjunt, ad tt-tefeṭ tuæer tesseglaḥ, tin i d-icettlen seg temcict adf tt-tafeṭ tettaker. Teqqim akken ar tura, kul ta yer menhu i d-tcettel.*

## Traduction

C'est pourquoi, les femmes de nos jours se divisent en trois catégories : celles qui sont de bon sang, c'est-à-dire de vraies femmes ; nous avons des femmes qui descendent

---

<sup>1</sup> Récit incomplet par rapport à la version du même mythe recueilli par Frobenius.

des chattes ; ce sont des voleuses, et enfin celles qui ont hérité de la race des chiens, et qui aboient.

### **Métadiscours du texte 18 : La misère**

*Umbeædi, tura ameybun meskin dima tett dewwir-as Imiziriya, amerkanti yufa iman-is, 'puisque' yehqer-itt, ur d-tettruḥu ara yur-s.*

### **Traduction**

Aujourd'hui on le voit, le pauvre est toujours dans la misère, mais les riches, qui l'avaient jadis méprisée, vivent dans l'aisance et le bonheur : la misère ne veut pas d'eux.

### **Métadiscours du texte 19 : Le cyclope**

Ce texte n'a pas de métadiscours.

### **Métadiscours du texte 20 : La lignée des ogresses**

*Aqel-i tura nekk d aḥar-nni. Aqcic-nni yetferrex aḥal aya seg wasmi i d-tebda ddunit ar tura. Seg wassen ar tura itteftay, aqel-i nekki tura nniy-ak d aḥar-nsen, nek xwali d At ... tura nekni aqel-ay d aḥar n tteryulat. Wagi yella, yella zik d taḥkayt, « mais » d sseḥ tedra, tura atan nella deg-s. Nekni d ccetla n tteryulat, lukan tura ad d-tiniḍ i yiwen yuy tteryel ur yettamen ara, zik asmi i tnetteq ddunit qqaren-d akka-agi.*

### **Traduction**

Moi-même, je suis issue de cette lignée, car mes cousins sont les At..., nous sommes de la lignée des ogresses, cela est vrai ! C'est une *histoire*, mais elle est réellement survenue, et elle se poursuit, puisque nous sommes dans cette histoire, nous les descendants de l'ogresse. Il est vrai que si tu dis aujourd'hui à quelqu'un qu'un homme a épousé une ogresse, il ne te croira pas, mais jadis, lorsque le *monde* parlait encore, on disait cela.

## Annexe III

### Les textes écrits

A côté des vingt textes oraux collectés, transcrits et traduits en français, nous avons travaillé, dans une perspective comparée, sur des textes publiés que nous allons présenter dans cette dernière annexe. Le premier est un mythe grec intitulé *Du Chaos à la Création*, publié dans l'encyclopédie de la mythologie. Les autres sont des versions berbères du texte d'*Ulysse et les cyclopes* et ce dernier lui-même. Nous avons retenu trois versions de ce texte : la première est recueillie au Maroc par G. Germain<sup>1</sup> au début des années trente, une autre de Frobenius traduite par C. Lacoste-Dujardin, publiée dans *Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo berbère* en 1973. La dernière est notre version qui sera confrontée avec les deux autres pour tenter d'approfondir l'hypothèse de la pratique du culte du bélier par les Berbères.

#### 1- Du chaos à la création<sup>2</sup>

AU TOUT DEBUT, seul existe le Chaos, état primordial et primitif d'où surgit Gaïa (la terre), Eros (dieu de l'amour), le Tartare (les enfers), L'Erèbe (ténèbres des enfers) et la Nuit (ténèbres de la terre). L'union de la Nuit et de L'Erèbe donne naissance à L'Ether et au Jour.

De son côté, Gaïa enfante Ouranos (le ciel) et ensemble, ils produisent les premières divinités : douze Titans (géants à forme humaine), trois Cyclopes (créatures œil unique) et trois Hécatonchires (monstre à cinquante têtes et cent bras). Déçu par ses enfants, Ouranos les envoie aux enfers. Folle colère, Gaïa persuade Cronos, le plus jeune des Titans, de s'emparer du pouvoir après avoir émasculé son père. Cronos épouse sa sœur Rhéa, qui lui donne cinq enfants. Ayant appris par une prédiction qu'il va être tué par l'un d'eux, Cronos les avale à mesure de

---

<sup>1</sup> G. Germain a publié dans le cadre de sa thèse quatre versions, toutes recueillies au Maroc méridional et central. Nous n'avons retenu ici que celle qui nous semble plus proche des versions kabyles, que nous avons extraites de l'ouvrage de Galand-Penret, 1998.

<sup>2</sup> Idem, p. 57.

leur naissance. Pour protéger Zeus, son sixième enfant, Rhéa le remplace par une pierre, avalée par Cronos, et le mit sous la protection des nymphes. Devenu adulte, Zeus livre un terrible combat aux Titans (la titanomachie), dont il sort victorieux avec l'aide des Cyclopes et des Hécatonchires. Il oblige Cronos à vomir ses frères et sœurs et devient le roi des dieux.

## **2- Ulysse et les Cyclopes<sup>1</sup>**

Au cours de son retour vers Ithaque, Ulysse connaît de bien étranges aventures. Dans l'une d'elles, il met pied sur l'île des Cyclopes, géants portant un œil unique au milieu du front. Alors qu'ils arpentent l'île à la recherche de provisions, Ulysse et ses hommes pénètrent dans l'ancre du cyclope Polyphème. De retour des pâturages avec son troupeau de moutons, Polyphème rentre dans sa caverne et en bloque l'accès avec un énorme rocher. Lorsqu'il découvre les Grecs, il décide d'en manger deux pour son dîner et deux autres pour son petit déjeuner. Les hommes d'Ulysse ne peuvent déplacer le rocher mais Ulysse a un plan. Il fait boire le cyclope jusqu'à le rendre saoul et lorsque celui-ci lui demande son nom, il répond « personne ». Puis il crève l'œil unique du géant au moyen d'un pieu. Attirés par les hurlements, les autres cyclopes accourent et demandent à Polyphème le nom de son agresseur. Lorsque Polyphème leur répond « personne », ils s'en retournent chez eux. Le lendemain, Ulysse et ses hommes parviennent à sortir de la caverne en s'attachant chacun au ventre d'un mouton. Pour le punir, Poséidon, père de Polyphème, condamne Ulysse à errer sur les mers durant des années.

---

<sup>1</sup> *Encyclopédie de la mythologie*, p. 66.

### 3- odyssade

Un petit garçon était chez son oncle (= *chali* ; pluriel : *chauli* , est toujours du côté maternel ; l'oncle du coté paternel se dit *animi* : le mot *animi* est traduit « cousin » par les Kabyles qui parlent français, ce qui permet de conclure que l'emploi du mot a pris de l'extension ; (du reste le fils de l'*animi*, c'est-à-dire le cousin proprement dit, se dit *mis-animi*). La maison de l'oncle dit n'était pas très éloignée de celle de sa mère.

La nuit était proche .Il pleuvait. L'oncle dit au petit garçon : « reste chez moi pour le dîner, après je te raccompagnerai à la maison. » L'enfant dit : « je ne veux pas rester ici, je suis trop étranger ici. » L'oncle dit : « tu est chez ton oncle et à deux pas de ta maison. Tu dis que tu es trop étranger ici. Tu ne sais pas ce que c'est que l'étranger (= *l'robe*). Je vais donc te raconter comment c'est quand on voyage vraiment en pays étranger. » L'oncle raconta : je poursuivis mon chemin.Je rencontrais en route six hommes. J'étais le septième. Nous poursuivîmes notre chemin tous les sept ensemble. Nous allâmes loin ensemble. Mais un jour, nous rencontrâmes un Wuarssen (Vouarssen), qui était gigantesque et n'avait qu'un œil sur la tête. (Le non kabyle du Cyclope est *thiet de Kuoro*, c'est-à-dire *thiet* = oeil, de = sa, *Kuoro* = tête. Dans la conception kabyle, les cyclopes ont l'oeil placé très haut sur le front.) Le Wuarssen gardait ses moutons. Mes six compagnons dirent au Wuarssen : « Où pouvons- nous rester cette nuit ? » Le Wuarssen dit : « Venez dormir chez moi. » Cela me fait peur. Les six compagnons dirent : « C'est bon, nous dormirons chez toi. » J'eus encore plus peur. Mais je ne pouvais pas les contredire ; si j'avais été seul à protester, le Wuarssen m'aurait aussitôt dévoré. Je me tus.

Le Wuarssen nous montra le chemin jusqu'à la caverne (*l'hrar*). Nous arrivâmes près de la caverne. Le Wuarssen écarta une grosse pierre avec la force de 99 personnes. C'était la porte de sa demeure .Le Wuarssen poussa tous les moutons dans la caverne. Il nous fait entrer aussi. Lorsque nous fûmes dans la caverne, le Wuarssen poussa de nouveau la pierre devant l'entrée. La demeure était fermée. Ensuite le Wuarssen égorgea un mouton et nous servit un bon repas. Nous mangeâmes bien et beaucoup. Puis, nous

nous étendîmes et nous fûmes bientôt endormis car nous étions fatigués. Lorsqu'il fut minuit, le Wuarssen se leva. Il s'approcha prudemment et regarda si nous dormions. Puis il prit un pieu de fer et le fit rougir dans le feu. Il enfonça le pieu incandescent dans le corps de celui de mes compagnons qui était le plus proche de lui. Il le transperça avec son pieu rougi jusqu'à ce que l'homme fût rôti à point. Puis le Wuarssen mangea l'homme.

Le lendemain matin, le Wuarssen se prépara à partir. Je dis à mes compagnons : « Nous allons prier le Wuarssen de nous permettre de reprendre notre chemin. » Les cinq autres disent : « Non, nous allons rester ici. Ici au moins, nous avons à manger. » Je dis : « Voyez, hier nous étions sept, aujourd'hui nous ne sommes plus que six. » Les autres dirent : « Celui qui manque s'est peut-être enfui cette nuit. » Je dis : « Croyez moi, c'est le Wuarssen qui l'a mangé. » Les autres dirent : « Nous restons. » Le Wuarssen ouvrit la caverne, fit sortir son troupeau et repoussa la pierre, de l'extérieur, devant l'entrée, avec la force de 99 hommes. Lorsque il fit nuit, il revint, ouvrit la caverne, poussa les moutons à l'intérieur et ferma derrière lui. Dans la nuit, il mangea de nouveau un de mes compagnons.

Ainsi le Wuarssen mangea chaque nuit un de mes compagnons. Le septième jour il ne restait plus que moi. Lorsque la nuit tomba et que nous eûmes mangé, je dis au Wuarssen : « Aujourd'hui nous allons faire la conversation. Nous allons nous raconter une histoire. Dois-je commencer ou veux-tu commencer toi-même ? » Le Wuarssen dit : « Raconte, toi ! Si je m'endors pendant ton récit, fais de moi ce que tu veux. Mais si toi tu t'endors, je ferais de toi ce que je voudrai. » Je commençai donc à raconter une longue histoire. Je parlai, je parlai, je parlai. Le Wuarssen avait de plus en plus sommeil. Lorsque il fut minuit, il avait tellement sommeil qu'il s'endormit. Je me levai. Je chauffai le pieu de fer. Je le portai à l'incandescence. Lorsqu'il fut rouge, je m'approchai du Wuarssen qui dormait et lui enfonçai le pieu incandescent dans l'œil. Cela fit : tchourrh-tchouc (cela bouillonnait). Le Wuarssen bondit sur ses jambes. Le Wuarssen poussa un rugissement sonore. Le Wuarssen courut en tous sens dans la caverne et cassa tous les pots et les cruches. Je m'enfuyais devant lui et me cachais dans les coins. Il courait, il

donnait des coups tantôt ici, tantôt là. Je sautais de tous côtés et me cachais ici et là. Il me pourchassa ainsi en rugissant jusqu'au lendemain matin.

Au matin, le Wuarssen se calma un peu. Je pris alors un des béliers noirs, le tuai et le dépouillai de sa peau. Je mis la tête du bélier sur ma tête et m'enveloppai de la peau du bélier. Après, le Wuarssen mangea. Je me glissai près de lui et mangeai aussi dans une écuelle. Lorsqu'il le remarqua, il donna un coup vers moi. Je sautai sur le côté. Nous vécûmes ainsi, l'un près de l'autre dans la caverne, pendant deux jours. Le Wuarssen n'arrêtait pas de me pourchasser. Au bout de deux jours, le Wuarssen dit : « Cela fait deux jours que les moutons n'ont rien eu à manger. Il est temps qu'ils mangent. Il faut qu'ils aillent paître. Mais je vais faire bien attention que seuls les moutons puissent sortir. » Le Wuarssen écarta le bloc de rocher avec la force de 99 hommes. Puis il se plaça devant l'entrée et dit : « Sortez, les moutons. Je vais vous palper un par un. Et celui qui n'aura pas de laine, je le dévorerai. »

Les moutons se pressèrent vers la sortie. Je me faufilai à leur tête. Je marchai sur les genoux, tenant la tête du bélier devant moi avec mes mains et tenant la fourrure du bélier bien serrée autour de moi. Je passerai devant lui à la tête du troupeau. Il tâta la tête avec sa main et passa la main sur mon dos. Il me laissa passer. Lorsque je fut dehors avec les moutons, je pris la tête du bélier et la jetai au Wuarssen. Je m'écriai : « Voilà la tête de ton bélier noir. » Le Wuarssen cria de fureur. Je laisserai le Wuarssen dans sa caverne...

#### 4- Sidi Hamed Ou Mousa dans la caverne de l'ogre<sup>1</sup>

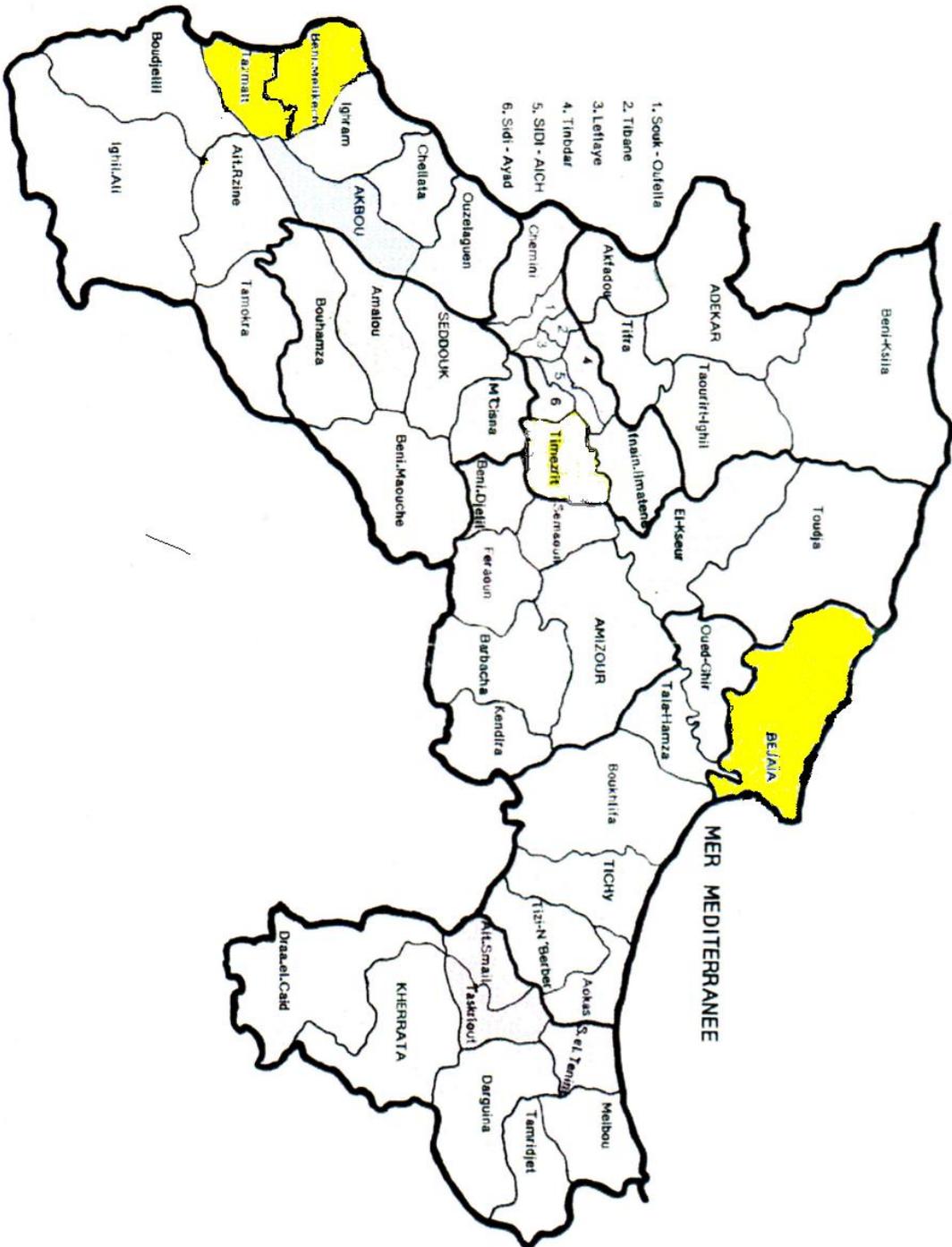
Un jour, Si Hamd U Musa et son compagnon entreprirent un voyage à travers le monde. Il atteignirent la limite du monde, suspendirent l'outre qui contenait leurs provisions à une étoile, qui leur échappa avec l'outre, ce dont ils furent bien fâchés. Survint alors une créature qui leur dit : « qu'est ce que vous avez ? – Nous avons perdu notre outre à provisions, lui dirent-ils. – Ne soyez pas fâchés, leur dit-il, elle reviendra ici. Passez la nuit ici et demain vous la reprendrez. » Le lendemain matin, elle revint et ils la reprirent telle quelle sans qu'il y manquât rien. Ils repartirent et passèrent la nuit chez un léopard à qui ils avaient demandé l'hospitalité. Il les avait fait entrer dans la grotte où ils s'étaient installés avec son nombreux troupeau. Ils leur avait allumé du feu : « Que voulez vous manger ? – Ce que tu nous donneras ! Lui dirent-ils. – De la viande je vous donnerai, d'autre vous me donnerez », leur dit-il. Ils se regardèrent, dirent : « Où la trouver ? » Ils se consultèrent et ils dirent : « Mangeons seulement, Dieu pourvoira ! » Quant ils eurent mangé, il leur dit : « Avez-vous mangé ? – Oui, dirent-ils – Moi, je n'ai pas encore mangé, leur dit-il. Donnez moi l'un d'entre vous ! – C'est bien, lui dirent-ils. Nous allons tirer à la courte paille pour savoir lequel d'entre nous ce sera. » Ils tirèrent à la courte paille et Sidi Hamd U Musa fut désigné pour être mangé. Son compagnon lui dit : « Non, c'est moi qu'il mangera ! – Non, laisse moi, pour que ce soit moi qu'il mange, lui dit-il. » Quand (le léopard) s'apprêta à le manger, (Sidi Hamd U Musa) prit un bâton ferré, le mit dans le feu jusqu' à ce qu'il fut rouge, le plongea dans l'œil qu'il possédait, le remua dans l'oeil, ôta son œil et (le léopard) ne vit plus clair ; il lui dit : « C'est bon ! Vous êtes, vous, à l'intérieur de la grotte et moi je suis à l'entrée : Demain nous nous retrouverons ! » Au matin ils égorgèrent un bélier et revêtirent sa peau ; ils en avaient revêtu deux, ayant mangé un et laissé l'autre. Ils se mirent au milieu des moutons. Le gros bétail sortit. Le léopard les comptait, en prenant chaque fois un avec sa main et en le poussant dehors, jusqu'à ce qu'ils fussent tous sortis. (Eux) sortirent au milieu des moutons. En sortant, Sidi Hamd U Musa et son compagnon enlevèrent les peaux, en frappèrent le léopard et lui dirent : « Ainsi [fait] tout hôte de Dieu ayant passé la nuit chez toi ! » Ils s'enfuirent, ils le laissèrent. Et là-bas je l'ai laissé, ici je m'en suis revenu.

---

<sup>1</sup> Cette version est une traduction de Paulette Galant-Pernet du récit collecté par G. Germain.

WILAYA de BEJAIA (1/500 000)

DENSITÉ DE LA POPULATION PAR COMMUNE (Hab./Km<sup>2</sup>) AU 31.12.1988



\* Les zones marquées en jaune sont les communes où nous avons collecté notre corpus. Il s'agit des communes de : At Mellikeche, Tazmalt et Bejaia.

## Résumé

Le présent travail est une tentative de réinterroger le terrain sur un sujet aussi complexe que controversé qu'est celui des mythes dans la littérature orale kabyle. En effet, depuis le corpus de mythes collecté par Frobenius en 1912 et publié en allemand au début des années 1920, puis en français en 1998 par Mokrane Fetta, nous remarquons l'insuffisance des études faites depuis à ce sujet. Eu égard à l'ancienneté du corpus de Frobenius, et aux mutations survenues dans la société kabyle, nous nous sommes posé la question suivante : Existe-t-il aujourd'hui dans la littérature orale kabyle des récits à caractère mythiques ou du moins, des éléments mythiques ? Si oui, comment ont-ils pu être conservés, et sous quelles formes ont-ils été transmis dans une société islamisée depuis des siècles ? A quel point peut-on qualifier nos récits de mythes et comment les distinguer des autres genres narratifs ?

Pour tenter d'apporter des éléments de réponse à cette question, nous avons procédé à l'analyse des vingt récits composant notre corpus collecté dans différentes régions de la wilaya de Bejaia. Sans prétendre en tirer des conclusions exhaustives définitives, nous avons constaté que les récits mythiques kabyles ont subi différentes transformations et altérations et cela est perceptible aussi bien sur le plan de la forme que sur celui du contenu, des modifications soit par suppression, par ajout, ou par substitution. Nous avons surtout noté que le phénomène de l'islamisation caractérise pratiquement la majorité des textes recueillis. Nous pensons qu'une étude à grande échelle est nécessaire pour pouvoir rendre compte de façon approfondie de la manière dont les représentations anciennes négocient-elles avec la nouvelle configuration du paysage littéraire et culturel kabyle.

# Summary

This work is an attempt to reinterrogate the ground on a subject as discussed as complex as of the myths in the oral literature kabyle is that. Indeed, since the corpus of myths collected by Frobenius in 1912 and published in German at the beginning of the year 1920, then in French in 1998 by Mokrane Fetta, we notice the insufficiency of the studies made since on this subject. Have regard with the seniority of the corpus of Frobenius, and to the changes which have occurred in the kabyle society, we put ourselves the following question: Does there exist today in the oral kabyle literature of the mythical accounts with character or at least, of the mythical elements? If so, how could they be preserved, and in which forms they were transmitted in a society Islamized since of the centuries? With which point can one qualify our accounts of myths and how to distinguish them from the other narrative kinds?

To try to bring brief replies to this question, we carried out the analysis of the twenty accounts composing our corpus collected in various areas of the wilaya of Bejaia. Without claiming to draw some the final exhaustive conclusions, we noted as the mythical accounts kabyles underwent various transformations and deteriorations and that is perceptible as well in the field of the form as on that of the contents, of the modifications is by suppression, addition, or substitution. We especially noted that the phenomenon of Islamization characterizes practically the majority of the texts collected. We think that a study with large scales is necessary to be able to thoroughly give an account of the way in which the old representations negotiate with the new configuration of the Kabyle culture and literary landscape.

## ملخص

هذا العمل هو محاولة لإعادة النظر الميدانية على موضوع جدل معقد مثل ذلك من الأساطير في الأدب الشفوي في عام 1912 ونشرت باللغة الألمانية frobenius القبائلي. والواقع انه منذ هيئة من الأساطير التي جمعتها إلى الفرنسية ، نلاحظ عدم وجود mokrane fetta للمرة الأولى عام 1920 ، ثم في عام 1998 من قبل ، والتغيرات في المجتمع القبائلي frobenius دراسات حول هذا الموضوع منذ ذلك الحين. ونظرا لاقدمية اعمال ، وطرحننا السؤال التالي : هل هناك اليوم في الأدب الشفوي القبيليه من قصص أسطوري أو على الأقل ، أسطوري العناصر؟ إذا كان الجواب نعم ، كيف أنها لم تكن الحفاظ عليها ، وما هي الطرق وقد أحييت في المجتمع الإسلامي لقرون عديدة؟ وفي أي نقطة يمكن إن نقدم وصفا لدينا من القصص والخرافات وكيفية تمييزها عن غيرها من أنواع السرد؟

في محاولة لتقديم بعض الإجابات على هذا السؤال، وقد أجرينا تحليلا للمتابعة والعشرين لدينا مجموعة قصص بجاية. التظاهر دون أن يوجه إلى استنتاجات نهائية شاملة ، وجدنا أن جمعها في مناطق مختلفة من ولاية القصص الاسطوريه القبائلية خضعت لمختلف التحولات والتغيرات وهذا أمر ملحوظ سواء من حيث الشكل والمضمون ، اما من جانب القضاء على التغيرات ، وذلك باضافه ، أو الاستبدال. ونحن لا سيما أن ظاهرة أسلمت تقريبا تتميز غالبية النصوص التي جمعها. ونحن نعتقد ان دراسة واسعة النطاق هي في حاجة إلى أن يفكر في عمق عن كيفية تمثيل انها تتفاوض مع التشكيل الجديد على الساحة الادبيه والثقافية القبائلية