

Persée

<http://www.persee.fr>

L'affirmation identitaire berbère à partir de 1900. Constantes et mutations (Kabylie)

Salem Chaker

Chaker Salem, . L'affirmation identitaire berbère à partir de 1900. Constantes et mutations (Kabylie). In: Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, N°44, 1987. Berbères, une identité en construction. pp. 13-34.

[Voir l'article en ligne](#)

Avertissement

L'éditeur du site « PERSEE » – le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation – détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation. A ce titre il est titulaire des droits d'auteur et du droit sui generis du producteur de bases de données sur ce site conformément à la loi n°98-536 du 1er juillet 1998 relative aux bases de données.

Les oeuvres reproduites sur le site « PERSEE » sont protégées par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle.

Droits et devoirs des utilisateurs

Pour un usage strictement privé, la simple reproduction du contenu de ce site est libre.

Pour un usage scientifique ou pédagogique, à des fins de recherches, d'enseignement ou de communication excluant toute exploitation commerciale, la reproduction et la communication au public du contenu de ce site sont autorisées, sous réserve que celles-ci servent d'illustration, ne soient pas substantielles et ne soient pas expressément limitées (plans ou photographies). La mention Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation sur chaque reproduction tirée du site est obligatoire ainsi que le nom de la revue et- lorsqu'ils sont indiqués - le nom de l'auteur et la référence du document reproduit.

Toute autre reproduction ou communication au public, intégrale ou substantielle du contenu de ce site, par quelque procédé que ce soit, de l'éditeur original de l'oeuvre, de l'auteur et de ses ayants droit.

La reproduction et l'exploitation des photographies et des plans, y compris à des fins commerciales, doivent être autorisés par l'éditeur du site, Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation (voir <http://www.sup.adc.education.fr/bib/>). La source et les crédits devront toujours être mentionnés.

Salem Chaker

L’AFFIRMATION IDENTITAIRE BERBÈRE A PARTIR DE 1900 CONSTANTES ET MUTATIONS (KABYLIE)

Ma contribution portera moins sur l’histoire des faits (d’autres plus compétents que moi en ces matières s’en occupent ou s’en occuperont à mesure que les tabous s’estomperont) que sur l’histoire des idées qui sous-tendent, plus ou moins explicitement, la « sensibilité berbère » depuis ses premières manifestations modernes repérables en Kabylie.

Manifestations modernes, car il doit être clair que la conscience identitaire kabyle — comme celle de tous les autres groupes berbérophones — ne naît pas brusquement au xx^e siècle. Elle est parfaitement discernable, non seulement dans l’histoire politique des régions berbérophones qui réagissent comme des entités autonomes depuis plusieurs siècles — notamment à la conquête coloniale (Kabylie, Maroc Central, Rif...), mais également au niveau des expressions culturelles, en particulier littéraires. En Kabylie, au xix^e siècle, toute la veine de poésie de résistance à la colonisation (Benbrahim, 1982) fonctionne clairement sur la base de la référence à une entité kabyle. A un niveau supérieur, elle connaît et reconnaît la communauté islamique (incarnée à l’époque par Istamboul), dont les Turcs d’Alger sont — parfois — les représentants locaux (ils sont en fait le plus souvent perçus comme puissance extérieure interventionniste). On n’y trouvera aucune trace de référence à un niveau communautaire intermédiaire (« algérien » ou « maghrébin »)...

Même à l’époque de l’écroulement de la société traditionnelle, après la révolte

de 1871, un grand poète comme Si Mohand reste le porte-parole de la Kabylie et s'il est assez représentatif du destin de tous les Algériens, tous les repères culturels fondamentaux de sa poésie sont kabyles et la destinent à un public kabyle.

Du reste, le corpus de textes littéraires kabyles du XIX^e est abondant et aisément accessible : le retour aux sources et leur analyse est donc à la portée de tout un chacun (Hanoteau 1867, Boulifa 1904, Mammeri 1969 et 1980, Benbrahim 1982...).

Le sentiment identitaire berbère a donc des racines historiques anciennes et se manifeste bien avant l'époque contemporaine. Il n'est pas, comme tend à le faire accroire le discours nationaliste arabo-musulman, une création du colonialisme, même si l'irruption de la France a des incidences importantes sur ce terrain (j'y reviendrai). Comme d'ailleurs plus généralement sur l'émergence de la conscience nationale : le nationalisme moderne est, au Maghreb et dans tout le monde arabe, un produit exogène — bien acclimaté, mais exogène —, directement issu des idées et valeurs mises en circulation dans nos sociétés par les contacts avec l'Occident et la colonisation directe.

LES « POUSSÉES BERBÈRES »

« Les précurseurs » : la chaîne des instituteurs kabyles

Dans la période contemporaine, les premières manifestations explicites d'une prise de conscience berbère en Kabylie datent de la fin du XIX^e siècle. Ces précurseurs appartiennent aux toutes premières élites kabyles formées à l'École française; chez eux l'éveil identitaire est avant tout culturel et emprunte immédiatement la voie de la production scientifique (langue, littérature, histoire berbères...).

Cette première vague comporte un grand nombre d'instituteurs; le plus notoire est sans conteste Amar ou Saïd Boulifa, du village d'Adeni (Aït Iraten), auteur d'un *Recueil de poésies kabyles* (1904), d'une *Méthode de langue kabyle* (1897 et 1913), et de nombreux autres travaux ethno-historiques dont une monographie historique de la Kabylie (1925) qui reste à mon avis fort intéressante.

Il ne s'agit pas d'un cas (ou de quelques cas) isolé(s). Certes, peu ont atteint la notoriété et le statut universitaire d'un Boulifa (Voir « Dossier sur les précurseurs » ici-même, p. 97), mais ils ont été très nombreux, dans les générations successives d'instituteurs jusqu'à l'indépendance, ces intellectuels kabyles qui ont éprouvé et entretenu une passion pour leur culture et leur langue. Ils sont des dizaines et des dizaines qui ont rempli des cahiers d'écolier de poèmes relevés dans leurs différents lieux d'affectation, de proverbes et d'expressions, de mots notés au cours de leur carrière. Les ébauches de « grammaires », de dictionnaires berbères entreprises par cette chaîne d'enseignants foisonnent : il n'est pas de village important en Kabylie où l'on n'est en mesure de vous présenter — s'il est encore en vie — ou de vous parler des « cahiers », de l'un des ces savants locaux.

Ces premiers intellectuels locaux de formation occidentale prennent donc — ou essayent de prendre — en charge leur langue et leur culture, souvent en s'opposant aux thèses dominantes d'alors. On en trouve une illustration exemplaire dans la critique vigoureuse que fait Boulifa de la situation de la femme kabyle vue par l'ethnographie coloniale (préface au *Recueil de poésies kabyles*). Leurs travaux ont

généralement un aspect marqué de « défense et illustration de la langue et de la culture berbères ».

Leurs appréciations, en particulier sur le patrimoine littéraire, sont à l'opposé de celles des berbérisants français de l'époque qui la jugent presque tous : « pauvre, primitive, fruste, répétitive, servile par rapport aux modèles arabo-islamiques... » (Hanoteau 1867, ou H. Basset 1920).

Car les berbérisants français ne tenaient pas nécessairement la culture de ceux qu'ils étudiaient en très haute estime :

« Il est à peine besoin de dire qu'on ne doit pas s'attendre à rencontrer chez eux une littérature rappelant, même de loin, celles des nations civilisées [...] Les femmes fournissent un large contingent à cette littérature toute primitive [...]

Placées à ce niveau modeste, elles peuvent sans désavantage, je crois, soutenir le parallèle.

Le souvenir de cette origine rendra plus facile l'indulgence [...] » (Hanoteau, 1867, Préface).

Ce rapport très différent à l'objet d'étude est sans doute la cause de la défiance tenace de certains berbérisants français à l'égard de leurs « confrères » autochtones (Cid Kaoui, Abès, Boulifa..., voir « Dossier sur les Précurseurs : Boulifa »).

La première grande impulsion pour le passage à l'écrit en Kabylie date aussi de cette époque. Dans le domaine littéraire, surtout, le support écrit imprimé commence à suppléer significativement à la transmission orale et la mémoire collective.

C'est que les conditions de production et de diffusion de la littérature sont profondément affectées par les bouleversements socio-économiques et politiques que subit la Kabylie dans la dernière moitié du XIX^e siècle. Les anciens bardes, semi-professionnels itinérants, disparaissent très vite, le tissu tribal qui portait cette production littéraire très socialisée s'effondre... Les premières générations d'instituteurs kabyles arrivent donc, au tournant du siècle, à un moment charnière qui les met en position d'assurer le relais dans la transmission du patrimoine. On sait le rôle décisif qu'a joué le *Recueil de poésies* de Boulifa dans la transmission et la conservation de l'œuvre du grand poète Si Mohand et de nombreux autres poètes anciens. Mouloud Feraoun en a témoigné avec émotion :

« ... on le conserve comme double d'une mémoire sujette à l'oubli. Il est "le livre" des jeunes kabyles » (1960, p. 11).

Ces premiers travaux autochtones diffusent l'écrit dans la société kabyle à un niveau jamais atteint jusque là, car contrairement au domaine chleuh, il n'existait pas en Kabylie de tradition antérieure de graphie berbère en caractères arabes (du moins les cas sont-ils toujours exceptionnels). Et au-delà des usages effectifs — cet écrit reste essentiellement passif —, l'impact symbolique en aura été décisif pour la valorisation de la langue en matérialisant l'idée que : « le berbère, ça s'écrit ! ».

La scolarisation ancienne et relativement forte en Kabylie — assurée par ces mêmes instituteurs souvent « berbérisants » — fait que ce mouvement de « sensibilisation au patrimoine et à l'écrit berbère » a touché des couches non négligeables de la société. Le savoir berbère moderne n'est pas confiné à une élite restreinte, de niveau universitaire. Sans que l'on puisse parler de phénomène de masse — on en est bien loin —, il concerne cependant des milieux d'instruction très moyenne, voire primaire, de condition souvent modeste : tel artisan ébéniste du village d'Azouza (Aït Iraten) tient, depuis 1920, des cahiers de poésies écrites en caractères latins...

« Les grands écrivains »

Plus récemment, dans cette veine « culturaliste », fortement liée aux métiers de l'enseignement et de l'écriture, certains noms sont devenus illustres en tant qu'auteurs de langue française : Jean et Taos Amrouche, Mouloud Feraoun, Mouloud Mammeri...

Bien sûr, cette notoriété est d'abord liée à une œuvre de langue française, mais tous ont, parallèlement à la création littéraire, toujours affirmé leur ancrage dans la culture berbère et concrètement œuvré pour sa défense par un travail constant de promotion. *Les Chants berbères de Kabylie* (1939) de Jean Amrouche, *Les poèmes de Si Mohand* (1960) de Mouloud Feraoun, *Le Grain magique* (1966), les disques et concerts de chants kabyles anciens de Taos Amrouche, *les Isefra de Si Mohand* (1969) et les *Poèmes kabyles anciens* (1980) de Mammeri sont les grandes dates de cette action.

Quant à *L'éternel Jugurtha* (1946), essai dans lequel J. Amrouche s'engage résolument dans le combat idéologique, ses référents berbères n'ont pas besoin d'être explicités et il autorise aussi bien une lecture « nationaliste » qu'une lecture « berbériste ».

Leur œuvre littéraire française elle-même est aussi très marquée par la référence kabyle, l'ancrage dans une région. Indépendamment de leur production proprement berbérissante, tous ont été de ce fait perçus comme des écrivains kabyles de langue française. La vigueur des attaques dont ils ont été l'objet de la part des idéologues et intellectuels nationalistes ne laisse aucun doute. Tous étaient au moins suspects aux yeux de l'orthodoxie nationaliste. Et certains, surtout Mammeri à l'occasion de la parution de *La Colline oubliée*, ont eu droit à de sévères mises en cause (de la part de Sahli, Ouzegane, Lacheraf; voir notamment : *Le jeune Musulman*, 12, 13, 14, 1953). Attaques et suspicion qui n'ont d'ailleurs pas cessé, même si depuis l'indépendance elles sont devenues plus discrètes (en dehors d'épisodes paroxystiques comme les diatribes d'*El-Moudjahid* du 20 mars 1980 contre Mammeri), et même si tous figurent dans les livres de lecture de l'Éducation nationale algérienne.

Mais par delà le contenu et les connotations « berbérissantes » de leurs œuvres, leur notoriété littéraire n'est pas indifférente du point de vue de la formation de la conscience identitaire kabyle. Elle a certainement puissamment contribué à renforcer le sentiment de « fierté kabyle », repérable également, dès les années 1930-40, dans le champ politique comme le soulignent bien Harbi et Carlier (1986) :

« La conviction, répandue en Kabylie, d'être politiquement en avance sur les autres régions du pays se traduit par une certaine fierté. On n'a plus honte d'être Kabyle... » (Harbi, 1980/a, p. 61).

Le champ politique : « les berbéro-nationalistes »

Dès les années 1930, le conflit entre le nationaliste-révolutionnaire Amar Imache et Messali-Hadj, nationaliste arabo-musulman, dessine un clivage net entre « Kabyles » et « Arabes » au sein des instances dirigeantes du PPA (Ouerdane, 1986). Les références à la tradition berbère sont aussi explicites chez Imache, que le sont celles à l'arabo-islamisme chez Messali. Même s'il n'a pas dépassé le stade du combat

des chefs et si le paramètre linguistique ne semble pas y avoir joué de rôle apparent, ce conflit constitue la première manifestation précise d'une ligne « berbère » dans le champ politique algérien. Curieusement (convergence ou filiation directe?), certains des thèmes caractéristiques du discours d'Imache, notamment « la démocratie primitive berbère » (*tajmaet*), vont se retrouver dans le programme du Front des Forces Socialistes d'Aït-Ahmed en 1963.

A ce point de vue, la « crise berbériste » de 1948-49 et la production « berbéro-nationaliste » qui l'a précédée et suivie est certainement plus claire. Entre 1945 et 1950, une génération de très jeunes militants kabyles du courant nationaliste radical (PPA-MTLD) se met à écrire des chants engagés en langue berbère, en particulier des chants de marche pour le mouvement scout, bien développé en Kabylie et contrôlé par les nationalistes. En Kabylie, l'Algérie future se chante alors en berbère et bien souvent sur les paroles de *ekker a mmi-s umaziγ*. Étrange période où des militants nationalistes authentiques (dont l'engagement pour l'indépendance nationale n'a jamais failli) pouvaient ou osaient, au sein même du mouvement national algérien, se réclamer non seulement de Massinissa et Jugurtha — ce qui n'était, même alors, guère significatif —, mais aussi de la Kahéna — ce qui était déjà moins orthodoxe —, et surtout de la langue berbère dont on nous dit :

tamaziγt at-tgem at-ternu...
= « langue berbère croîtra et prospérera... »
[Aït-Amrane, *kker a mmi-s umaziγ*, 2^e version].

On dispose depuis la thèse (non publiée) de M. Benbrahim (1982) d'un corpus accessible d'une trentaine de ces textes (les principaux auteurs sont : Ali Laïmèche, Mohamed Idir Aït-Amrane, Hocine Aït-Ahmed, Mohand Saïd Aïche et Tahar Oussedik). Leur analyse thématique révèle une double inspiration :

1. — Le nationalisme indépendantiste et radical, renouant avec la tradition de résistance à l'Étranger et annonçant explicitement la lutte armée. Des textes comme : *Tura qrib a nennaγ* = « Bientôt nous nous battons » (Aït-Ahmed, 1945); *Ay ilmezzen begset!* = « Jeunes gens préparez-vous (au combat)! » (Aïche, 1945); *Ay ilmezzen kkret fell-awen!* = « Jeunes gens levez-vous (pour combattre)! » (Laïmèche)... délivrent un message tout à fait limpide.

2. — L'identité historique et culturelle berbère du Maghreb. La quasi-totalité des repères historiques, géographiques et des valeurs de référence sont puisées dans le patrimoine berbère ou spécifiquement kabyle : Massinissa, Jugurtha, la Kahéna, les résistants kabyles de 1857, de 1871...; la Kabylie, le Djurdjura et la montagne (*adrar*), symbole omni-présent de résistance (Mons ferratus = *adrar n wuzzal*), Icheriden (haut-lieu de la résistance kabyle aux troupes françaises), les valeurs kabyles de l'honneur du groupe, la fidélité aux aïeux et à leur héritage symbolique (*tajad-dit*). Les référents ethniques sont tous berbères : *Imaziγen* (Berbères), *Igawawen* (Kabyles), *Icawiyen* (Chaouïas), strictement nationaux : Algérie/Algériens, ou « internationalistes » : Afrique. Le terme « Arabe/arabe » n'apparaît jamais. Le mot Islam non plus; le générique *ddin*, « religion », est exceptionnel (une occurrence chez Laïmèche, avec d'ailleurs plutôt le sens de « patrimoine culturel spécifique »). Quant à la langue, seule *tamaziγt* (le berbère) est évoquée, jamais l'arabe (*taerabt*).

Les données sont extrêmement claires et justifient la dénomination de « berbéro-nationalistes » que j'ai employée : ces jeunes militants intellectuels kabyles se situent à l'intersection d'un nationalisme radical de type moderne (laïque) et de la tradition culturelle spécifiquement berbère.

Il y a donc bien eu entre 1945 et 1950 au sein du nationalisme algérien une véritable poussée berbère, antérieure et beaucoup plus large que la simple crise politique de 1949. Malgré les publications récentes (Harbi, Aït-Ahmed, Ouerdane, Charlier; voir bibliographie), bien des aspects de cet « épisode berbériste » restent obscurs. Et il faut sans doute se garder de mélanger les niveaux : la production chantée — aussi révélatrice soit-elle — et les luttes politiques ne doivent pas nécessairement être confondues en un même courant homogène. Comme le dit très justement M. Harbi (1984, p. 125) :

« il y a autant de visions que de berbéristes. L'amour du passé [berbère] prend toutes les couleurs de l'arc-en-ciel... »

Dans cette palette de positions, les « berbéristes » proprement dits (surtout Rachid Ali-Yahia) ne sont probablement que l'aile extrême, décidée à crever l'abcès et à poser immédiatement le problème en termes de programme politique. Un indice précis le confirme (et explique en partie l'échec de la ligne « berbériste dure ») : les principaux auteurs de chants « berbéro-nationalistes » : Aït-Amrane — le plus berbérant d'entre eux —, Aïche, Aït-Ahmed... ne suivront pas Rachid Ali-Yahia et continueront leur trajectoire politique dans le cadre du MTLD puis du FLN.

Pour ce qui est de la thématique berbère, il y a probablement une filiation directe entre les « instituteurs kabyles » et les « berbéro-nationalistes ». Tous les témoignages que j'ai pu recueillir auprès des acteurs vivants établissent qu'ils n'ont pas directement été influencés par les études berbères universitaires. Aucun d'entre eux n'a fréquenté l'enseignement de berbère de la Faculté des Lettres d'Alger et leur prise de conscience et leur action en cette matière commencent à un âge (18-20 ans) où ils sont encore pour la plupart lycéens (Ben Aknoun).

Le cheminement exact reste à établir pour chacun d'eux, mais ils tiennent certainement leur bagage et leurs références berbères modernes de leur aînés et maîtres kabyles.

« Arabes/Kabyles » au sein du FLN-ALN

On sait désormais sur des bases précises qu'il a existé durant la guerre de libération nationale une ligne de clivage — sourde — entre « Arabes » et « Kabyles » au sein des instances dirigeantes du FLN-ALN. Les informations d'origine journalistique — longtemps considérées comme suspectes — qui circulaient à ce sujet depuis l'indépendance ont été largement confirmées par les témoignages et travaux d'anciens dirigeants FLN (notamment par les publications de Mohamed Harbi).

Les révélations du chef des services de renseignements égyptiens d'alors (Fathi Al-Dib, 1985), chargé tout particulièrement par Nasser de « suivre » la Révolution algérienne, sont aussi très éclairantes à cet égard : elles attestent que l'un des soucis lancinants des responsables arabes pendant la guerre d'Algérie aura été de marginaliser les chefs politiques kabyles : à leurs yeux, ils sont à peu près tous suspects de « berbérisme » et leur « loyalisme arabe » n'est pas assuré.

La liquidation physique d'Abane Ramdane, puis le lent processus d'encerclement et de marginalisation de Krim Belkacem, peut-être même la mort d'Amirouche, s'inscrivent dans ce contexte de rivalité « Arabes/Kabyles ». Par delà leurs divergences et les conflits d'ambitions personnelles, les principaux chefs arabes (Ben

Bella, Boussouf, Bentobbal, Boumedienne, Bouteflika...) se sont tous retrouvés sur la nécessité de briser l'hégémonie kabyle sur le FLN-ALN.

Trente ans après les événements, l'ancien président Ahmed Ben Bella considère encore le Congrès de la Soumman (1956) et l'action d'Abane Ramdane — en particulier son laïcisme — comme « entachés de berbérisme et tournant le dos à l'Islam ». Il explicite ainsi l'un des motifs qui ont amené ses pairs et ennemis politiques au sein du FLN à organiser sa liquidation physique.

Non pas, bien sûr, qu'Abane (ou Krim...) ait été un « berbériste », mais le fait d'être kabyle (de formation française de surcroît) rendait sa suprématie au sein du FLN intolérable et potentiellement dangereuse pour l'arabité et l'islamité de l'identité nationale affirmée.

Certes, l'histoire du nationalisme algérien montre clairement que, quel qu'ait pu être chez eux l'ancrage régional voire le sentiment particulariste, les responsables politiques kabyles étaient dans leur immense majorité en-deçà d'une véritable prise de conscience identitaire berbère (et s'y sont parfois opposés violemment comme Krim).

Mais l'impact sur l'opinion kabyle de ces conflits et de cette longue et discrète partie de bras de fer au sein du mouvement national [qui commence certainement avec le conflit Imache/Messali] n'est pas négligeable. Il conforte à la fois le sentiment de fierté ethno-politique des Kabyles : leur région a fourni une proportion considérable, sans rapport avec leur poids démographique, des grands chefs politico-militaires du FLN-ALN (Abane, Amirouche, Krim Belkacem, Aït-Ahmed...). Et aussi, plus tard, le sentiment de dépossession (politique), d'exclusion, voire d'oppression en tant que minorité non arabe.

Il est bien sûr extrêmement difficile, dans une société où les libertés d'expression et d'opinion sont des plus réduites, d'objectiver ce genre de sentiments, que peu de protagonistes ont osé assumer publiquement, notamment à l'écrit, mais il ne fait, à mon avis, guère de doute qu'il s'agit là de thèmes qui ont eu des effets puissants et ont sous-tendu la prise de conscience identitaire et permettent d'en comprendre la diffusion récente à l'ensemble du tissu social kabyle.

L'Algérie indépendante : de la maturation à l'expression ouverte

Très vite après 1962, la politique d'arabisation, inscrite dans les programmes du nationalisme algérien depuis son origine, commence à prendre une certaine réalité. Acte hautement symbolique (même s'il n'a aucune signification pratique), l'Éducation nationale algérienne supprime à la rentrée d'octobre 1962 la chaire de berbère de l'Université d'Alger, malgré une demande de maintien et une offre de service expresses formulées par Mouloud Mammeri au ministre de l'Éducation nationale d'alors (le Kabyle Mohammedi Saïd!).

En dépit de la discrétion et de l'ambiguïté du FFS d'Aït-Ahmed sur la question berbère, la révolte armée de 1963 n'a probablement été possible que parce qu'elle s'appuyait sur une région qui se percevait déjà comme une minorité agressée et (politiquement) dépossédée d'une victoire (l'indépendance) dont elle s'estimait l'acteur principal.

Il y avait certes un écheveau très complexe de causalités où s'entremêlaient les rivalités de personnes et de clans, les ambitions contrariées, des conflits réels en

termes de projets politiques, mais aussi des sensibilités populaires, des courants d'opinion déjà bien ancrés.

Dans cette « affaire FFS (1963) », plus qu'en toute autre, il est indispensable d'avoir une approche méthodique des faits, distinguant soigneusement les discours explicites, les discours souterrains, les données politico-militaires immédiates et les données sociologiques.

Le FFS n'était pas un mouvement berbériste, mais il s'est développé sur un terrain où le sentiment particulariste était déjà fort, dans la population comme dans les élites politiques. Le FFS a été rendu possible par l'existence de ce sentiment, qu'il a en retour renforcé, sans jamais avoir eu d'action politique ou idéologique volontaire sur le terrain identitaire. Les positions extrêmes d'hommes comme Besaoud Mohand Arab (l'un des principaux animateurs de la future Académie berbère) ne s'éclairent et ne se comprennent que par rapport à l'épisode FFS. Il fait partie de ces authentiques « berbéristes » qui s'engagent dans le FFS et prennent conscience, après l'échec, de la nécessité d'assumer une ligne berbère autonome et explicite.

A partir de 1965-66 apparaissent dans la jeunesse lycéenne et étudiante, en Kabylie, à Alger et en émigration (Paris) des pôles de regroupement qui s'engagent dans un travail culturel et pédagogique berbère autonome. Des enseignements, des publications, des activités d'animation culturelle se mettent progressivement en place et atteignent une réelle efficacité à partir des années 1970.

Durant cette période de mise en place, l'action et la production de certaines personnalités ont joué un rôle décisif : Mouloud Mammeri, avec ses publications berbères et son cours à l'Université d'Alger (de 1965 à 1972), Taos Amrouche... Cette militance berbère non structurée se cristallise autour de quelques lieux propices : lycée de Tizi-Ouzou, quelques lycées d'Alger, la Faculté des Lettres d'Alger, la Cité universitaire de Ben Aknoun dont le Comité de gestion sera longtemps tenu par les « berbéristes »...

La néo-chanson kabyle, avec le succès de Idir (1974), va donner une assise de masse à la thématique identitaire et va renforcer la crédibilité nationale et internationale de la culture berbère.

Mais la situation se tend très vite et un facteur nouveau entre en scène dont les conséquences seront décisives : la répression.

La détérioration du climat commence par les menaces et mesures effectives (réductions d'horaires, introduction systématique d'émissions en arabe...) qui pèsent sur la chaîne de radio-diffusion kabyle. A la rentrée universitaire de 1973, le cours de berbère assuré par Mouloud Mammeri à la Faculté des Lettres d'Alger (il n'y était en fait que toléré depuis octobre 1965) est supprimé avec la mise en place de la réforme de l'enseignement supérieur.

Des incidents parfois violents (Larba n ath Iraten, « Fête des crises », juin 1974) se produisent en Kabylie, mais aussi à Alger (juin 1977, Coupe d'Algérie de football) et attestent de la diffusion de l'aspiration berbère au sein de la jeunesse kabyle. Aspiration qui sera très explicite lors de la discussion de la Charte nationale (printemps 1976), aussi bien en Kabylie qu'à Alger.

Les arrestations commencent à partir de 1975-76 et aboutissent souvent à de lourdes condamnations (janvier 1976, été 1976...) qui frappent parfois de très jeunes gens pour de simples contacts avec l'Académie berbère. Elles radicalisent brutalement la situation et accentuent la politisation de la revendication.

C'est seulement ainsi que l'on peut comprendre la «réactivation» du FFS de H. Aït-Ahmed à partir de 1977-78 et l'intégration de la question linguistique dans sa plate-forme de 1979 : devant l'évolution répressive et la fermeture du pouvoir, les militants culturels les plus déterminés acquièrent la conviction que leur action a besoin d'un cadre organique et doit s'inscrire dans une perspective politique précise. Et ils rejoignent alors — après avoir «sondé» le Parti de la Révolution Socialiste qui avait alors les faveurs des intellectuels critiques — tout naturellement le FFS qui était, historiquement et sociologiquement, le parti le plus proche d'eux et le plus réceptif à leur aspiration.

C'est ce processus parallèle de construction culturelle et de politisation, durant la période 1965-1980, qui va permettre, à la faveur de circonstances favorables (développement de la ville de Tizi-Ouzou, création du Centre universitaire, incertitudes du pouvoir politique...), l'explosion du «Printemps berbère» de 1980.

Pendant cette phase de gestation et de formation, l'émigration kabyle en France aura joué un rôle déterminant en servant de lieu de repli, de base logistique et de relais de diffusion aux idées et à l'information. L'existence d'une communauté berbérophone nombreuse a également permis le développement d'une production culturelle berbère (chanson surtout) très autonome dans son inspiration et novatrice dans ses formes, ainsi qu'une expérimentation pédagogique impossible dans le pays d'origine. Grâce aux associations et groupes universitaires, une petite édition berbère a pu naître. L'émigration occupe en fait depuis très longtemps une place tout à fait particulière dans la genèse et le développement du mouvement culturel berbère algérien (Chaker, 1985/a).

LES MUTATIONS

De l'espace communautaire traditionnel à l'identité berbère

Le premier grand changement survient à la fin du XIX^e siècle avec l'apparition en Kabylie d'un discours berbère et d'une image de soi de type moderne.

Antérieurement, la conscience communautaire kabyle s'appuyait sur un système de références traditionnelles : un tissu de relations tribales, une éthique liée à une organisation socio-politique acéphale (ou «segmentaire»), une tradition littéraire (notamment poétique) très vigoureuse, des pôles symboliques transcendant les cliques segmentaires : les confréries et les saints locaux... Au XX^e siècle, la référence essentielle devient la langue, secondairement la conscience d'une historicité berbère du Maghreb, dont les racines sont antérieures à l'Islam.

Il s'agit à l'évidence d'une retombée directe de la production et de la mise en circulation d'un savoir scientifique sur le Maghreb par l'Université française. La référence permanente à la langue, l'orientation pan-berbère, la réappropriation de l'histoire pré-islamique ne peuvent avoir d'autre origine. La recherche française diffuse dans la société un savoir sur le Maghreb de type inconnu jusque-là. La masse considérable de travaux et publications historiques, linguistiques et ethnographiques rendus accessibles aux premières élites locales, bouleverse complètement l'image de soi que pouvait avoir le berbérophone.

Il découvre brutalement que l'arabité et l'islamité du Maghreb sont des données historiques, relativement tardives, qu'il existe une histoire pré-islamique berbère

de son pays, que sa langue peut être considérée comme la seule langue autochtone du Maghreb, qu'elle est parlée bien au-delà de sa petite région natale, qu'elle a eu, depuis la plus haute antiquité, son alphabet propre...

En fait, la science occidentale ouvre des horizons presque insoupçonnés à l'intellectuel kabyle en lui apportant une information, des outils d'approche de sa culture, une argumentation et des références nouvelles.

Les études berbères valorisent sa langue et son patrimoine en les fondant comme objets d'étude scientifique, les travaux historiques et sociologiques leur donnent la légitimité historique et maghrébine.

Tous ces référents (historiques, culturels, linguistiques) berbères n'étaient pas absolument inconnus de la culture et des savoirs pré-coloniaux, mais ils étaient alors plus que brumeux : le passé pré-islamique des Berbères, par exemple, appartenait à une « pré-histoire » mythologique.

Avant la colonisation, l'intellectuel kabyle se référait à des groupes tribaux, à des valeurs sociales, à des saints..., après, il se réfère à la langue, à l'histoire ancienne et à la berbéricité du Maghreb.

Et c'est bien là le seul terrain — celui des savoirs diffusés dans la société maghrébine — où l'on puisse valablement parler d'un impact de la colonisation en matière berbère : le reste — la fameuse « politique berbère de la France » — relève du mythe historiquement et idéologiquement déterminé.

Car cette influence des savoirs d'origine occidentale est une retombée mécanique et nécessaire d'une situation historique, en aucune façon le résultat d'une « politique » française, au sens d'ensemble de mesures finalisées. Aucune scolarisation en langue berbère, même à titre expérimental, n'a jamais été envisagée, aucune initiative pour encourager et diffuser l'écrit berbère, ni aucune tentative de création d'une presse en langue berbère n'ont jamais vu le jour sous la présence française... Et les études berbères sont restées jusqu'à l'indépendance un phénomène entièrement académique, sans la moindre visée sociale.

S'il y a eu influence française en la matière, c'est donc indépendamment de toute « programmation » politique. Les thèmes et les savoirs relatifs aux Berbères ne sont qu'une petite partie du stock culturel et intellectuel mis en circulation au Maghreb par l'acculturation occidentale, que les autochtones ont fait leur (y compris les réformistes musulmans), et dans lequel on trouve aussi : le concept d'État-nation, le nationalisme moderne, les notions de droits et libertés constitutionnels, d'égalité...

Et personne, bien sûr, ne songera à en créditer le colonialisme français.

La politisation

La veine « culturaliste », incarnée par la chaîne des instituteurs kabyles et les écrivains, a pour souci primordial — souvent professionnel, comme chez Boulifa, Mammeri... — l'étude, la conservation et la promotion du patrimoine linguistique et littéraire berbère. Chez eux, le travail culturel ne débouche pas sur une vision clairement politique (ou — si elle existe — elle n'est pas assumée en tant que telle).

Ce sont les « berbéro-nationalistes » du PPA-MTLD — qu'on les fasse remonter à 1930 avec Imache, ou que l'on en reste à la période 1945-50 — qui vont essayer d'inscrire la question de l'identité berbère dans un projet politique explicite. Le

passage au politique est donc étroitement lié à la prise de conscience et à l'engagement nationaliste.

C'est là une donnée objective indiscutable qui mériterait d'être analysée de près (Carlier 1986, à ma connaissance, est le premier à bien mettre en valeur cette connexion) : il n'y a pas de « berbéristes » (au sens politique du terme) en dehors du courant nationaliste radical (indépendantiste) algérien.

Alors qu'on aurait pu s'attendre — s'il fallait en croire le discours nationaliste orthodoxe et les théoriciens de la « politique berbère de la France » — à l'émergence d'un « berbérisme pro-français et intégrationniste »...

J'y vois pour ma part une confirmation supplémentaire — s'il en fallait une — de la fragilité des thèses sur la « politique berbère de la France ». Les berbéristes ont été d'abord des nationalistes algériens radicaux, qui avaient opté pour l'indépendance à une époque où le courant arabo-musulman était encore loin d'avoir, dans toutes ses composantes, remis en cause la souveraineté politique de la France !

En fait, on s'interdit toute compréhension des faits si l'on ne tient pas compte de la nature très particulière des élites instruites kabyles. Contrairement aux données globales du reste de l'Algérie, ces élites — relativement nombreuses — sont d'origine rurale modeste, souvent même très pauvre. Elles conservent leurs attaches dans le monde rural kabyle et l'émigration ouvrière en France, avec lesquels elles restent en parfaite symbiose. Elles divergent en cela profondément des élites instruites arabophones qui étaient alors, majoritairement, issues des féodalités anciennes et nouvelles (liées à la colonisation) et de la bourgeoisie de tradition urbaine (les « réformistes » en sont une illustration parfaite).

C'est cet ancrage immédiat dans la société paysanne — et ses problèmes : misère, émigration... — qui fait, très tôt, d'une partie de ces élites kabyles des militants nationalistes radicaux, révoltés par l'injustice sociale et rejetant le principe même de la souveraineté française : cette détermination sociale en fait les piliers du « populisme révolutionnaire ».

Après la « crise de 1949 », il n'y a plus, jusqu'à l'indépendance, d'expression politique du courant berbère. Une association *Tiwizi i tmaziɣt* est bien créée en 1954 à Paris par un groupe de « berbéro-nationalistes », mais son objet semble avoir été uniquement culturel et puis, la guerre qui arrive balaye très vite toute tentative de regroupement extérieure au terrain nationaliste. Mais il s'agit d'une mise entre parenthèses, non d'une disparition des hommes et des idées ; d'ailleurs plusieurs chants à l'inspiration « berbéro-nationaliste » encore très sensible sont composés durant la guerre de libération (notamment par le chanteur kabyle — lui-même maquisard — Farid Ali ; cf. Benbrahim 1982, II, pp. 243-4, ou pp. 215-216).

Dès 1963, on retrouvera dans la rébellion d'Aït-Ahmed tout un groupe de berbéristes, dont plusieurs anciens « berbéro-nationalistes » de 1949 : Belaïd Aït-Medri, Mohand Amokrane Hadag, Mohand Arab Bessaoud...

Mais les luttes d'appareil de 1949 et l'implication partielle dans le combat armé en 1963-65, constituent une pré-histoire déjà lointaine de l'expression politique du courant berbère. La phase ultérieure introduit une rupture assez profonde.

Dans la période récente (depuis 1965), la politisation prend en effet des formes très différentes : elle devient à la fois plus profonde et moins organique. Une vision plus politique des problèmes de culture et de langue se diffuse dans la mouvance culturelle berbère ; on est loin des instituteurs « culturalistes » de la première moitié du xx^e siècle et la question de l'identité berbère tend à être intégrée dans une

réflexion globale sur la société et l'État. Le courant berbère dessine, assez explicitement, un projet de société laïque et démocratique, pluraliste aux plans linguistique et culturel, sans pour autant donner naissance à une organisation et à un programme politiques. Il n'y a pas de « parti berbère » en Algérie et le passage d'un certain nombre de militants culturels au FFS (à partir de 1978) n'est pas réellement significatif.

D'une part, parce que ce mouvement n'a jamais concerné qu'une partie des militants de la culture berbère. A aucun moment, le FFS n'est parvenu à contrôler l'ensemble de la mouvance berbère ; ceci pour des raisons essentielles : un mouvement identitaire dans lequel le rôle de la culture, donc le poids de personnalités indépendantes, est décisif, ne pouvait être réduit et intégré dans les cadres organiques d'un parti.

D'autre part, comme on l'a vu, ce sont des militants culturels, à la recherche d'un support organique, qui ont rejoint ce parti, influant ainsi sur ses équilibres internes et ses orientations ; mais l'initiative appartient, dans tous les aspects de la rencontre, aux militants de la culture. L'évolution ultérieure le confirme entièrement puisque l'immense majorité des militants culturels — notamment les plus importants — qui avaient rejoint le FFS l'ont quitté progressivement à partir de 1982.

La jonction « FFS-mouvance culturelle berbère » a donc été partielle, passagère et conjoncturelle. Ce serait certainement une erreur de surestimer cet aspect partisan, très limité, du processus de politisation et d'ignorer l'essentiel : le lent mouvement qui fait de la mouvance berbère un courant d'opinion que je qualifierais — en restant fidèle aux habitudes de dénomination de la tradition politique algérienne — de « berbéro-démocrate ».

Les bases sociales

Avec l'indépendance, une autre mutation profonde s'opère : la « sensibilité berbère » va s'étendre et toucher largement la jeunesse et l'émigration. Et les développements depuis 1980 en Kabylie confirment qu'elle a acquis une sérieuse assise populaire.

L'indépendance, en concrétisant les options du nationalisme (l'arabo-islamisme), va en fait permettre à la « sensibilité berbère » de s'exprimer plus ouvertement — et plus légitimement.

C'est ainsi que ce qui n'était antérieurement que la référence d'une élite (culturelle et/ou politique) a pu devenir en deux ou trois décennies un phénomène éminemment politique, qui imprègne tout le tissu de la société kabyle.

Même si le contexte est radicalement différent, la comparaison avec la situation de 1948-49 est assez éclairante à ce point de vue.

L'une des causes immédiates de l'échec d'alors — bien mise en évidence par Carlier (1986) — a été l'isolement des « berbéristes » qui, dans le triangle décisif « Kabylie-Alger-Émigration », ne sont parvenus à faire pencher que le dernier pôle (Émigration) en faveur de leurs thèses. Conservant le contrôle d'Alger, bénéficiant du non engagement ou des contradictions de la Kabylie, la direction centrale du MTLD a pu assez facilement reprendre les choses en main. Actuellement, la « sensibilité berbère » est prédominante en Kabylie, bien implantée en Émigration et très présente parmi la « diaspora » kabyle d'Alger et des autres villes du pays. Le

courant berbère a pu pendant une année (mars 1980 - mai 1981) s'exprimer ouvertement à Alger même, et seule la répression (à partir du 19 mai 1981) a contraint les militants berbères à adopter un « profil bas » et plus discret.

CONTINUITES

Si les données socio-politiques ont connu des modifications radicales depuis le début du siècle, il existe pourtant de réels éléments de continuité dans l'identité projetée et (re-)construite. Les contours peuvent aisément en être délimités par l'examen des grandes tendances qui sous-tendent le travail linguistique et culturel mené par le courant berbère.

La langue : facteur-clef

En Kabylie, dès les tout premiers travaux des précurseurs, la langue est posée comme trait définitoire fondamental de l'identité berbère. Bien sûr, on fait également référence à l'histoire, à la culture, à l'organisation sociale, mais ce sera toujours la langue qui apparaîtra comme discriminant principal. C'est déjà l'approche des premiers berbérissants autochtones (Cid Kaoui, Boulifa...) et elle ira en se renforçant jusqu'à la période actuelle où l'on ne parle plus guère que de berbérophonie et de berbérophones. Les textes récents du mouvement culturel en Algérie sont nets à ce sujet : la revendication est avant tout linguistique (= « berbère langue nationale »).

Au plan des données socio-culturelles de base, il est vrai que seul le paramètre linguistique est immédiatement pertinent pour distinguer « Arabes » et « Berbères » au Maghreb. Non pas que d'autres facteurs ne puissent jouer un rôle, mais la communauté de religion et d'histoire atténuent considérablement les éléments de différenciation entre les deux ensembles. Si l'on met à part le cas très particulier des Touaregs — dont la société et la culture sont très éloignées du modèle maghrébin —, il n'y a pas de coupure objective radicale autre que la langue : en d'autres termes, le Maghreb est relativement homogène au niveau socio-culturel. De fait, si l'on se réfère à la culture traditionnelle, le clivage se situe plutôt entre monde urbain (de tradition classique, scripturaire et orthodoxe) et monde rural (règne de l'oralité, de la tradition locale et des valeurs tribales — ce n'est pas pour rien qu'on les appelait « Kabyles » : *qabâ'il!*). Au sein de cet univers rural maghrébin, la spécificité berbère — autre que linguistique —, sans être inexistante, était assez peu marquée, en tous cas moins flagrante.

Depuis le début du siècle, c'est donc la langue — et non l'histoire, une tradition culturelle ou des traits d'organisation sociale — qui a servi de pôle de cristallisation identitaire. La tendance est d'ailleurs confirmée à l'heure actuelle à l'échelle maghrébine sur le terrain universitaire puisque la très grande majorité des thèses (et publications) consacrées au domaine berbère par des chercheurs locaux depuis la décolonisation concerne la langue. Les berbérissants maghrébins sont, de façon prédominante, des linguistes. Cela est particulièrement net au Maroc où les chiffres commencent à être significatifs : sur une trentaine de doctorats soutenus, plus d'une vingtaine portent sur la langue.

Le « pan-berbérisme »

Déjà les premiers berbérissants kabyles du début du siècle se réfèrent explicitement à l'ensemble de la berbérophonie. La langue berbère est une et chaque dialecte n'en est qu'une variante locale. La prise de conscience ne reste donc pas au niveau régional, mais se situe d'emblée à l'échelle du Maghreb : très tôt la thèse — scientifique — de l'unité linguistique du berbère est admise, reprise et diffusée en Kabylie. Les préfaces et introductions des précurseurs kabyles sont, dès la fin du XIX^e siècle, unanimes sur ce point, et cela dans des termes simplificateurs à l'excès qui font quelque peu sourire le linguiste berbérissant d'aujourd'hui.

Cid Kaoui, originaire de la région de Bougie (on trouvera quelques éléments d'information sur ce berbérissant peu connu dans : *Étude et documents berbères* 2, 1986, p. 156-162), écrit dans la préface de son dictionnaire touareg de 1894 :

« On appelle Tamâhaq (temâheq, tamâcheq ou tamacheyt) les différents dialectes berbères parlés par les Imouhaγ, Imouchar', Imajer'en, Imazir'en, autrement dits Touaregs...

Au point de vue grammatical, ces dialectes sont presque les mêmes que le dialecte kabyle et que tous les autres dialectes berbères du nord de l'Afrique, mais ils en diffèrent par la lexicologie. En effet, les dialectes tamâhaq sont les plus purs, tous les autres ont admis des mots arabes, le tamâhaq est aussi le seul qui ait conservé un système d'écriture. La prononciation du tamâhaq étant la même que celle du kabyle... »

Boulifa, lui, affirme dans une préface de 1913 :

« Les divergences entre les différents dialectes n'étant donc que superficielles [...] Qu'il s'appelle Chelh'i, Amazir' ou Achaoui, qu'il soit désigné sous le nom de Rifain ou de Kabyle, le type est toujours et partout le même, de langue et de caractère identiques. »

Idée qui a d'ailleurs des racines historiques et scientifiques lointaines. La thèse de l'unité linguistique berbère est posée bien avant la colonisation : les premières explorations linguistiques comme celle de Venture de Paradis (menée en 1787 et publiée en 1844), reconnaissent déjà le chleuh du Maroc et le kabyle comme dialectes d'une même langue (au point qu'il élabore un dictionnaire où les matériaux provenant des deux dialectes sont mêlés sans aucune distinction !). Les berbérissants locaux n'auront donc qu'à reprendre à leur compte une idée déjà bien implantée.

Mais, chez eux, il ne s'agit pas simplement d'une pétition de principe : tous se sont intéressés de très près à la langue et à la culture d'autres groupes berbères que le leur : Cid Kaoui publie un dictionnaire touareg (1894, 1900) et un dictionnaire français-tachelhit (Maroc) en 1907. Boulifa est l'auteur d'une des premières études importantes sur le berbère de l'Atlas marocain (1908).

L'image de soi et l'action culturelle ne s'enferment donc pas dans un régionalisme étroit et l'option pan-berbère est développée dès l'origine de manière conséquente. Orientation qui n'a fait que se confirmer depuis ces périodes anciennes : les berbérissants autochtones travaillent tous, à des degrés divers, sur d'autres régions que la leur.

La tendance est également très présente dans la production de ceux que j'ai appelés les « berbéro-nationalistes ». Et cela n'a pas vraiment été encore perçu et exploité par les historiens du nationalisme algérien. Certains des chants en langue berbère composés par les jeunes militants nationalistes kabyles sont de véritables appels à un « Maghreb berbère ». Les références à la langue berbère, à une unité berbère allant de Siwa (Égypte) au Sahara occidental (*Targa zegg^oarjet*), à l'histoire spécifiquement berbère, notamment anté-islamique y sont nombreuses.

Plus concrètement — et cela est encore plus révélateur des pulsions sous-jacentes — les « berbéro-nationalistes » sont les initiateurs du pan-berbérisme en matière d'innovation lexicale : ce sont eux qui, les premiers, sont allés puiser dans les ressources des autres dialectes berbères (touareg, Maroc, Mzab...) pour enrichir et moderniser le vocabulaire kabyle. Nombre de néologismes socio-politiques introduits à cette époque en kabyle sont des emprunts à d'autres dialectes berbères.

Un cas hautement significatif est bien sûr celui du couple *amaziry/tamaziyt* « Berbère/(langue) berbère » : le terme — surtout marocain (Chaker, 1987) — était inconnu avant 1945 de la culture traditionnelle kabyle qui ne disposait d'aucun mot pour désigner la langue berbère et les Berbères dans leur globalité. En quelques décennies, il s'est répandu et acclimaté chez tous les berbérophones, Kabyles et autres, qui ne le connaissaient pas. A travers l'histoire d'une dénomination, on saisit le processus concret de production d'un concept et de construction d'une identité (pan-)berbère.

Au cours des deux dernières décennies, le caractère pan-berbère de la néologie s'est d'ailleurs accentué : le touareg, secondairement le chleuh, sont massivement utilisés dans l'*Amawal*, petit glossaire bilingue de termes modernes et techniques introduits en kabyle depuis une quinzaine d'années. Il en va de même pour les terminologies scientifiques et techniques en cours d'élaboration (vocabulaire des mathématiques, de géographie, d'architecture, de biologie...). Après avoir été longtemps purement kabyle, le phénomène s'étend maintenant aux autres régions berbères : beaucoup des néologismes mis en circulation par les milieux kabyles sont repris ailleurs, notamment au Maroc et en touareg...

L'option pan-berbère peut également être mise en évidence au niveau de la graphie usuelle de la langue. Après de longs tâtonnements, les notations courantes du berbère tendent à se stabiliser et à s'homogénéiser, sous l'influence déterminante des travaux et usages scientifiques. L'introduction et l'interprétation supra-régionale du principe phonologique a permis de réduire sensiblement les divergences dans la représentation graphique des dialectes berbères. Les particularités phonétiques dialectales à caractère systématique (comme la spirantisation des occlusives simples, ou l'affrication des dentales tendues en kabyle...) sont considérées comme réalisations régionales du phonème « berbère » et ne sont donc plus notées ou seulement par de discrètes diacrités. Concrètement, cela permet d'écrire de la même façon, quel que soit le dialecte. On aura ainsi : *tamγart*, « la vieille » ; *abrid*, « chemin », que l'on soit en touareg, en chleuh... qui prononceront effectivement [tamγart], [abrid] ou en kabyle, en rifain..., qui réalisent en fait : [θamγarθ], [aβrið]...

Les Kabyles ont ainsi adopté — à partir de 1945, mais surtout depuis l'indépendance — une notation d'inspiration phonologique, très large, voire morphophonologique, compatible avec les données des autres dialectes, et rendant un texte écrit aisément décodable par tout berbérophone.

On voit comment des choix linguistiques, apparemment très techniques, peuvent avoir des incidences et une signification socio-linguistiques et idéologiques majeures : à travers des options de transcription, les promoteurs kabyles de la langue berbère réaffirment l'unité de la langue et oeuvrent pour sa matérialisation.

Les aspirations d'une société se cachent parfois derrière le choix d'une diacrité !

Par un travail discret mais constant, les berbérissants et militants culturels kabyles ont ainsi donné une consistance réelle à une idée répandue en Kabylie depuis le tournant du siècle.

Le passage à l'écrit

C'est sans doute la tendance la plus anciennement repérable et la plus permanente chez les berbérisants et militants autochtones. Dès le début du siècle, la volonté d'opérer le passage à l'écrit se traduit par la publication d'importants corpus littéraires ou de textes sur la vie quotidienne. Boulifa peut être considéré comme le premier prosateur kabyle : sa *Méthode de langue kabyle* (1913) comporte plus de 350 pages imprimées de textes traduits, composés directement à l'écrit par l'auteur.

Le souci de définir et de diffuser une graphie usuelle du berbère touchera également les militants politiques du PPA-MTLD. Mohand Ameziane Khelifati élabore un alphabet berbère original dès 1930. Entre 1945 et 1960, tous les auteurs de chants nationalistes en langue berbère, notamment le plus productif d'entre eux, Idir Aït-Amrane, se penchent sur ce problème et proposent des systèmes de graphie (latine) parfois assez ingénieux, qui révèlent, en tout cas, une réflexion et une information linguistique sérieuse (dont le cheminement reste à établir).

Vers 1945-50, la diffusion de l'écrit à base latine — *en-dehors de tout enseignement formalisé en Kabylie* — est suffisamment avancée pour que de nombreux membres de ces élites instruites kabyles soient capables de composer et écrire le texte de chansons (les « berbéro-nationalistes »), de noter des pièces de poésie traditionnelle. Dans une mouvance différente, Belaïd At-Salem — qui n'était pas l'un des plus instruits (voir *Études et documents berbères*, 2, 1986) — rédige à la même époque (avant 1950) ce qui doit être la première œuvre littéraire écrite kabyle : *Les cahiers de Belaïd*, recueil de textes, de notations, descriptions et réflexions sur la Kabylie exquises (une sorte d'anticipation en kabyle de *Jours de Kabylie* de Feraoun).

Le mouvement de production s'est poursuivi, avec un net regain depuis 1970, si bien qu'il existe actuellement :

- des traductions-adaptations en berbère d'œuvres internationales ou maghrébines (Brecht, Molière, Beckett, Kateb, Feraoun...);
- des œuvres littéraires originales : pièces de théâtre (Kabylie, Maroc), recueils poétiques (Maroc, Mzab, Kabylie) et romans (Kabylie);
- des essais historiques et même des écrits scientifiques (linguistiques, mathématiques) en berbère (kabyle, touareg)...

Et l'on peut désormais parler d'une littérature écrite berbère. Elle est, bien sûr, encore modeste, mais on ne doit pas perdre de vue dans son évaluation qu'elle est née et s'est développée dans des conditions extrêmement défavorables.

Le berbère sort donc peu à peu de l'univers de la stricte oralité : l'évolution est bien avancée en Kabylie, mais elle est aussi perceptible au Maroc et dans le reste du domaine berbère. Des régions jusqu'ici relativement silencieuses en ces matières (comme le monde touareg ou le Mzab) s'engagent dans un processus similaire.

Insérés dans une aire de vieille culture scripturaire, les Berbères ont depuis toujours vu leur langue et leur culture dévalorisées par leur statut d'oralité. Situation qui a induit dans la période contemporaine une réaction très volontariste visant à démontrer que « le berbère ça s'écrit » et qu'il peut exister une culture berbère écrite.

C'est ainsi que l'on peut expliquer l'existence dans la sensibilité berbère d'un fort courant qui prône le retour au vieil alphabet berbère (les tifinaγ), qui présente le double avantage de marquer l'appartenance historique incontestable de la langue

berbère au monde de l'écriture et d'assurer la discrimination maximale par rapport aux cultures environnantes puisque cet alphabet est absolument spécifique aux Berbères.

En exhumant cette antique écriture — sortie partout de l'usage depuis des siècles, sauf chez les Touaregs — ces militants berbères se donnent une arme particulièrement efficace dans un environnement où l'écriture est mythifiée, voire sacralisée. Et comme cet alphabet berbère est attesté depuis la protohistoire (au moins le VI^e siècle avant J.-C.), les Berbères accèdent ainsi à l'Histoire et à la Civilisation, antérieurement à la plupart des peuples qui ont dominé le Maghreb, notamment les Arabes!

Les tifiɣ permettent aux Berbères de ne plus être catalogués parmi les Barbares et autres primitifs, pour qui la seule alternative est de se fondre dans les « grandes » cultures (écrites), en l'occurrence la culture arabo-islamique...

L'approche de cette question de la notation du berbère par les autorités fait bien ressortir la logique des antagonismes entre affirmation identitaire et stratégie d'intégration-réduction. Depuis que le problème du statut de la langue berbère est posé sur la place publique en Algérie (1980), les instances officielles directement concernées par le sujet (ministère de l'Enseignement supérieur, de la Culture, Commission culture du Parti...) posent invariablement comme préalable à tout enseignement du berbère l'adoption d'une graphie arabe. En se référant aux tifiɣ (ou au latin), les militants berbères affirment la spécificité et l'autonomie de leur culture, tandis que les milieux officiels font de l'appartenance à la « famille arabo-musulmane » un butoir et une condition initiale... Une volonté d'autonomie se heurte donc à une volonté symétrique de contrôle et d'intégration dans le giron de la « culture officielle ».

Ce sont, je crois, ces deux facteurs (historicité + spécificité) qui fondent l'engouement pour les tifiɣ non seulement en Kabylie, mais aussi dans toutes les autres régions berbérophones, surtout dans les milieux populaires (ruraux, ouvriers). L'initiateur des néo-tifiɣ (l'Académie berbère) était d'ailleurs une organisation qui recrutait essentiellement des prolétaires et des étudiants directement issus de la Kabylie, ayant encore toutes leurs attaches dans le monde rural.

« Le modernisme »

J'entends par là un effort permanent pour inscrire la langue et la culture berbères dans un champ de références modernes, scientifiques et universelles, pour les faire sortir de leurs sphères traditionnelles, rurales et familiales.

De cette tendance, j'ai déjà évoqué des aspects relativement techniques comme le passage à l'écrit et la néologie lexicale. Mais plus généralement, la néo-culture berbère et l'action culturelle des militants berbères tendent, depuis au moins 1945, à faire du berbère un moyen d'expression et de création en prise avec les courants de pensée du monde moderne et de la culture universelle.

Les « berbéro-nationalistes » de 1945 sont fortement influencés par les expériences révolutionnaires et patriotiques étrangères : Révolution russe, résistance nationale irlandaise, traditions nationalistes européennes du XIX^e siècle... On traduit l'« Internationale », des poèmes romantiques allemands (Uhland, « Ich hatte einen Kamerad » = *ɣuri yiwen umeddak* °el.). Récemment, on a adapté Brecht, Beckett, Molière

en kabyle... Sur un terrain plus spécialisé, on publie des instruments didactiques en langue berbère (*Grammaire kabyle en berbère*, Mammeri, 1976). Plusieurs groupes universitaires kabyles travaillent actuellement à l'élaboration de vocabulaires scientifiques et l'on rédige des « mathématiques récréatives » en kabyle...

Ces expériences sont de nature assez diverse et n'ont pas toutes la même portée, mais toutes ont en commun la volonté d'ancrer la langue et la culture berbère dans la modernité, de s'approprier les éléments fondamentaux du patrimoine historique, culturel et scientifique international.

Et l'on rejoint certainement ici un trait marqué de la « sensibilité berbère » algérienne dans son ensemble.

Certes, il y avait et il y a encore des « culturalistes » et des « politiques » ; certes, il existe tout un spectre de positions et d'approches, mais les référents idéologiques fondamentaux sont les mêmes chez tous ; je ne crois pas que l'on puisse distinguer radicalement les inspirations. Les évolutions et les engagements divergents des uns et des autres tiennent plus à la psychologie, aux hasards des histoires familiales et autres déterminations individuelles qu'à des différences profondes de conceptions.

J'étendrais même cette affirmation à toutes les élites kabyles — y compris les nationalistes (ceci, évidemment, en termes de tendance globale : il y a des exceptions notables !). Leur laïcisme prédominant et ancien (l'étiquette stigmatisante de « berbéro-matérialistes » date du début des années 50), leur conception nettement occidentale de l'État relèvent de la même nébuleuse idéologique et des mêmes déterminismes socio-historiques.

Les traditions socio-politiques berbères : « indépendance kabyle », autonomie et démocratie villageoises — que M. Harbi (1984, p. 125) minimise gravement à mon avis —, et l'acculturation occidentale, profonde et ancienne en Kabylie dans toutes les couches de la société, définissent, jusqu'à présent, une forte spécificité kabyle dans le champ socio-culturel et politique algérien.

Une culture protestataire

Exclue depuis des siècles des sphères du pouvoir et de l'État central, la culture berbère véhicule une tradition de résistance et de dissidence très ancrée. Dans la période contemporaine, cette donnée fondamentale — qui définit un paysage culturel très éloigné de l'arabo-islamisme orthodoxe urbain — n'a fait que s'accroître : de par le contexte culturel et politique, chanter, parler en public, écrire en berbère est en soi un engagement. Il s'en suit que la néo-culture berbère est globalement d'une tonalité très critique. On y trouve les traces de tous les combats récents et actuels : lutte anti-coloniale, critique sociale et politique, affirmation identitaire, critique de la religion, de l'arabisation, anti-militarisme (*Le déserteur* de Boris Vian est traduit et chanté en kabyle), revendication féministe...

L'exclusion officielle fait que la création berbère se développe le plus souvent hors des cadres institutionnels : elle en acquiert une grande autonomie par rapport à l'idéologie et à la culture officielles. Depuis l'indépendance, la culture berbère constitue en Algérie un espace de liberté conquise, un refuge et un support pour la pensée non conformiste ou dissidente.

La formule de Louis-Jean Calvet (1974) : « la langue, maquis du peuple » décrit particulièrement bien la situation berbère.

Le degré de violence qu'atteint la critique du pouvoir politique et de ses pratiques, de la répression, de la religion officielle... dans la chanson et la littérature kabyles actuelles est à peu près inconcevable dans la production en langue arabe ou française. L'essentiel de la chanson kabyle est une critique en règle des bases mêmes de l'État algérien. Quelques titres pris dans le répertoire des principaux chanteurs-compositeurs suffiront à le montrer :

- Ferhat : *Berzidan* = « Le Président » (paroles de Muhend-u- Yehya). Cette chanson aurait entraîné une inculpation pour « offense au chef de l'État », même dans un État démocratique. *Amzzarti* = « Le déserteur » ; *Tamaziyt* = « La langue berbère » ; *Adu* = « Vent de liberté » ; *20 isegg^oasen aya* = « 20 ans déjà (de dictature) »...

- Idir : *Tagrawla* = « Révolution » ; *Tiγri n-wegdud* = « L'appel du peuple » ; *Muqley* = « J'ai considéré (l'histoire de Berbères) » ; *Acawi* = « Le Chaoui »...

- Aït Menguellet : *Askuti* = « le boy-scout » ; *Ettes, etter* = « dors, dors encore (ou l'opium du peuple) »...

- Ben Mohamed (chanté par Idir, Amar Sersour...) : *cfu ay ixf-iw* = « Souviens-toi (des combats passés) ! » ; *yiw-was* = « Un jour (la revanche) »...

Et même les « inoffensives » Djurdjura chantent : *Dderya Umaziγ* = « Jeunesse berbère » ; *Tilelli* = « Liberté »...

Et les autorités ne s'y trompent pas qui ont envoyé devant les tribunaux des chanteurs comme Ferhat (condamné à trois ans de prison par la Cour de sûreté de l'État en décembre 1985) et Aït-Menguellat (condamné en appel à deux ans de prison avec sursis)...

★

En définitive, la caractéristique principale de l'identité berbère projetée et construite paraît être la rupture avec le modèle arabo-islamique. Et le lent mouvement de politisation de la « sensibilité berbère » a plutôt renforcé cette opposition en l'étendant à d'autres terrains : le rapport à la religion, la conception de l'État et des rapports entre État et société. Aussi bien par ses prises de positions explicites que par les grandes lignes de son travail sur la langue et la culture, le courant berbère dessine un projet de société qui prend le contre-pied de l'arabo-islamisme sur tous les grands sujets :

la langue (berbère/arabe), l'identité historique du Maghreb (continuité berbère/fusion dans la communauté arabe-islamique), la culture (patrimoine populaire/héritage classique), le rapport à la tradition et à la modernité, à l'autorité, à la religion, au pouvoir, et même, sur un plan matériel mais très symbolique, l'alphabet (tifinay ou latin/arabe).

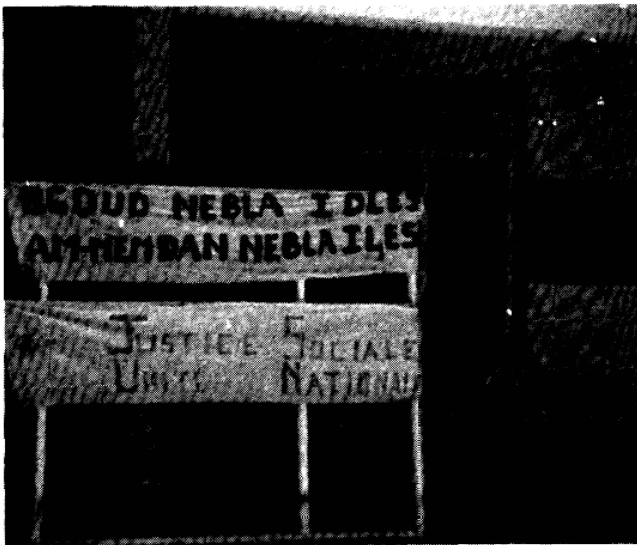
S'appuyant essentiellement sur la référence à la langue, le procès de construction de l'identité berbère en Kabylie tend, depuis le début du siècle, à fonder, face à un arabo-islamisme à tendance totalitaire, une image de soi et un espace culturel autonomes, définis par des références spécifiquement maghrébines et une orientation résolument moderniste.

Or, les formes actuellement dominantes de l'arabo-islamisme ne peuvent tolérer l'existence de l'Autre dans ce qu'elles considèrent comme leur aire : elles ne peuvent lui offrir d'autre perspective que de disparaître en s'assimilant. La conséquence politique immédiate en est la difficulté du régime algérien à développer une approche constructive — nécessairement négociée et reconnaissant la légitimité de l'Autre — de la question de la langue et de la culture berbères.

BIBLIOGRAPHIE

- AGERON (Charles-Robert), 1964, *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, Paris, PUF.
- AGERON (Charles-Robert), 1979, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, Paris, PUF.
- AGERON (Charles-Robert), 1972, *Politiques coloniales au Maghreb*, Paris, PUF.
- AÏT-AHMED (Hocine), 1983, *Mémoires d'un combattant. L'esprit d'indépendance*, Paris, Sylvie Messinger.
- Algérie. Quelle identité?*, 1981, Paris, Imedyazen. [Actes du séminaire de Yakouren, août 1980].
- Amawal (lexique)*, 1980, Paris, Imedyazen. [terminologie technique et moderne berbère-français/français-berbère].
- Amawal n tusnakt (lexique berbère de mathématiques)*, 1984, Tizi-Ouzou, Tafsut, Série scientifique et pédagogique.
- Amazigh*, revue marocaine d'histoire et de civilisation [Rabat], 1980-1982.
- BELAÏD (At Salem), 1963, *Les Cahiers de Belaïd*, Fort-National, F.D.B. (2 vol.).
- BENBRAHIM (Melha), 1982, *La poésie kabyle et la résistance à la colonisation de 1830 à 1962*, thèse de doctorat de 3^e cycle, Paris, EHESS.
- BENBRAHIM (Melha) et MECHELI-SAADA (Nadia), 1981, « Chants nationalistes algériens d'expression kabyle... », *Libyca* [Alger], XXVIII-XXIX, 213-236.
- BOULIFA (Amar ou Saïd), voir dans le « Dossier sur les précurseurs », p. 97, sa bibliographie complète.
- CALVET (Louis-Jean), 1974, *Linguistique et colonialisme. Petit traité de glottophagie*, Paris, Payot.
- CARLIER (Omar), 1986, « La production sociale de l'image de soi. Note sur la "crise berbériste" de 1949 », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXIII, 1984, 347-371.
- CHAKER (Salem), 1981 et suiv., « Langue et littérature berbères. Chronique des études », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XX et suiv., Paris, CNRS.
- CHAKER (Salem), 1984, *Textes en linguistique berbère (Introduction au domaine berbère)*, Paris, CNRS.
- CHAKER (Salem), 1985/a, « Berbérité et émigration kabyle », *Peuples méditerranéens*, 31-32, 217-225.
- CHAKER (Salem), 1985/b, « La planification linguistique dans le domaine berbère : une normalisation pan-berbère est-elle possible? », *Tafsut-Etudes et Débats*, 2, 81-91.
- CHAKER (Salem), 1986/a, « La construction d'une identité en rupture : langue, écriture et culture dans le domaine berbère », *La production d'identité*, Montpellier, Université Paul Valéry-CNRS, 41-56.
- CHAKER (Salem), 1986/b, Aït-Amrane, *Encyclopédie berbère*, 3, Aix-en Provence, Édisud, 386-387.
- CHAKER (Salem), 1987, Amaziɣ, *Encyclopédie berbère*, 4, Aix-en-Provence, Édisud.
- DEJEUX (Jean), 1983, *Identité nationale, idéologie arabo-islamique et revendication berbérophone en Algérie*, Université de Turku.
- DIB (Fathi Al-), 1985, *Abdel Nasser et la Révolution algérienne*, Paris, L'Harmattan.
- Études et documents berbères*, [Paris], 2 : 1987 [voir notamment dossier sur Belaïd At-Salem, pp. 117-150, et Cid Kaoui. 156-162].
- FERAOUN (Mouloud), 1960, *Les poèmes de Si Mohand*, Paris, Edit. de Minuit.
- HARBI (Mohamed), 1975, *Aux origines du FLN : le populisme révolutionnaire en Algérie*, Paris, Chr. Bourgeois [notamment p. 111-117].
- HARBI (Mohamed), 1978, « Abane Ramdane (1920-1957), stratège et victime de la Révolution algérienne », *Les Africains*, t. 11, (sous la dir. de Ch.-R. Ageron), Paris, édit. Jeune Afrique, p. 224, 129, 168, 176, 200.
- HARBI (Mohamed), 1980/a, *Le FLN, mirages et réalité*, Paris, édit. Jeune Afrique [notamment chap. 4, pp. 59-68].
- HARBI (Mohamed), 1980/b, « Nationalisme algérien et identité berbère », *Peuples méditerranéens*, 11, pp. 59-68.
- HARBI (Mohamed), 1981, *Les archives de la révolution algérienne*, Paris, édit. Jeune Afrique.
- HARBI (Mohamed), 1984, *La guerre commence en Algérie*, Bruxelles, éditions Complexe [notamment pp. 125-126].
- Imazighene, 1970-1975* [Paris, Bulletin de l'Académie berbère].
- MAMMARI (Mouloud), 1969, *Les isefra, poèmes de Si Mohand ou Mhand*, Paris, Maspero.
- MAMMARI (Mouloud), 1976, *Tajerrumt n tmaziɣt (tantala taqbaylit)*, Paris, Maspero [= Grammaire berbère, dialecte kabyle].

- MAMMERRI (Mouloud), 1980, *Poèmes kabyles anciens*, Paris, Maspero.
- OUERDANE (Amar), 1986, «Génèse de la crise berbériste de 1949», *Tafsut - Études et Débats*, 3, pp. 109-120.
- OUERDANE (Amar), 1987, *La question berbère en Algérie : 1949-1980*, mémoire de maîtrise en science politique, Université du Québec à Montréal.
- REDJALA (Mbarek), voir «Dossier sur les précurseurs. Boulifa».
- ROBERTS (Hugh), 1980, «Towards an Understanding of the Kabyle Question in contemporary Algeria», *The Maghreb review*, 5, 5-6, pp. 115-124.
- ROBERTS (Hugh), 1983, «The Economics of Berberism : the Material Basis of the Kabyle Question in Contemporary Algeria», *Government and Opposition*, 19, pp. 218-235.
- SADI (Hocine), 1986, Aït-Ahmed, *Encyclopédie berbère*, 3, Aix-en-Provence, Édisud, pp. 384-386.
- STORA (Benjamin), 1985, *Dictionnaire biographique de militants nationalistes algériens*, Paris, L'Harmattan.
- Tafsut* (série normale), depuis 1981, Tizi-Ouzou [revue libre du mouvement culturel berbère. 11 numéros parus].
- Tafsut, Études et débats*, depuis 1983, Tizi-Ouzou/Aix-en-Provence [3 volumes parus].



Tamaziyt di lakul : « Le berbère à l'école et autres slogans revendicatifs à l'université de Tizi-Ouzou » (1985).