

Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

Université d'Oran

Faculté des sciences sociales

Département de sociologie

Doctorat en Sociologie

Les *Hawz-s* de Tlemcen

Anthropologie d'une identité locale

Présentée et soutenue par :

Sidi Mohammed MOHAMMEDI

Sous la direction du

Dr. Abdelkrim ELAIDI

Membres du Jury :

M. Ammar YEZLI, Professeur, Université d'Oran – *Président*

M. Abdelkrim ELAIDI, Maître de Conférences, Université d'Oran – *Rapporteur*

M. Mohamed SAIDI, Professeur, Université de Tlemcen – *Examineur*

M. Hassan REMAOUN, Maître de Conférences, Université d'Oran – *Examineur*

M. Bellakhdar MEZOUAR, Maître de Conférences, Université de Tlemcen – *Examineur*

M. Ghomari TAIBI, Maître de Conférences, Université de Mascara – *Examineur*

2010 - 2011

Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

Université d'Oran

Faculté des sciences sociales

Département de sociologie

Doctorat en Sociologie

Les *Hawz-s* de Tlemcen

Anthropologie d'une identité locale

Présentée et soutenue par :

Sidi Mohammed MOHAMMEDI

Sous la direction du

Dr. Abdelkrim ELAIDI

Membres du Jury :

M. Ammar YEZLI, Professeur, Université d'Oran – *Président*

M. Abdelkrim ELAIDI, Maître de Conférences, Université d'Oran – *Rapporteur*

M. Mohamed SAIDI, Professeur, Université de Tlemcen – *Examineur*

M. Hassan REMAOUN, Maître de Conférences, Université d'Oran – *Examineur*

M. Bellakhdar MEZOUAR, Maître de Conférences, Université de Tlemcen – *Examineur*

M. Ghomari TAIBI, Maître de Conférences, Université de Mascara – *Examineur*

2010 - 2011

Dédicace

A ma grand-mère, mes parents, mes frères et sœurs ainsi qu'aux anges Ibtisem, Foufa et Benamer.

En finalisant ce travail, j'ai reçu la nouvelle du décès de Mohamed ARKOUN, Dieu ait son âme. Homme de science, de conscience et de tolérance, il était un exemple de ce qu'un savant veut dire. Le vide qu'il a laissé ne peut être comblé, mais son projet en anthropologie de l'Islam reste une étape décisive dans l'histoire de la pensée moderne.

A ce grand savant, je dédie cette Thèse.

Remerciements

Mes remerciements et reconnaissances vont tout d'abord à **Mr Abdelkrim ELAIDI** non seulement pour son encadrement de cette Thèse, mais aussi pour son soutien et ses conseils durant ces dernières années.

Je remercie aussi les universitaires, chercheurs, responsables et fonctionnaires d'institutions multiples à Tlemcen et à Oran, notamment au CRASC. Leurs aide, suggestion et critique étaient d'une valeur précieuse pour la réalisation de ce travail.

Je remercie enfin les habitants d'Aïn el-Hout. Leur accueil révèle une tradition ancestrale d'hospitalité et de convivialité, signe d'une « localité d'origine » si ce n'est d'une « algérienneté d'origine ».

Sommaire

- Avant-propos.....	05
- Chapitre préliminaire : Construction de l'objet d'étude et questions de méthode.....	09
- Chapitre 2 : Les <i>Hawz</i> -s dans l'histoire de Tlemcen.....	19
- Chapitre 3 : Aïn el-Hout, un village hawzi.....	37
- Chapitre 4 : La légende du Berger d'Aïn el-Hout.....	50
- Chapitre 5 : Dynamiques de l'identité locale – Essai de théorisation.....	96
- Conclusion.....	117
- Annexes.....	122
- Bibliographie.....	178

Avant-propos

Lorsque je suis venu à Oran pour étudier, on m'appelait *et-Tlemçâni*, et lorsque je revenais à Tlemcen, on m'appelait *el-Wahrani* ! Et lorsque je répondais à la question sur le sujet de cette Thèse que je travaille sur les *Hawz-s* de Tlemcen, on me posait alors la question : « Mais est-ce que tu es un *Hawzi* ? ».

Cette question est légitime doublement : elle est légitime parce qu'on veut savoir l'origine du choix du sujet de recherche et la part de la subjectivité dans ce choix, mais elle est légitime surtout parce que l'homme, et le bon sens commun en est raison pensons nous, se définit d'abord localement, se connaît et se reconnaît d'abord par une appartenance locale, par rapport à un territoire donné, à une mémoire collective donnée, à travers la trame des relations sociales qu'il tisse localement sur une longue durée, relations familiales, de voisinage et de connaissances, à travers enfin des productions culturelles et symboliques qu'il sent « comme faisant partie de lui ». En un mot, l'identité locale est partie intégrante de l'identité de l'homme, voilà pourquoi elle est importante, et son étude aussi.

Mais tel n'est pas, semble-t-il, le souci des études sur le local. Ce dernier est défini soit par rapport à un extérieur géographique (le local comme « parcelle » de terre), soit par rapport à un extérieur politique (le local comme « échelon » administratif de l'Etat)¹. Il est aussi défini par rapport à un projet, le projet démocratique précisément : soit comme obstacle (le local comme lieu de logiques

¹ Claudine CHAULET, « Le "local", l'origine et le terme », Revue *Insaniyat*, n° 16, CRASC, Oran, 2002, pp.15 -16.

sociales non-modernes), soit comme élément incontournable (le local comme base de démocratie directe et participative)¹.

Mais il y a une autre conception, anthropologique, qui mérite d'être rapportée, celle de Jean-Pierre Warnier. En effet, selon Warnier, «au regard du changement culturel et de la mondialisation des échanges culturels, leur [i.e. les anthropologues] constat est unanime. D'un côté, ils témoignent d'une érosion rapide et irréversible des cultures singulières à l'échelle planétaire. De l'autre, dans la pratique de leur métier, au ras des communautés locales, ils observent que cette érosion est limitée par des éléments solides des cultures-traditions et qu'il y a, de par le monde, une production culturelle constante, foisonnante et diversifiée, en dépit de l'hégémonie culturelle exercée par les pays industrialisés »².

Cette conception est plus près, pensons-nous, de la réalité du local que les autres conceptions géographique et politique évoquées précédemment. Elle a le mérite d'englober dialectiquement ces deux faces : la transformation et la résistance à cette transformation. Mais ce qui semble inadéquat, c'est l'expression de « l'érosion rapide et irréversible des cultures singulières ». Nous pensons qu'il n'y a d'érosion ou effacement absolu des cultures locales que dans le cas de négation physique des personnes qui les portent (mort des séniors sans transmettre leur héritage culturel aux nouvelles générations, génocide, guerre). Il y a plutôt une transformation des cultures locales,

¹ Myriam CALTUSSE, « Le "local" en question », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, CNRS ed., Paris, 2003, p. 6.

² Jean-Pierre WARNIER, *La mondialisation de la culture*, ed. La découverte & Syros, Paris / Casbah ed., Alger, 1999, p. 78.

une symbiose entre l'ancien et le nouveau, en un mot, il y a une « métamorphose de la culture locale » pour paraphraser Maurice Godelier.

Notre étude ne partage pas la vision partiellement apocalyptique de Jean-Pierre Warnier. Elle se passe aussi des conceptions géographique et politique du local. Elle se veut plutôt une approche anthropologique « classique » d'une identité locale, celle des *Hawz-s* de Tlemcen. Pour ce faire, l'objet d'étude et les questions de méthode afférentes sont présentés dans un chapitre préliminaire. Ensuite, trois dimensions de l'identité locale en question sont explorées dans les trois chapitres suivants : une enquête historique sur les *Hawz-s* de Tlemcen (chapitre 2), une enquête de terrain dans un village hawzi, Aïn el-Hout en l'occurrence (chapitre 3) et une analyse d'une légende populaire de ce village, *la légende du Berger* (chapitre 4). Enfin, nous avons terminé par un essai de théorisation dans un dernier chapitre où nous avons reformulé l'hypothèse de départ ainsi que nous l'avons situé dans le champ théorique de la sociologie algérienne contemporaine. La conclusion a synthétisé les résultats de ce travail et a ouvert d'autres perspectives de recherche.

Chapitre préliminaire :
Construction de l'objet d'étude
et questions de méthode

1. Une première définition :

Selon l'anthropologue algérien Nadir MAROUF¹, les *Hawz-s* sont un groupe social à culture rufo-citadine naît d'un métissage culturelle qui remonte aux siècles médiévaux entre émigrés andalous de condition modeste et la population locale environnante de la ville de Tlemcen. Ainsi, il donne trois caractéristiques essentielles définissant le *Hawz* tlemcenien : topographiquement d'abord, le *Hawz* désigne ce qui est limitrophe avec les remparts de la Médina traditionnelle, c'est la ceinture séparant la Médina d'avec la campagne, le monde proprement rural. Economiquement ensuite, le *Hawz* se caractérise par une tradition économique duelle : une activité artisanale spécifiquement citadine et une activité agricole intense plus que le reste de la campagne. Folkloriquement enfin, le *Hawz* tlemcenien traditionnel se caractérise par un genre musical spécifique, le *hawzi*, qui est différent de l'autre genre très connu qu'est l'andalous : sur le plan des séquences, des textes et surtout sur le plan sociologique. En fait, l'andalous est un genre musical sultanien, d'élite, propre aux groupes *Hadr-s* de Tlemcen tandis que le *hawzi* est un genre musical populaire, propre aux groupes *Hawz-s*.

¹ Nadir MAROUF, « Quelques réflexions méthodologiques sur la ville africaine -Histoire sociale et vocation actuelle de la médina », in *Actes du Premier Séminaire Maghrébin sur les Médinas*, Tlemcen, 27-29 Septembre 1988.

2. Quelques données actuelles et question principale de recherche :

Ces trois caractéristiques donnent une spécificité au *Hawz* tlemcenien. Or, le *Hawz* d'aujourd'hui n'est plus le *Hawz* d'antan. Toutes les régions *hawz-s* ont connu des transformations urbaines (Ouzidane, el-Eubbad, etc.), c'est-à-dire, après la disparition de la Médina de Tlemcen et le développement des constructions urbaines contemporaines, le *Hawz* tlemcenien a perdu lui aussi sa spécificité topographique¹.

Pour l'économie, l'activité agrico-artisanales n'est plus dominante dans ces régions. Il existe certes de l'agriculture et de l'artisanat mais les habitants se répartissent aussi sur d'autres activités comme l'industrie, le commerce, l'administration, les différents services, etc.²

Pour le folklore enfin, le festival national de la musique *hawzi* (Juillet 2007) nous renseigne le mieux sur le statut sociologique de ce genre musical. En effet, il y avait un mélange entre les deux genres musicaux puisqu'on a présenté la musique andalouse comme symbole d'authenticité sur les banderoles éparpillées dans la ville de Tlemcen alors qu'il s'agit d'un festival de la musique *hawzi* et non andalouse. Et puis il y avait un conflit sur l'organisation du festival entre, d'un côté, la Mairie, organisateur traditionnel des fêtes de la ville et foyer du

¹ Voir Annexe 1 pour l'évolution urbaine de Tlemcen.

² Pour l'artisanat par exemple, les données de la Chambre d'Artisanat de Tlemcen montrent que les activités artisanales ne sont plus concentrées dans les régions *hawz-s* : en 2009, la Commune de Chetouane par exemple n'a enregistré que 20 sur 554 artisans inscrits à la Chambre.

pouvoir des citoyens, les *Hadr-s* autrement dit, et, d'un autre côté, la Direction de la culture, autre instance du pouvoir local investi par des « non-*Hadr-s* ». C'est-à-dire que le genre musical *hawzi* est approprié par d'autres groupes que son groupe d'origine jusqu'au conflit alors que les *Hawz-s* d'aujourd'hui semblent indifférents à ce patrimoine local qui est le leur.

Vu ces transformations majeures sur le plan topographique, économique et folklorique¹, on s'attend que l'identité *hawz* disparaisse. Or, Les habitants des anciennes régions *hawz-s* continuent à se définir comme *Hawz-s* et sont reconnus par les autres comme tels. Il y a tout d'abord le sentiment d'appartenance à un groupe distinct des autres groupes locaux, en particulier les *Hadr-s* (citadins de Tlemcen-ville) et les *Ouroubia-s* (ruraux et bédouins de Tlemcen). Il y a ensuite une sélection des traits culturels partagés avec d'autres groupes mais utilisés de manière spécifique pour afficher une identité spécifique et différenciatrice, il en est par exemple du dialecte parlé qui n'est ni *hadri* ni *ouroubi*. Il y a enfin cette quête de catégorisation qui révèle une volonté de distinction et de différenciation : « *les Hawz-s ne sont pas de vrais Arabes, ils viennent de l'Espagne* », nous a dit un *Hawzi* en préparant ce travail, faisant allusion par là aux anciennes immigrations andalouses.

¹ Voir autres données statistiques sur les régions *hawz-s* de Tlemcen en Annexe 2.

La question centrale qu'on se pose alors : *comment une identité locale peut-elle survivre à ses ancrages topographique, économique et folklorique comme c'est le cas pour l'identité hawz ?*

3. Hypothèse :

Notre réponse provisoire est que l'espace, l'économie et le folklore sont importants dans la construction de l'identité locale d'un groupe social donnée mais non suffisants. L'identité locale est d'abord une construction historique, sociale et symbolique :

- Historique par le biais de son ancrage dans une histoire plus globale tout en affichant une spécificité par rapport à d'autres histoires locales ;
- Sociale par le biais des valeurs et relations sociales internes du groupe concerné ainsi que par ses relations externes avec d'autres groupes locaux ;
- Symbolique enfin à travers des productions culturelles, notamment de littérature populaire, qui en assure non seulement la spécificité dans la région géographique où elle est diffusée, mais aussi la continuité dans le temps.

4. Ordre d'investigation et ordre d'exposition :

Cette hypothèse n'est pas lancée une fois pour toute. Elle est plutôt un outil pour orienter le travail d'enquête. C'est-à-dire que l'ordre d'investigation n'est pas celui d'exposition des résultats de cette investigation. Autrement dit, MARX avait raison de les distinguer. Cette remarque de méthode est peut être parmi les éléments de son héritage philosophique et scientifique qui ont résisté aux effets du temps. Il n'est pas inutile de la rappeler ici :

« (...) Le procédé d'exposition doit se distinguer *formellement* du procédé d'investigation. A l'investigation de faire la matière sienne dans tous ses détails, d'en analyser les diverses formes de développement, et de découvrir leur lien intime. Une fois cette tâche accomplie, mais seulement alors, le mouvement réel peut être exposé dans son ensemble. Si l'on y réussit, de sorte que la vie de la matière se réfléchisse dans sa reproduction idéale, ce mariage peut faire croire à une construction *a priori* »¹.

¹ Karl MARX, *Le Capital – Livre I* (1897), Garnier – Flammarion, Paris, 1969, Extrait de la postface de la seconde édition allemande, p. 583.

5. Place de la subjectivité :

Mais avant d'exposer les résultats de cette recherche, il faut d'abord élucider une question importante, celle de la subjectivité du chercheur et son statut dans sa recherche.

A. La leçon la plus fondamentale sur cette question, à notre sens, est celle de Georges DEVEREUX (1908 – 1985) dans son livre *De l'angoisse à la méthode*¹. En effet, nous sommes habitués dans nos recherches d'exposer solennellement la méthodologie dont on veut utiliser dans notre travail de sorte qu'elle soit reproductible par d'autres chercheurs et cette reproductibilité étant la garante de l'objectivité de notre recherche. En d'autres termes, l'objectivité, ici, c'est la négation de la subjectivité. « *Erreur!* » nous enseigne G. DEVEREUX. La subjectivité du chercheur est partie intégrante de sa pratique scientifique et au lieu de s'en détourner, soit par des « ruses » méthodologiques soit par pure omission, il vaut mieux voir il faut l'assumer et en tirer le plus de savoir possible sur le sujet étudié. Georges DEVEREUX conclut son argument en ces termes : « Une science du comportement² authentique existera quand ceux qui la

¹ Georges DEVEREUX, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement* (1967), Flammarion, Paris, 1980. Cette leçon s'inscrit dans le droit fil de la tradition allemande des « sciences de l'esprit » ou « sciences de la culture », mais avec des outils plus sophistiqués de l'ethnologie et de la psychanalyse.

² DEVEREUX utilise l'expression « science du comportement » selon la tradition anglo-saxonne, teintée s'il en est de behaviorisme. Nous disons nous, suivant une tradition franco-allemande s'accrochant désormais à la dimension humaniste des Lumières, « sciences humaines ».

pratiquent se rendront compte qu'une science réaliste de l'humanité ne peut être créée que par les hommes qui sont le plus conscient de leur propre humanité, précisément lorsqu'ils la mettent le plus totalement à l'œuvre dans leur travail scientifique »¹ .

C'est à la lumière de cette leçon que nous voulons répondre aux questions classiques : pourquoi choisir ce sujet ? Quelle est la méthodologie utilisée pour l'étudier ? et ce à partir d'une plongée dans l'histoire personnelle.

B. Fils des montagnes, j'ai grandi à Oum el-Allou (littéralement : mère de la hauteur), un petit village aux environs de Tlemcen-ville. En ces temps d'innocence, les jeux de bandes pouvaient durer trois jours, mais la guerre pouvait aussi se déclencher entre ces bandes et durent plusieurs semaines, avec des blessés. Comme si la liberté, livrée à elle-même, ne peut conduire qu'au désastre, qu'à la contradiction du moins. Mais il n'y a pas que la liberté, il y a aussi le système et il était (et est encore) implacable en matière de séparation des sexes et ceci depuis ces jeux d'enfance. D'un autre côté, ce principe de séparation n'est pas tellement clair dans un autre domaine, celui du foncier. Si la propriété des champs et des vergers est définie d'une manière mathématique, j'avais toujours une difficulté à distinguer ce qui est privé de ce qui est public en me rendant à notre champ en bas de montagne, et je courrais ainsi dans les champs, à l'air frais, profitant de l'ignorance enfantine et de la confusion du système.

¹ Georges DEVEREUX, *op. cit.*, p. 21.

Ce temps paradisiaque est perdu à jamais avec mon déplacement à la ville de Chetouane pour continuer l'enseignement moyen, « *chez tes oncles Hawz-s* » disait ma grand-mère paternelle. Du village à la ville donc, d'un mode de vie à un autre. Ici, les jeux d'enfance n'avaient pas le même plaisir d'antan et au groupe local des scouts, ils ont carrément une autre finalité que le plaisir de jouer. Ici aussi, la séparation des sexes se relâche un peu (seulement un peu) et au lieu de la confusion des chemins entre les champs du village, la route citadine n'est pas seulement bien tracée, elle a aussi « des trottoirs ».

Ce contact avec une autre culture locale que la sienne s'est continué et amplifié aux paliers suivants du cursus scolaire. Au lycée, j'étais en internat, occasion de vivre avec des élèves venant des villages et villes environnants Tlemcen, mais aussi j'étais en classe « sciences exactes », classe des « *Hadr-s* » désormais qui les destinait à la Faculté de médecine de l'Université de Tlemcen, autre « forteresse des *Hadr-s* » dit-on. A l'Université, c'est le déferlement des cultures locales où chaque événement peut être transformé en thème de comparaison et de discussion entre étudiants venant de toutes les régions du pays.

C. C'est dire qu'au-delà de la rationalisation nécessaire à toute recherche scientifique, la sensibilité aux questions de la culture et de l'identité locales a pour nous une longue histoire. Le choix du sujet de l'identité locale, si on peut l'appeler encore un choix, trouve donc son enracinement dans la biographie personnelle. Et la méthodologie

aussi. Le contact avec des cultures locales autres que sa culture natale ne peut que favoriser l'observation et la comparaison, l'ethnographie donc ; et la répétition de ces contacts à travers le temps ne peut que sensibiliser aux questions historiques. Ainsi ethnographie et méthode historique étaient pour nous des méthodes « spontanées » avant d'être des méthodes scientifiques, leur mise en œuvre dans cette recherche relève pour nous donc de l'évidence avant toute justification savante, et artificielle.

*

Chapitre 2 :

Les *Hawz-s* dans l'histoire de Tlemcen

1. Le *Hawz* : le mot et la chose

Si nous ouvrons le dictionnaire étymologique classique *Lisâne el-Arabe-s*¹, nous trouvons que la racine « H. W. Z. » et ses dérivées recouvrent une trentaine de significations qu'on peut regrouper dans les registres sémantiques suivants :

- a. **Le registre zoologique** : essentiellement lié à la campagne arabe et l'élevage des dromadaires comme « hawz el-ibil » (i.e. entraînement des dromadaires doucement), « leilet el-hawz » (la nuit de la direction des dromadaires vers l'eau), « el-hawzia » (femelle isolée du troupeau), « el-hawzi » (mâle isolé du troupeau)
- b. **Le registre caractérologique** : concerne le caractère de l'homme. Un « hawzi » ou « ahwazi » se dit d'un homme sérieux, un homme solitaire, qui est profond dans son opinion.
- c. **Le registre polémologique** : c'est-à-dire lié à la guerre. « Inhâza el-qawmo » veut dire que les combattants se sont déplacés. « El-hawzâa », c'est la guerre même.

¹ IBN MANDHOUR, *Lisâne el-Arabe-s* (La langue des Arabes), Dâr Sâder, Beyrouth, 1992, pp. 339-343.

- d. **Le registre dynamique** : lié au mouvement, on dit de l'homme se déplaçant lentement « tahawwaza ». Aussi, « tahawwaza » et « tahayyaza », se dévier de.
- e. **Le registre topographique** : se rapportant à la terre et à sa délimitation. « Hawz » se dit soit sur la terre délimitée, soit sur ses limites et l'au-delà de ces limites.
- f. **Le registre économique** : « el-hawz », c'est l'appropriation, la propriété.
- g. **Le registre moral** : « el-hawz », c'est aussi le caractère bon ou mauvais de la nature humaine.
- h. **Le registre politique** : la citadelle royale est nommée « hawzet el-mulk ».
- i. **Le registre sexuel** : l'organe sexuel de la femme est nommé « hawzet el-mar'a » (mais c'est discutable selon IBN MANDHOUR). Aussi, l'action de l'accouplement est nommée « el-hawz ».
- j. **Le registre matériel** : « el-hawwaz » est l'excrément roulé par le scarabée, et « el-hâiz » est le tronc principal à branches.
- k. **Le registre toponymique et anthroponymique** : les « banou hawa'iza » est une tribu arabe, « hawza » est un nom d'un lieu et « ahwaz » et « hawwâz » sont deux noms de personne.

Cette liste reflète la richesse de la langue arabe, mais permet aussi de mesurer partiellement les changements qu'elle a connus car, de cette longue liste, le plus récent dictionnaire de la langue arabe contemporaine¹ n'a retenu que quatre registres sémantiques, en l'occurrence : les registres dynamique, topographique, économique et politique². Et plus on cherche de précision sur le mot « hawz », plus on remarque le rétrécissement de son champ sémantique au seul registre topographique, et à la seule région de Marrakech au Maroc.

En effet, si on consulte l'encyclopédie électronique la plus populaire, et qui passe pour légitime par la seule force de diffusion et de disponibilité, la *Wikipédia*³, le mot « hawz » ou « haouz » désigne le hawz de Marrakech (Marrakech-Tenfist- Al Haouz), une des seize régions du Maroc, bien localisée géographiquement et cadrée administrativement. Et si on consulte une autre encyclopédie, plus « sérieuse » et plus acceptée par l'establishment académique, *l'Encyclopédie de l'Islam*⁴, on trouve la même désignation du hawz de Marrakech avec plus de détails historiques sur cette région, tout en notant au début de l'article que le mot était utilisé en Andalousie et en Tunisie sous les Hafçides.

¹ Ahmed M. OMAR, *Mo'jam el-Logha el-'Arabiyya el-Mo'âçira* (Dictionnaire de la langue arabe contemporaine), tome 1, 'Alem el-Kutub, Le Caire, 2008, pp.580-581.

² Ce qui est à noter c'est qu'il n'y a pas de registre musical, pour la musique *hawzi*, dans ce dictionnaire.

³ Voir : www.wikipédia.com

⁴ G. DERVERDUN, « Hawz », art. in *Encyclopédie de l'Islam* (1971), tome 3, Maisonneuve & Larose-Brill, Paris-Leyde, 1990, pp. 309-310.

Que ce soit donc dans une encyclopédie populaire ou élitaire, le *Hawz* de Tlemcen n'y figure pas. Peut-on le trouver dans les ouvrages historiques sur Tlemcen ?

2. Le paradigme historique de Tlemcen :

En lisant les ouvrages et articles sur l'histoire de Tlemcen, le lecteur sera frappé par la quasi-absence des *Hawz*-s comme groupe social de la région. La raison que nous avançons de cet état de fait est qu'il existe un paradigme historique qui donne la version légitime de l'histoire de Tlemcen.

La notion de paradigme est une notion épistémologique forgée par Thomas S. KUHN¹. Elle désigne un cadre de référence théorique, conceptuel et méthodologique pour l'activité d'une communauté scientifique donnée, dans une période historique donnée. Il définit les limites de la science normale, c'est-à-dire la façon acceptée par les membres de cette communauté de pratiquer la science, de poser les problèmes et de les résoudre.

La notion de paradigme historique s'inspire de cette définition. Elle désigne le cadre de référence pour écrire l'histoire, c'est-à-dire la façon canonique de présenter un récit historique. Cette façon est acceptée, donc considérée comme légitime, non seulement par les membres de la communauté des historiens, mais aussi par le grand

¹ Thomas S. KUHN, *Structure des révolutions scientifiques* (1962), Flammarion, Paris, 1983.

public, spécialement par ceux qui ont un intérêt dans la diffusion de cette version canonique. Cette version canonique ou cadre de référence permet aussi de poser les problèmes et de les résoudre dans la recherche historique.

Ainsi il y a un paradigme historique qui cadre les récits historiques sur Tlemcen. Ce paradigme est centré sur « Tlemcen capitale de l'Etat zianide ». Les éléments fondamentaux de ce paradigme sont : la fondation de l'Etat zianide et sa capitale, son essor dans le Maghreb médiéval, ses épreuves avec ses Etats voisins et enfin son déclin et sa fin. Ce sont là les éléments de la structure fondamentale du paradigme historique. Les variantes de cette structure se déploient dans l'insistance ou l'élargissement de l'exposé de l'un de ces éléments ou de l'autre.

A - La structure fondamentale :

Fondation. Avant la fondation politique de Tlemcen comme capitale zianide, il y a deux autres fondations qui sont l'arrière plan de l'élection de la cité au rang de capitale. La première fondation est physique, c'est la position géographique même de la ville qui la candidate à devenir une capitale. A 827 mètres d'altitude, le « dos » de Tlemcen est protégé par le plateau de Lalla Setti au Sud. Elle domine les plaines de Hennaya, Zenâta, Chetouane, etc. au Nord. Cette position est à l'origine de privilèges climatiques favorisant une abondance hydraulique (sources, nappes, rivières) et partant une agriculture florissante. En outre, cette position est stratégique

militairement : Tlemcen est un fort militaire « naturel ». Enfin, Tlemcen est un point cardinal au carrefour des routes commerciales entre l'Est et l'Ouest, entre le Nord et le Sud. D'ailleurs, une des significations du mot Tlemcen est « celle qui rassemble les deux : Tell et Sahara »¹.

La deuxième fondation est mythique. Tlemcen, précisément Agadir, sera le lieu du fameux mur cité dans l'histoire coranique du prophète Moussâ (Moïse) avec el-Khader². Texte sacré, universel et a-historique pour les musulmans du monde, il est désormais l'espace symbolique par excellence d'enracinement de la Cité.

Elue et par la nature et par le texte sacré, Tlemcen va accomplir une mission historique digne de ce statut. Les événements pré-zianides ne sont donc que des entraves, des obstacles, des retardataires ou du moins des prémisses à l'accomplissement de cette mission. Ainsi Tlemcen était le siège d'une garnison sous les romains (Pomaria) et, après l'islamisation, est devenue le centre de la communauté kharidjite des bani Yafrène et leur chef Abu Qurra mais pas pour longtemps, Tlemcen restait la vassale des Idrissides, Fatimides, Zirides, Almoravides et Almohades. C'est un peuple

¹ - Mohammed Ben Omar ET-TEMMAR, *Tilimçân 'Abra el-'Oçûr* (Tlemcen à travers les âges), ENAL, Alger, 1984, pp. 9-10.

- Attallah DHINA, *Le royaume Abdelouadide à l'époque d'Abou Hammou Moussa I^{er} et d'Abou Tachfin I^{er}*, ENAL-OPU, Alger, 1985, p. 31.

- Alfred BEL, « Tlemcen », art. in *Encyclopédie de l'Islam* (ed. arabe), Dâr el-Ma'rifa, Beyrouth, [s.d.], pp. 453-454.

- Charles-André JULIEN, *Histoire de l'Afrique du Nord : des origines à 1830* (1951), Payot & Rivages, Paris, 1994, pp. 512-513.

² *Le Coran*, « Sourate el-Kahf », verset 77. Malgré la critique d'IBN KHALDOUN de cette histoire (*Kitâb el-'Ibar*, tome 7, Dâr el-Kutub el-'Ilmyya, Beyrouth, 1992, p. 90), elle est reprise par d'autres auteurs tels ET-TEMMAR, pp. 8-9 et BEL, p.452. Elle était diffusée aussi sur les ondes de la radio-Tlemcen par un spécialiste de l'histoire locale, Mr. Omar DIB en l'occurrence, le 28/04/2009.

(Les Zenata), une fraction de ce peuple (les Abdalwadides) et un chef de ce peuple (Yaghmorâsan Ibn Ziyân) qui sont les réalisateurs de la potentialité civilisationnelle de Tlemcen. Enfin naquit l'Etat zianide, officiellement en 1236.

Essor. Alternant périodes stables et périodes de troubles, Tlemcen la zianide a connu toujours un essor considérable. Essor architectural d'abord, en témoigne ses édifices célèbres : la mosquée de Sid el-Haloui, la mosquée d'Agadir, la Grande Mosquée, la mosquée de Sidi Bellahcène, la mosquée de Sidi Brahim, el-Mechouar ou la résidence officielle des rois zianides, la Medersa Tachfinia (rasée par les Français en 1873¹), le Grand Bassin, la mosquée et le tombeau de Sidi Boumediène à el-Eubbad et *last but not least* la majestueuse el-Mansourah à l'Ou²est de Tlemcen édifée par les Mérinides. L'essor était aussi économique par le biais d'une agriculture intense aux périphéries de la Médina (arboriculture, céréaliculture, élevage, etc.), par l'artisanat (domestique et corporatif) et par le commerce (maritime, tellien et saharien). L'essor était enfin culturel : Tlemcen est un foyer des sciences et des arts, y venaient les savants d'Occident et d'Orient musulmans. Ses Medersas étaient le lieu de florescence des sciences religieuses, linguistiques, historiques, naturelles, mathématiques et logiques. Son Mechouar, ses palais et ses jardins étaient des concerts de la musique andalouse et *hawzi*

¹ Les Français ont bâti à sa place un musée qu'on a transformé après l'indépendance en la Mairie de Tlemcen. Actuellement (2010), on restaure cet édifice pour le rendre un musée une deuxième fois comme à la période coloniale.

qui enjouaient les nuits et les jours des rois et du peuple, en périodes de paix s'entend¹.

Epreuves. Mais ces périodes de paix étaient rares. L'Etat zianide, avec les Etats hafçide à l'Est et mérinide à l'Ouest, étaient les héritiers du grand Etat almohade et ils se livraient des luttes farouches pour rétablir l'unité de l'empire déchu, sans succès. Ainsi les invasions de Tlemcen se succédèrent depuis le premier règne du grand Yaghmorâsan. Le royaume abdelwadide, à l'instar du Phénix, était mort et ressuscité plusieurs fois. Il était parfois sous l'autorité des Hafçides et d'autres sous les Mérinides, arrachant difficilement son autonomie politique, en grande partie en fonction des alliances avec les tribus arabes. Mais la grande épreuve de la capitale zianide était son long siège par le sultan mérinide Abou Yaqoub el-Mansour de 1299 à 1307. Une autre ville, el-Mansourah, était édiflée durant ce siège qui ne sera levé qu'à la mort d'Abou Yaqoub. Cette épreuve est reflétée dans une légende populaire célèbre, la légende du Sultan Noir².

¹ DHINA, pp. 149-190 ; JULIEN, pp. 519-520 ; ET-TEMMAR, pp. 125-131 ; Djilali SARI, *Tlemcen : la cité-patrimoine à sauvegarder*, ENAP, Alger, 2006, pp. 12-56.

² - JULIEN, pp. 515-516

- Yahya BOUAZIZ, *Madînet Tilmçân : 'Açimet el-Maghrib el-Awsat* (Ville de Tlemcen : capitale du Maghreb central) (1985), Dâr el-Gharb, Oran, 2004, p.46

- Sid Ahmed BOUALI, *Les deux grands sièges de Tlemcen dans l'histoire et la légende*, ENAL, Alger, 1984.

Fin. Venait enfin la fin inéluctable après une longue agonie. Tlemcen, fin XV^{ème} siècle jusqu'à la moitié du XVI^{ème} siècle, était tiraillée entre trois acteurs historiques : les Saïdiens du Maroc, les Espagnols et les Turcs. Les luttes fraticides entre les princes zianides ont fragilisé davantage leur Etat, les uns s'alliant avec les Espagnols, les autres avec les Turcs. La population ne subissait pas passivement les retombées de ces luttes, elle y participait aussi en chassant les princes pro-espagnols, mais ce ne sont pas ces « impies » qui ont mis fin à la dynastie zianide, ce sont les « frères », les Turcs, en 1554¹.

B - Variantes :

Tels sont donc les éléments fondamentaux du paradigme historique de Tlemcen. Nous pouvons les trouver rassemblés dans les récits de chaque auteur comme SARI, DHINA ou FILALI². Nous pouvons trouver aussi le développement d'un seul élément de ce paradigme comme ce fut le cas pour les sièges de Tlemcen détaillés par BOUALI ou par l'efflorescence de la tradition biographique tlemcenienne depuis l'âge médiéval³ comme indicateur de l'essor culturel de la Cité.

¹ Pour la fin voir par exemple : BOUAZIZ, pp. 65-71.

² Abdelaziz FILALI, *Tilimçân fî el-'Ahd ez-Ziâni* (Tlemcen à l'époque zianide), Moufem ed. Alger, 2007, 2 tomes.

³ Comme exemples de tradition biographique médiévale, voir :

- Yahya IBN KHALDOUN, *Bughyet er-Rowwâd fî Dhikri el-Molûki min Banî Abdelwâde* (Biographies des rois Abdelwadides), Alger, 1980. =

- Mohammed IBN MERYEM, *El-Bostân fî Dhikri el-Awliâ' wa el-'Ulmâ' bi Tilimçân* (Biographies des saints et des savants de Tlemcen), OPU, Alger, 1986.

Ce paradigme oriente donc la recherche historique sur Tlemcen, c'est-à-dire qu'il définit les objets d'étude ainsi que la manière de les étudier. Il établit aussi une hiérarchie entre ces objets d'étude, par exemple l'histoire politique de Tlemcen est l'objet le plus noble des recherches historiques, d'IBN KHALDOUN aux auteurs contemporains, étrangers et nationaux, au détriment de l'histoire économique et culturelle¹.

En plus de la hiérarchie des objets historiques, le paradigme établit aussi une hiérarchie des acteurs historiques et ce sont les personnalités politiques et religieuses qui sont mis en exergue². La conséquence est que les autres acteurs, dont les *Hawz-s*, sont soit cités sur le mode de catalogue³, soit négligés purement et simplement. À notre connaissance, seuls Nadir MAROUF⁴ et A. DHINA qui ont présenté les *Hawz-s* comme acteurs économiques et culturels

Comme exemples de tradition biographique contemporaine, voir :

- BOUAZIZ, pp. 75-277

- Mohammed MORTADH, *Min A'lâmi Tilimçân* (Des personnalités de Tlemcen), Dâr el-Gharb, Oran, 2004.

- Masatoshi KISAICHI, « Three Renowned 'Ulamâ' Families of Tlemcen: The Maqqarî, the Marzûqî and the 'Uqbânî », *The Journal of Sophia Asian Studies* (Tokyo), n° 22, 2004, pp. 121-137.

- Khaled MARZOUK, *Messali Hadj et ses compagnons de Tlemcen*, ed. Dâr El-Othmania, Alger, 2007.

¹ Par exemple, dans l'excellente monographie d'A. DHINA sur Tlemcen nous trouvons, en nombre de pages, 28% pour la description du pays, 46% pour les aspects politique et 25% pour les aspects économique, social et culturel.

² Comme l'attestent les ouvrages de Yahya IBN KHALDOUN et IBN MERYEM évoqués plus haut.

³ Comme chez BEL, pp. 459-461.

⁴ Nadir MAROUF, *op. cit.*, pp. 19-21.

et Abdellah LAROU¹ et George MARÇAIS² les ont présenté comme acteurs politiques.

3. Les Hawz-s comme acteurs historiques :

C'est d'après les éléments rudimentaires sur les *Hawz-s* de Tlemcen que nous tentons de les restituer comme acteurs de l'histoire locale et ce hors du paradigme historique dominant. Les *Hawz-s* de Tlemcen seraient les descendants d'un métissage démographique et culturel entre immigrés andalous et population autochtone environnante de la Médina. Ces immigrations ne se sont pas produites seulement après la chute du dernier Etat andalou au XII^{ème} siècle puis du XV^{ème} siècle mais bien avant puisque les contacts entre l'Andalousie et le Maghreb remontaient jusqu'au IX^{ème} siècle, et le mouvement migratoire s'est accéléré certes après les guerres de la *Reconquista*³. Ces andalous, chassés de leur pays, se sont installés dans plusieurs villes maghrébines, dont Tlemcen. Leur nombre est évalué de 50 000⁴, mais au-delà de la précision quantitative, c'est leur impact qualitatif dans la vie de la Cité qui est le plus important.

¹ Abdellah LAROU, *L'histoire du Maghreb*, tome 1, ed. Maspéro, Paris, 1975.

² Voir Annexe 3 sur le makhzen de l'Etat zianide.

³ MAROUF, p. 21.

⁴ ET-TEMMAR, p. 260.

En effet, nous pouvons distinguer deux groupes :

Le premier groupe peut être appelé le groupe populaire. Ce sont « (...) des artisans, maîtres en broderie, en cuir, en calligraphie, maîtres maçons, charpentiers, menuisiers, qui avaient apporté avec eux les techniques d'al-Andalus. Certes tous n'étaient pas d'origine arabe, beaucoup étaient plus de sang visigoth ou ibère que de sang sémitique, mais ils étaient intellectuellement aussi profondément arabes qu'il est possible (...) »¹. Ces artisans immigrés étaient donc les acteurs de l'essor esthétique et architectural de la ville de Tlemcen et de sa notoriété comme une des grandes capitales du monde musulman médiéval. Leurs œuvres en architecture et en habillement par exemple le prouvent jusqu'à présent.

Le deuxième groupe peut être appelé le groupe de l'élite. Ce groupe constitue avec les Hilaliens et l'élite royale abdelwadide la structure étatique de la dynastie zianide. Son influence est attestée dans d'autres villes telles Tunis, Béjaïa, Fès, Marrakech ; mais c'est Tlemcen qui est marquée par sa présence. LAROUÏ :

« Leur influence se fit sentir surtout à Tlemcen où les Zayyānides n'avaient pas de tradition royale, tandis que Marīnides et Hafside avaient hérité les uns le maghzen, les autres l'organisation almohade ; devenant un corps spécialisé, ils passèrent du service d'un prince à celui d'un autre et furent ainsi secrétaires de chancellerie, préposés aux finances et parfois même vizirs. Mais, étant un corps étranger dans la société, leur force et souvent leur sécurité dépendaient de la faiblesse des souverains, et des

¹ DHINA, p. 49.

bonnes relations qu'ils pouvaient nouer avec les chefs hilaliens. Cette situation avait déjà existé en Andalousie : c'est toute une tradition de l'action politique que ces émigrés acclimataient au Maghreb. Ils introduisirent non seulement les intrigues subtiles et les calculs tortueux par lesquels s'enchevêtraient les intérêts passagers des rois, et qui sous-tendaient les alliances et les contre-alliances des Etats et sous-Etats du Maghreb au XIV siècle ; mais ils renouvelèrent la conception même de la politique, qui devient plus autonome à la fois à l'égard de la société et de la religion. Dans leur pratique, le pouvoir n'avait plus besoin de justification religieuse sérieuse, d'où une coupure totale avec le passé fâtimide, almoravide et almohade. La religion devenait chez eux réellement affaire privée (...) et idéologie consciemment justificatrice de l'ambition des princes : ce qui était loin d'être le cas dans les siècles précédents. Cette autonomie de la politique ouvrait la voie à une véritable "laïcisation" du pouvoir ; encore eût-il fallu qu'elle prît place dans le cadre d'une économie florissante »¹.

Du fait de cette empreinte très marquante des *Hawz-s* dans la vie économique, politique et culturelle de la ville de Tlemcen, comment ce fait-il qu'ils soient absents et dans l'historiographie d'IBN KHALDOUN² et dans sa théorie d'*el-Umrân*³ ?

¹ LAROUÏ, p. 196.

² Abderrahmân IBN KHALDOUN, *Kitâb el-'Ibar*, tome7, Dâr el-Kutub el-'Ilmyya, Beyrouth, 1992.

³ Abderrahmân IBN KHALDOUN, *El-Moqaddima (Kitâb el-'Ibar*, tome1), Dâr el-Kutub el-'Ilmyya, Beyrouth, 1992.

Dans l'historiographie khaldounienne de Tlemcen, nous trouvons une description événementielle de la vie politique tumultueuse de la Cité depuis la période d'islamisation jusqu'au règne de Abou Ziân ben Hammou¹. On y trouve l'œuvre politique du fondateur Yaghmorâsan, les guerres avec les Hafçides et les Mérinides, le grand siège de Tlemcen par ces derniers et autres évènements dans un style certes précis, mais qui reste dans la tradition des historiens musulmans médiévaux. Ce récit d'IBN KHALDOUN ne fait pas de place pour une histoire économique et culturelle, et partant de ces acteurs, et ce en décalage avec sa théorie exposée dans la *Muqaddima*.

Ce décalage se mesure dans l'importance que donne IBN KHALDOUN aux activités économiques² et aux activités culturelles ou sciences et enseignement³ dans l'essor de la civilisation urbaine ou *el-Umrân el-Hadari*. Or, même dans la théorie khaldounienne, le passage d'*el-Umrân el-Badawi* à *el-Umrân el-Hadari* se fait sur le mode politique, c'est-à-dire suivant les transformations de la '*Açabiyya* comme dynamo historique. En effet, de son état primitif sanguin, biologique, la '*Açabiyya* se métamorphose par les alliances en une '*Açabiyya* sociale pour s'acheminer vers son état final, politique, en se basant sur une *Da'wa*, nous disons aujourd'hui une idéologie. Ce cheminement de la '*Açabiyya* vers la conquête de l'Etat est, selon la théorie khaldounienne, un cheminement vers son dépérissement, et le dépérissement de la civilisation urbaine qu'elle a édifiée. Mais cette civilisation n'a pas seulement une dimension politique (*el-Mulk*),

¹ *Kitâb el-'Ibar*, tome 7, pp. 84-177.

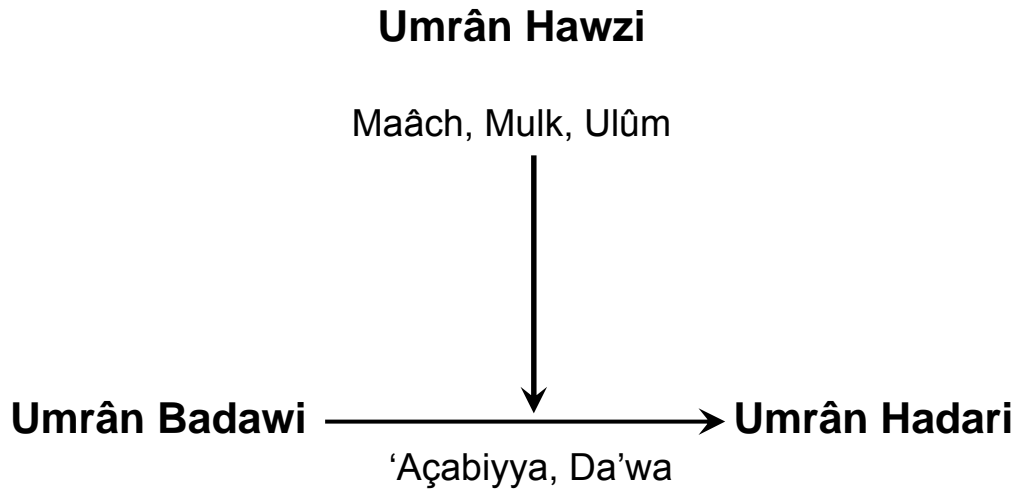
² *El-Moqaddima*, pp. 427-429.

³ *El-Moqaddima*, pp. 465-466.

elle a aussi une dimension économique (*el-Maâch*) et culturelle (*el-UIûm*) et donc il y a d'autres acteurs que les chefs de la '*Açabiyya* qui participent à ce passage d'*el-Umrân el-Badawi* à *el-Umrân el-Hadari*. En d'autres termes, il y a une place à ce qu'on peut appeler « *el-Umrân el-Hawzi* ».

Pourquoi donc nous ne trouvons pas le groupe hawzi et dans l'historiographie et dans la théorie khaldouniennes ?

Nous pouvons émettre l'hypothèse selon laquelle les deux sous-groupes andalous immigrés (populaire et d'élite) ne constituaient pas une '*Açabiyya* prétendant conquérir le pouvoir de l'Etat zianide. Le premier sous-groupe est constitué essentiellement d'artisans et le deuxième sous-groupe est constitué essentiellement de fonctionnaires comme IBN KHALDOUN lui même, son frère Yahya et autres. Mais s'ils n'avaient pas de prétentions sultanesques, leur rôle était déterminant pour la stabilité du pouvoir et de sa consolidation, le premier sous-groupe sur le plan économique et le deuxième sous-groupe sur les plans politique et culturel. En termes khaldouniens, « *el-Umrân el-Hawzi* » était essentiel, tout comme la « '*Açabiyya* » et la « *Da'wa* », pour le passage d' « *el-Umrân el-Badawi* » à « *el-Umrân el-Hadari* » en fortifiant et consolidant « *el-Maâch* », « *el-Mulk* » et « *el-UIûm* ».



Ensuite, Nous pouvons faire sienne l'hypothèse d'A. LAROUÏ selon laquelle la théorie d'IBN KHALDOUN, dans une certaine mesure, exprime le point de vue ou l'idéologie du groupe andalou immigré, porteur d'un « habitus » citadin raffiné, face au groupe hilalien arabe, groupe bédouin par excellence¹, les deux étant les alliés antagonistes du groupe abdelwadide au pouvoir.

¹LAROUÏ, p. 197.

Enfin, le cas des *Hawz-s* de Tlemcen est une autre confirmation, pensons nous, de l'hypothèse de Mohamed ARKOUN selon laquelle il y a une alliance fonctionnelle entre l'Etat central, l'écriture, l'orthodoxie et la culture citadine savante (et sont élite donc)¹. C'est cette alliance qui a relégué les groupes populaires et leur savoir à l'arrière plan de l'histoire et n'a permis l'émergence que ce qui renforce son hégémonie, le reste est taxé d'anachronique, de vulgaire, d'hétérodoxe voir superstitieux, d'irrationnel si ce n'est de sauvage. Dans ces conditions, ces groupes marginalisés par la culture dominante n'ont pas de porte parole dans la production savante qui, elle, n'est produite que par ses agents et pour elle seule.

Il n'est pas étonnant, si on tient cette hypothèse, de ne pas trouver des productions écrites sur les *Hawz-s* de Tlemcen ou autres groupes marginaux et il faut attendre les temps modernes pour voir des disciplines anciennes (comme l'histoire) et nouvelle (comme l'anthropologie) pour donner la parole à ceux qui n'ont pas la parole. C'est dans cet esprit que nous avons mené une enquête dans un des plus anciens villages *hawz-s* dans la région de Tlemcen, le village d'Aïn el-Hout.

¹ Mohamed ARKOUN, *Târîkhiyet el-fikr el-arabi el-islâmî* (Historicité de la pensée arabo-islamique), Markaz el-Inmaa el-Arabi – El-Markaz et-Thaqâfi el-Arabi, Beyrouth – Casablanca, 3^{ème} ed., 1993, p. 29.

Chapitre 3 :

Aïn el-Hout, un village hawzi

1. Territoire ¹ :

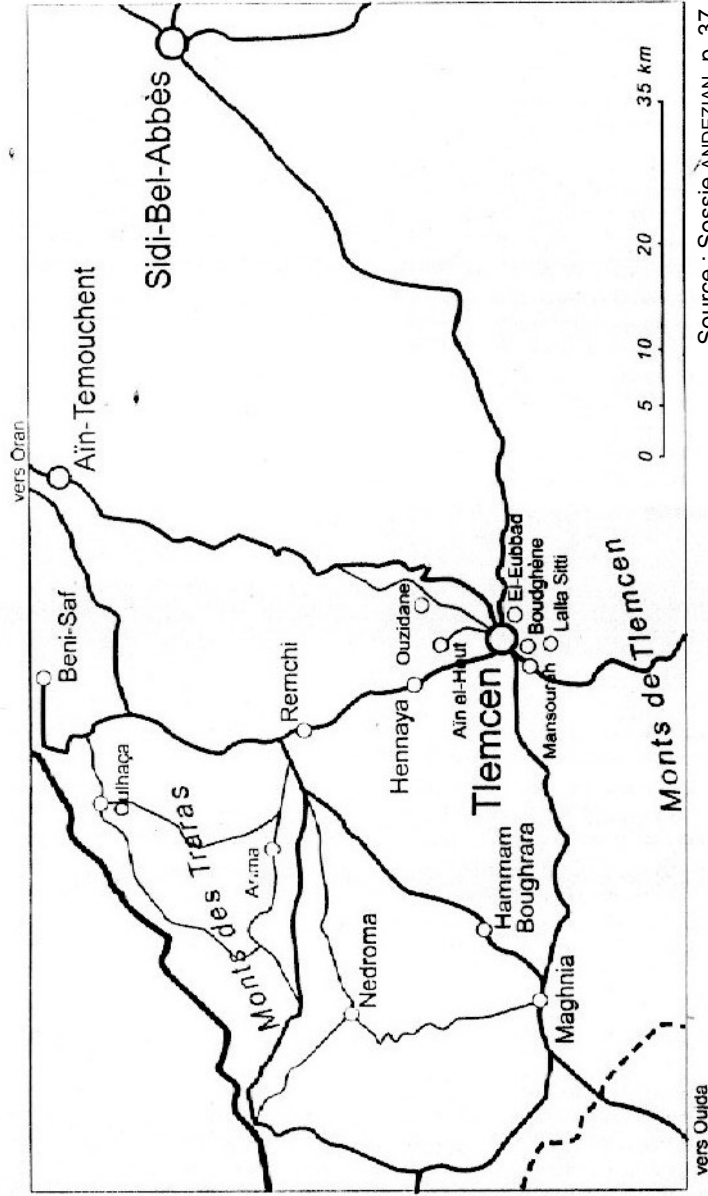
Celui qui veut aller à Aïn el-Hout à partir de Tlemcen peut prendre le bus 23A et après vingt minutes de route il sera arrivé dans ce petit village hawzi. En décidant d'enquêter dans ce village, j'ai pris la route qui le relie avec Tlemcen-ville en passant par Chetouane, autre village hawzi devenu aujourd'hui une grande ville industrielle et universitaire. A l'ombre de cette grande transformation urbaine, Aïn el-Hout paraît intacte, ou du moins exempte des mutations qu'a connu le village voisin, plus « jeune historiquement ».

Le bus prenait son chemin descendant entre champs et rivières, le village se découvrait petit à petit à travers les arbres. Il était presque midi. La majorité des passagers étaient des femmes, toutes voilées. Elles revenaient au village après avoir accomplis leurs affaires à Tlemcen. A Chetouane, deux femmes montaient au bus. Il paraissait clairement que c'étaient une belle-mère et sa belle-fille sortant du hammam. Elles étaient habillées toutes les deux en rose, même leurs valises étaient en rose. La belle-fille se montrait « plus belle », c'est-à-dire plus maquillée et plus entretenue et portait plus de parures que la belle-mère qui, elle, semblait engagée dans une concurrence esthétique de dernière minute avec sa belle-fille, sans succès d'ailleurs...

¹ Cette partie est un rapport d'enquête selon une méthode que nous avons exposé en Annexe 4. Les données recueillies (des observations, entretiens et documents) sont organisées selon les trois dimensions topographique, historique et sociale qui correspondent aux trois dimensions de la communauté selon Ferdinand TÖNNIES (voir infra p. 100).

A l'arrière de bus, il y avait des jeunes lycéens qui bavardaient à propos de la fin de l'année scolaire de l'examen du Baccalauréat. Ils étaient de style « hip-hop », le gel, les t-shirts, les accessoires. D'autres filles montaient dans le bus à la rentrée de l'université, voilées elles aussi, mais de style moderne voir « hip-hop » aussi. Elles semblaient indifférentes aux autres passagers et parlaient et riaient à haute voix. Les femmes plus âgées paraissaient visiblement mécontentes de leurs comportements, de même que le jeune homme salafiste qui était à côté de moi.

Nous voilà à Aïn el-Hout. Une nouvelle mosquée nous accueillait majestueusement. Une institution scolaire neuve émergeait d'une colline. Les premières maisons paraissaient neuves aussi même si elles n'étaient pas « finalisées ». La route était goudronnée. Toutes ces scènes qui s'offraient à l'œil concouraient à la conclusion qu'Aïn el-Hout est l'une de ces nouvelles agglomérations qui poussaient ici et là aux alentours de Tlemcen-ville. Non ! Aïn el-Hout est parmi les sites les plus anciens de la région de Tlemcen. Les inclinations seules de la route principale vous en disent long sur les marches anciennes qui ont fait l'histoire de cette agglomération. En s'avancant davantage, vous pouvez voir clairement la morphologie de la Médina arabo-islamique traditionnelle, les petites ruelles, les portes basses, les *'ariche*, mais, vite, cette architecture médinale débouche sur les champs et les vergers. C'est là le cachet du pays *hawz*, une dualité urbano-rurale sans interruption ou du moins sans distinction étanche entre la Cité et la campagne, comme s'il y a des pays où la morphologie défie la chronologie et Aïn el-Hout en est un exemple.



Source : Sossie ANDEZIAN, p. 37

Fig.1 : Situation géographique d'Aïn el-Hout

En descendant du bus au terminus, un mouvement humain vous accueille. Une terrasse parsemée de tables d'une cafétéria sous deux grands et anciens arbres, des jeunes et des seniors sont rassemblés ici et là discutant et jouant le domino ; deux petites filles couraient vers un petit bassin, elles fermaient un tuyau courbé d'une main et voilà l'eau sortant d'un trou ; elles buvaient ainsi tout en regardant l'eau brillant du bassin et les poissons qui y circulent calmement. Et si vous voulez boire quelque chose, le serveur de la cafétéria peut vous offrir un thé à la menthe original, « *made in Aïn el-Hout* », tout comme les fruits et légumes venus des vergers environnant et exposés sous les deux arbres géants. C'est ici que les « *Houata-s* » se rencontrent et font leurs courses en échangeant les nouvelles de leur monde, et du monde tout court.

2. Mémoire :

Non loin de cette terrasse se dresse visiblement une plaque où il est écrit : « Les deux coupoles de Sidi Abdellah Ben Mansour et Sidi Mohammed Ben Ali ». C'est qu'Aïn el-Hout est d'abord connue par ces deux « charîfs idrîsides installés dans la régions au XVII^e siècle »¹. Précision de taille de la part de Sossie ANDEZIAN, sinon elle aura suscité la colère de certains habitants d'Aïn el-Hout comme l'a fait ce journaliste qui les a qualifié d' « Alaouites »². Drôle de colère paraît-il

¹ Sossie ANDEZIAN, *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine – Adeptes des saints dans la région de Tlemcen*, CNRS ed., Paris, 2001, p.66.

² Allal BEKKAI, « Aïn el-Houtz, le village alaouite, revisité », *Le Quotidien d'Oran*, 06 Juillet 2009.

après des siècles, mais l'étonnement disparaît si l'on se souvient de l'importance de la mémoire dans la construction de l'identité locale.

C'est pour cette raison peut être que la présence des Alaouites est elle aussi mise en exergue par la commémoration d'un autre *wali* à Aïn el-Hout : Sidi Slimane Ibn Abdellah el-Kamil (Ibn el-Hassan el-Mouthanna, Ibn el-Hassan es-Sabt, Ibn Fâtima ez-Zahraa, fille du Prophète Mohammed, prière et salut sur lui, précise-t-on). Par cette commémoration, qui a été élevée au rang de « Moussim » par les grâces de l'Etat ces dernières années, Aïn el-Hout n'est pas seulement enracinée dans l'histoire locale, mais universelle de l'Islam : Idriss, frère de « Sidi Slimane », rejoignait le Maghreb et constituait une dynastie avant d'être assassiné par un agent du puissant Etat abbasside sous Hâroun er-Rachîd. « Sidi Slimane » prenait alors la relève et s'installa à Aïn el-Hout que son fils Mohammed érigeait en capitale. Ses descendants se répartissent ensuite dans toutes la région du Maghreb jusqu'en Egypte¹. Aïn el-Hout donc n'est pas seulement ce « petit village » érigé à l'ombre de « Tlemcen capitale de l'Etat zianide », mais était aussi à une époque antérieure une capitale d'un Etat. On voit ainsi l'enjeu de la mémoire pour l'identité locale, enjeu qui s'est concrétisé pour nous à travers deux entretiens avec deux jeunes, l'un *houti* et l'autre tlemcenien : le premier nous assurait que « *Aïn el-Hout est plus ancienne que Tlemcen ; d'où sont venus les habitants de Tlemcen à votre avis ?* », alors que le deuxième nous informait que « *Sidi Abdellah Ben Mansour et Sidi Mohammed*

¹ Mohammed BAGHLI, « Sidi Slimane Ibn Abdellah Al-Kamil de Aïn el-Houtz », *Le Quotidien d'Oran*, 20 Août 2007. Voir aussi M. B. ET-TEMMAR, *op. cit.*, pp. 25-29.

Ben Ali sont les deux fils d'Abou Abdellah e-Charîf et-Tilimsâni qui est enterré près de la rue de Paris à Tlemcen ».

Aïn el-Hout cependant ne transcende pas son caractère local seulement par le haut, par la politique et l'élite, mais aussi par le bas, par le peuple, par les *Isâwa*. C'est ainsi que j'étais accueilli par Cheikh Hammed, Cheikh des *Isâwa* d'Aïn el-Hout dans le local où se réunissent les adeptes de cette confrérie. « *C'est la maison paternelle, nous informe Cheikh Hammed, que j'ai transformé en lieu de rencontre. Ici, on fait du Dikr, ni tbal ni autre chose* ».

Ce local se situe juste après le terminus de bus, près de la terrasse de rencontre sur une petite colline et près d'un petit magasin. J'ai attendu Cheikh Hammed dans un petit *derb* (ruelle) entre une grande maison à la construction non achevée de deux étages et une ancienne petite maison où il y avait un *'ariche* de raisins devant la porte.

En entrant, il y avait un petit *hawch* avec un *'ariche*. Il y avait quelques petites tables traditionnelles (*mîdâte* ou *miyade*) les unes sur les autres et une grande plaque décorée avec des lampes en couleurs. En face de l'entrée, il y avait une petite chambre servant de cuisine. A droite, il y avait une chambre rectangulaire plus grande servant de lieu de rencontre des adeptes. Ici, il y avait un tapis et des *m'khayed* tout autour de la chambre. Il y avait enfin une étagère sur laquelle étaient rangés quelques livres de couleur marron. C'est ici que se rencontrent les 30 ou 40 *Isâwa* d'Aïn el-Hout pour réciter le Coran et invoquer Dieu dans *halaqat ed-Dikr* qui se tient généralement aux soirées des Jeudis.

Qui sont alors ces *Isâwa* et quelle est l'origine de cette confrérie ? Sossie ANDEZIAN nous apporte la réponse ainsi : « Fondée au Maroc, la confrérie Isâwiyya essaimera à travers tout le Maghreb. Connue dans le monde du soufisme sous le nom de "al-Shaykh al-Kâmil" (le maître parfait), dans le sens de mystique accompli, "d'un ascétisme et d'une dévotion à toute épreuve", le saint fondateur de la confrérie, Muhammad b. Isâ al-Sufyânî al-Mukhtârî, est situé par ses hagiographes sur une chaîne initiatique remontant au Prophète. La doctrine de l'union avec Dieu ainsi que la méthode de perfectionnement spirituel qu'il propose à ses disciples inscrivent la confrérie dans la ligne du soufisme classique, basée sur la *charî'a* et supposée conduire l'aspirant au contact de la Réalité divine. Cette image de maître soufi coexiste dans les écrits avec celle d'un être exalté, s'infligeant des tortures physiques pour obtenir la grâce divine, d'un thaumaturge célèbre et d'un magnétiseur. Le shaykh Ibn Isâ aurait soumis ses disciples, sous l'effet de son pouvoir hypnotique, à des actes dangereux rendus totalement inoffensifs : ingestion de serpents, de scorpions, de verre, manipulation d'objets tranchants, passage dans les flammes. Devenus les mythes fondateurs de la confrérie, ces faits sont reproduits au cours de la séquence du *la'ab* ou "jeu" de la cérémonie spirituelle (*hadra*) par des adeptes en transe. Il s'agit plus exactement de pratiques locales que des adeptes ont introduites dans le système rituel de la confrérie »¹ .

¹ Sossie ANDEZIAN, *op. cit.*, p. 98.

3. Famille :

Mais Aïn el-Hout n'est pas seulement un lieu de mémoire, de passé lourd, elle fait partie, évidemment, du présent et, certainement, du futur. C'est pour cette raison qu'il est toujours intéressant de discuter avec les jeunes. Un « focus groupe », comme disent les sociologues, nous a révélé que parmi les grands problèmes du village il y a l'oued qui passe à côté. Les odeurs, Dieu sait, sont insupportables. Et, vite, ils n'hésitent pas à faire la comparaison avec Tlemcen-ville qui n'est pas à leurs yeux, rappelons-le, plus ancienne qu'Aïn el-Hout et bénéficie pourtant d'un programme phénoménal d'aménagement et de restauration pour préparer les festivités de « Tlemcen, capitale de la culture islamique 2011 ». Un jeune ne tarde pas à lancer une question satirique : « *Est-ce que "et-taâfa" va passer chez nous ?* » faisant allusion au programme d'aménagement avec un clin d'œil aux Tlemceniens.

Ces jeunes avaient leurs préoccupations et en premier lieu le service militaire. Les uns n'étaient guère favorables à ce service obligatoire pour tous les jeunes de la nation ; il ne constituait pour eux qu'une « corvée », qu'un lieu où règne *el-Hogra*. Pour les autres, au contraire, c'est au service militaire où on apprend *er-Rojla* (la virilité), c'est-à-dire c'est là où émergent « les véritables hommes ». Il est particulièrement bénéfique pour les jeunes despotes, « *et-toghâte* », c'est-à-dire ceux qui ne respectent pas leurs parents. C'est au service militaire qu'ils vont connaître ce que l'autorité veut dire et partant ce

que l'humilité et le respect des parents veut dire. Ainsi dissertait un jeune avec effervescence. Un autre racontait son histoire avec un voisin qui l'avait déçu en matière de solidarité alors qu'un autre jeune, d'une région lointaine du pays, l'avait impressionné par sa disponibilité, voilà un exemple de virilité pratique. La virilité donc c'est le respect des parents et la solidarité avec le voisin et les jeunes approuvaient cette conclusion par des signes de la tête...

Et après le service militaire ? – « *Le mariage !* » déclarait très vite un jeune sous l'éclat de rires de ses amis, comme s'ils attendaient tous avec impatience leur sujet favori :

« - *Vous connaissez X... Celle qui étudiait avec nous ?*

- *Oui*

- *Elle s'est mariée*

- *Non !*

- *Je te dis qu'elle s'est mariée. Elles, elles se marient jeunes et toi "ghi lâ mîne et-tîbe" ... »*,

Et les jeunes tombaient de rire...

C'est dire que, malgré le recul de l'âge du mariage et son caractère différentiel entre les deux sexes, le projet matrimonial reste un des éléments fondamentaux dans la vie locale à Aïn el-Hout ; il est une étape décisive de la vie du jeune homme et de la jeune femme. Un modèle descriptif des statuts familiaux que nous avons élaborés auparavant ¹ nous était totalement confirmé. C'est un modèle idéal dans le sens qu'il est considéré comme le parcours-type d'une vie familiale de l'homme et de la femme, bien qu'il y ait certainement des écarts dans la réalité familiale concrète :

Pour la femme, il y a toute une échelle de statuts qu'elle doit parcourir de sa naissance jusqu'à sa mort. Le premier statut après la naissance est le statut de *bnîta* (fillette) qui sera très tôt initiée aux travaux domestiques, notamment par les jouets. A l'âge de la puberté, elle est recluse à la maison, elle est désormais *'âtèq* (jeune fille). Sa réputation comme une fille bien portante et bonne ménagère ne tarde pas à la candidater au mariage. Elle accèdera donc au statut de *mekhtouba* (fiancée), statut très valorisé par les jeunes filles, puis au statut d'*el-'aroussa* (jeune mariée). Quittant la maison paternelle par le biais du mariage, elle est désormais la représentante de sa famille chez sa belle-famille. Elle est maintenant sous la tutelle de sa belle-mère et elle valorisera son statut en donnant à sa belle-famille un garçon. Comme le statut de fiancée pour les jeunes filles, le statut de

¹ Ce modèle a fait l'objet d'une première communication au Colloque national sur la famille et l'éducation : Sidi Mohammed MOHAMMEDI, « De l'éducation familiale en Algérie », communication au Colloque National : *La famille et l'éducation entre la rupture et la continuité*, Alger, 28-29 Juin 2008.

moulet el-weld (mère de garçon) est très valorisé pour les jeunes mariées. Le même phénomène est constaté pour les statuts ultérieurs : les années passant, et en « mariant son garçon », elle accèdera au statut d'*el-'ajouz* (belle-mère), elle aura donc une belle-fille après qu'elle l'était elle-même. Le statut de belle-mère, statut de pouvoir, est très valorisé par les mères de garçons. Il le sera davantage lorsque cette belle-mère aura un petit-fils. Elle deviendra ainsi *mmima* (grand-mère), disent les petits-fils. Enfin, après de longues années de patience et d'observation des normes sociales depuis l'enfance, un pieux pèlerinage aux terres saintes serait la meilleure récompense pour cette femme qui aura le statut suprême d'*el-hâdjja*.

Pour l'homme, il y a une autre échelle de statuts selon les étapes de vie familiale : après la période de l'enfance, il a le statut du jeune homme, charmant et bien portant ; ensuite, une fois marié et ayant des enfants plus tard, il a maintenant la charge et la responsabilité de superviser et gérer la vie de sa famille, seconder et soutenu par sa femme. Les années passant et les enfants grandissant, il est préoccupé principalement par le travail et veille à l'approvisionnement de la famille. En d'autres termes, son activité économique prime sur ses autres rôles. Et comme ses forces vont s'épuiser à l'orée de la vieillesse après de longues années de travail, et après qu'il ait cédé le commandement au fils aîné, il va à présent se reposer et chercher plus de rapprochement auprès des membres de sa grande famille.

Ces grand-pères sont très respectés et très vénérés surtout s'ils ont accompli le pèlerinage ; *el-Hadj* est une personnalité cardinale dans la vie familiale et locale, mais la culture populaire a toujours ses modes d'expression et son style propre pour décrire les réalités, les situations et surtout pour révéler ses valeurs fondamentales. Cette idée sera plus claire dans la partie suivante en analysant une légende populaire d'Aïn el-Hout : *la légende du Berger*.

Chapitre 4 :
La légende du Berger d'Aïn el-Hout

Introduction

« Le conte, quel moyen pédagogique par excellence ! Il n'y a pas de civilisation qui ait cultivé avec plus de passion que la musulmane, l'art de la fiction. Ses auteurs racontent pour divertir, instruire et émerveiller et pour, quelquefois, livrer un message, délivrer un enseignement ».

Mohammed DIB¹

L'enquête historique sur les *Hawz-s* de Tlemcen était décevante. La dimension historique de notre hypothèse de départ était limitée objectivement, pensons-nous, à causes des places objectives des producteurs du savoir historique (acteurs d'une culture savante) et de l'objet de ce savoir (une culture populaire).

L'enquête sociologique à Aïn el-Hout, par contre, était stimulante dans la mesure où elle nous décrit une culture locale vivant à la périphérie d'une culture citadine dominante, si ce n'est en conflit

¹ Extrait de la préface du livre de Foudil BENABADJI : *Tlemcen dans l'histoire à travers les Contes et Légendes*, ed. Publisud, Paris, [2003], p. 12.

déclaré avec elle, du moins en opposition mais gardant des relations nécessaires, ou, comme disait Fanny COLONNA : « *intégrer le centre tout en restant à la périphérie* »¹.

La dimension symbolique, elle, nous ouvre de nouvelles perspectives de recherche et cette dimension, faut-il le rappeler, constitue le cœur du projet anthropologique². C'est ainsi que nous envisageons dans cette partie d'analyser une légende populaire du pays des *Hawz-s* : *la légende du Berger d'Aïn el-Hout*³.

Les raisons de ce choix sont au nombre de trois :

Tout d'abord, le conte populaire, parmi les autres productions symboliques d'une culture donnée, révèle le plus, à notre avis, les valeurs cardinales de cette culture.

Ensuite, cette étude du conte populaire nous permet de participer au grand projet de l'anthropologie de l'Islam lancé par Mohamed ARKOUN et qui consiste à appliquer les méthodes des

¹ Fanny COLONNA, « Du sanctuaire à la nation », communication au Colloque international : « *Regards sur le terrain : le National et le local en Afrique du Nord* », co-organisation CRASC-AIMS, Oran, 26-28 Juin 2010.

² « (...) Beaucoup plus que par son objet (qui est loin de se confondre avec le champ culturel ouvert par la colonisation européenne au siècle dernier) c'est par sa méthode et un certain nombre de préoccupations que l'on peut tenter de définir l'anthropologie : elle consiste dans l'exploration d'une des dimensions constitutives de la vie des hommes en société : *la dimension symbolique* » - François LAPLATINE, *Les 50 mots clés de l'anthropologie*, ed. Privat, Paris, 1974, p. 7.

³ Cette légende est rapportée par Foudil BENABADJI dans son livre précité. C'est un livre autobiographique et historique non seulement sur Tlemcen mais aussi sur la région de l'Ouest algérien et même sur l'immigration en France. Il contient plusieurs contes et légendes de Tlemcen et de son *Hawz*.

sciences humaines modernes à la culture islamique, et ce loin d'un orientalisme suspect et d'un militantisme endogène d'arrière-garde¹.

Enfin, parmi les contes et légendes disponibles, *la légende du Berger d'Aïn el-Hout* se prête le mieux à une analyse structuraliste plus complète en plus du fait qu'elle donne l'occasion de faire une comparaison avec une histoire qui relève de la culture savante : *l'histoire coranique d'Ahl el-Kahf*, ce qui nous permet de dégager des généralisations de type anthropologique².

Dans cette partie, nous allons présenter dans une première section l'analyse de *la légende du Berger* selon les méthodes les plus connues dans l'analyse des mythes et des contes populaires³. Dans une deuxième section, les mêmes méthodes d'analyse seront appliquées à *l'histoire d'Ahl el-Kahf*. Enfin, dans la troisième section, une comparaison sera tentée entre la légende populaire et l'histoire coranique à la lumière des analyses précédentes.

¹ Voir : Mohamed ARKOUN, « Sur l'anthropologie religieuse : vers une islamologie appliquée », in *Târîkhiyet el-fikr el-arabi el-islâmî* (Historicité de la pensée arabo-islamique), *op. cit.*, pp. 51-63. Aussi : Mohamed ARKOUN, « Application des sciences de l'homme et de la société sur l'étude de l'Islam », in *El-fikr el-islâmî – Qirâa 'ilmiya* (La pensée islamique – Une lecture scientifique), Markaz el-Inmaa el-Arabi – El-Markaz et-Thaqâfi el-Arabi, Beyrouth – Casablanca, 2^{ème} ed., 1996, pp. 87-112.

² *Anthropologique* dans l'esprit des étapes de recherche en anthropologie selon Claude LEVI-STRAUSS : étapes ethnographique, ethnologique et anthropologique. Voir : Claude LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale* (1958), Plon, Paris, 1974, pp. 411-413.

³ Le lecteur doit absolument lire l'Annexe 5 où sont exposées ces méthodes avant de continuer la lecture de cette partie.

I. Analyse de la légende du Berger

1. La légende :

« On raconte qu'un berger du nom Ahmed recherchait sa chèvre égarée. Il se perd et voit le jour décliner, Ahmed se réfugie dans une caverne pour y passer la nuit. Trompé par le diable, il venait de rejoindre le repaire des démons, des *djenouns*. Jetant un regard à la dérobée, il aperçoit un groupe de vieillards bossus et courts sur pattes, presque semblables à des être humains, qui se disputent une proie. La carcasse d'une chèvre attise leur convoitise. Une vieille femme avec de grands yeux dans un visage ridé et démunie de sourcils, s'approche avec une bassine et lui dit de regarder à l'intérieur. Il se voit alors déambulant dans une ville qui ressemble à la sienne, mais tout lui paraît plus vieux. Il se voit discutant avec des personnes qui lui paraissent être sa famille, mais plus âgées. La vieille lui enjoint ensuite de boire dans une écuelle d'argent qu'elle lui présente. Il ne peut pas refuser. Le liquide exhale un délicieux arôme qui le plonge dans un profond sommeil. Il revient à lui brusquement, comme s'il avait fait un songe plein de péripéties. Il regard autour de lui et se découvre dans un endroit cerné par de vieilles falaises. Ahmed grimpe quelques mètres et après avoir déniché un sentier, il atteint la prairie, de l'autre côté des hautes murailles.

Là il retrouve l'enclos verdoyant où il conduisait habituellement ses chèvres. Il se frotte les yeux, mais ne peut découvrir ni ses chèvres, ni son chien. Il s'étonne de la hauteur de l'herbe et de la présence d'arbres qu'il n'avait jamais remarqué auparavant. Hochant la tête, il reprend sa route et suit toutes les pentes où il vagabondait avec son troupeau. Mais, nulle part, il ne voit trace de ses chèvres et de son chien. A ses pieds, il aperçoit son village Aïn el-Hout vers lequel il redescend à toute allure pour demander si l'on n'avait pas vu ses chèvres. En outre, lorsqu'il demande où sont ses chèvres, tous le dévisagent comme s'il descendait de la lune. Il se dit que lui-même et le monde autour de lui sont ensorcelés. Pourtant, il voit bien que la montagne d'où il est descendu, n'est autre que celle où il mène habituellement ses chèvres et il reconnaît parfaitement les vergers et les maisons du village. Hochant la tête, il pénètre plus avant dans le village jusqu'à la chaumière. Il la trouve en fort piteux état. Il siffle pour appeler son chien, mais en vain, il n'a aucun écho à ses appels. Il franchit alors l'entrée, dont la porte est d'ordinaire fermée, mais trouve tout si désolé et si vide qu'il ressort en chancelant comme s'il était pris de boisson. Il appelle sa femme et ses enfants par leur prénom, mais personne ne l'entend et aucune voix ne lui répond. Bientôt, femmes et enfants se pressent autour de lui et lui demandent :

- « *Que cherchez-vous donc ?* ». Il lance le premier nom de sa femme. Beaucoup échangent alors des regards surpris sans répondre, jusqu'à ce qu'une dame âgée déclare :

- « *Voilà vingt ans que cette dame habitait ici ! Dieu ait son âme !* », répondit une autre petite vieille appuyée sur une béquille. Elle poursuivit :

- « *Il y a déjà longtemps que cette dame repose dans la demeure d'où on ne revient jamais* ».

Un frisson parcourt Ahmed lorsqu'il reconnaît ses voisines brutalement vieillies. C'est alors qu'une jeune dame, portant un enfant dans ses bras, se faufile entre les badauds. Elle ressemble trait pour trait à son épouse :

« Comment vous appelez-vous ? », demande-t-il stupéfait : « Meriem ! ». « Et votre père ? ». « Ahmed ! Dieu ait son âme ! Allah ghâleb (c'est la volonté de Dieu). Il y a maintenant vingt ans qu'on l'avait cherché, nuit et jour, dans la montagne, quand son troupeau et son chien sont revenus sans lui. J'avais alors dix ans ! ».

Le pâtre ne peut se contenir plus longtemps :

« C'est moi Ahmed ! C'est bien moi ! » s'écrie-t-il en prenant l'enfant des bras de la fille. Tous restent là, pétrifiés, jusqu'à ce que plusieurs voix s'élèvent : *« C'est vrai, c'est bien Ahmed. Bienvenu à toi voisin !, Meriem est bien ta fille ! ».*

Ahmed ne peut oublier cet être qui ressemble à une vieille femme et qui lui avait fait voir son destin dans l'eau de la bassine. Il se rappelle en frissonnant, cette boisson qu'il n'avait pas la force de refuser et son sommeil a duré vingt ans »¹.

¹ Foudil BENABADJI, *op. cit.*, pp. 34-36.

2. L'analyse :

A - Analyse séquentielle :

Cette légende peut être divisée en trois grandes séquences avec plusieurs actes :

- Première séquence : Ahmed à la montagne

Acte 1. Au début, Ahmed le berger a perdu sa chèvre et il est parti la chercher à la montagne. Mais, le jour déclinant sans résultat, il était dans l'obligation de chercher un endroit pour passer la nuit. Dans cette recherche, Diable a trompé Ahmed en l'orientant vers une caverne de démons (*Djnouns*).

- Deuxième séquence : Ahmed dans la caverne

Acte 2. Dans cette caverne, Ahmed a vu en cachette les démons sous formes de « vieillards bossus courts sur pattes » se disputant une proie de chèvre.

Acte 3. A ce moment, une vieille femme à grands yeux, sans sourcils et à visage ridé s'approche de lui et lui demande de regarder dans une bassine. Il se voit alors déambulant dans sa ville et discutant avec sa famille, mais tout lui paraît plus vieux. La vieille femme lui donne ensuite un liquide à boire qui le plonge dans un profond sommeil.

- Troisième séquence : Ahmed au village

Acte 4. En se réveillant, Ahmed reprend la recherche de sa chèvre dans la montagne mais ne la retrouve pas tout en s'étonnant du nouveau paysage (herbes plus longues, nouveaux arbres). Voyant son village Aïn el-Hout au-dessus de la montagne, il prend la descente.

Acte 5. Au village, il demande aux habitants s'ils ont vu sa chèvre mais ils ne l'ont pas reconnu. Il se dirige alors vers sa maison-chaumière chercher sa femme et ses enfants. Il ne les a pas trouvés et sa maison était dans un état désolé.

Acte 6. Les voisins entourent d'Ahmed sans le reconnaître et demandent ce qu'il cherche. Il répond qu'il cherche sa femme, alors deux vieilles femmes l'informent que la femme qui habitait dans cette maison est décédée depuis vingt ans.

Acte 7. Ahmed reconnaît ses deux voisines qui ont vieilli puis reconnaît sa fille Meriem qui ressemblait à sa femme et qui prenait un petit enfant entre ses bras.

Acte 8. Enfin, tout le monde reconnaît Ahmed et était heureux de son retour et Ahmed se rappelle de la vieille femme de la caverne qui lui a donné le liquide somnifère.

B - Analyse morphologique :

Si nous prenons le modèle de déroulement du conte proposé par Tzvetan TODOROV, nous apercevons qu'il ne s'applique pas parfaitement sur notre légende. En effet, dans la situation initiale, Ahmed le berger perd sa chèvre. On s'attend à la fin du conte qu'il la retrouve. Or, dans la situation finale, Ahmed retrouve non sa chèvre, mais sa famille ou ce qu'il en reste. Le tableau suivant résume cette inadéquation :

Modèle de T. TODOROV	(A) Equilibre [1]	(B) Changement	(C) Déséquilibre	(D) Rééquilibrage	(E) Equilibre [2]
Déroulement attendu	(Ahmed a sa chèvre) *	Ahmed perd sa chèvre	(Ahmed inquiet)	Ahmed cherche sa chèvre	(Ahmed retrouve sa chèvre)
Déroulement effectif	(Ahmed a sa chèvre)	Ahmed perd sa chèvre	(Ahmed inquiet)	Ahmed cherche sa chèvre	Ahmed retrouve sa famille

* Ce qui est entre parenthèses l'est par hypothèse pour les besoins de l'analyse.

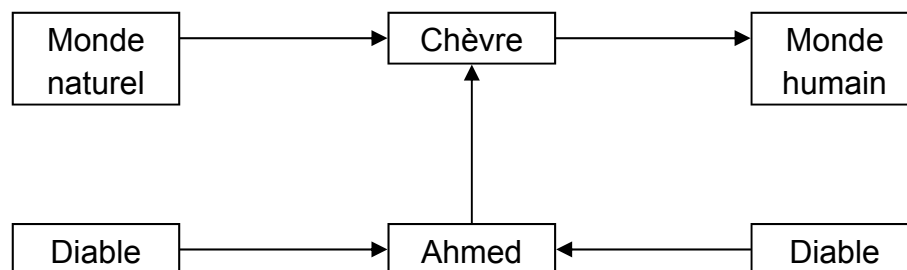
Comment s'est opéré donc ce revirement dans le conte ?

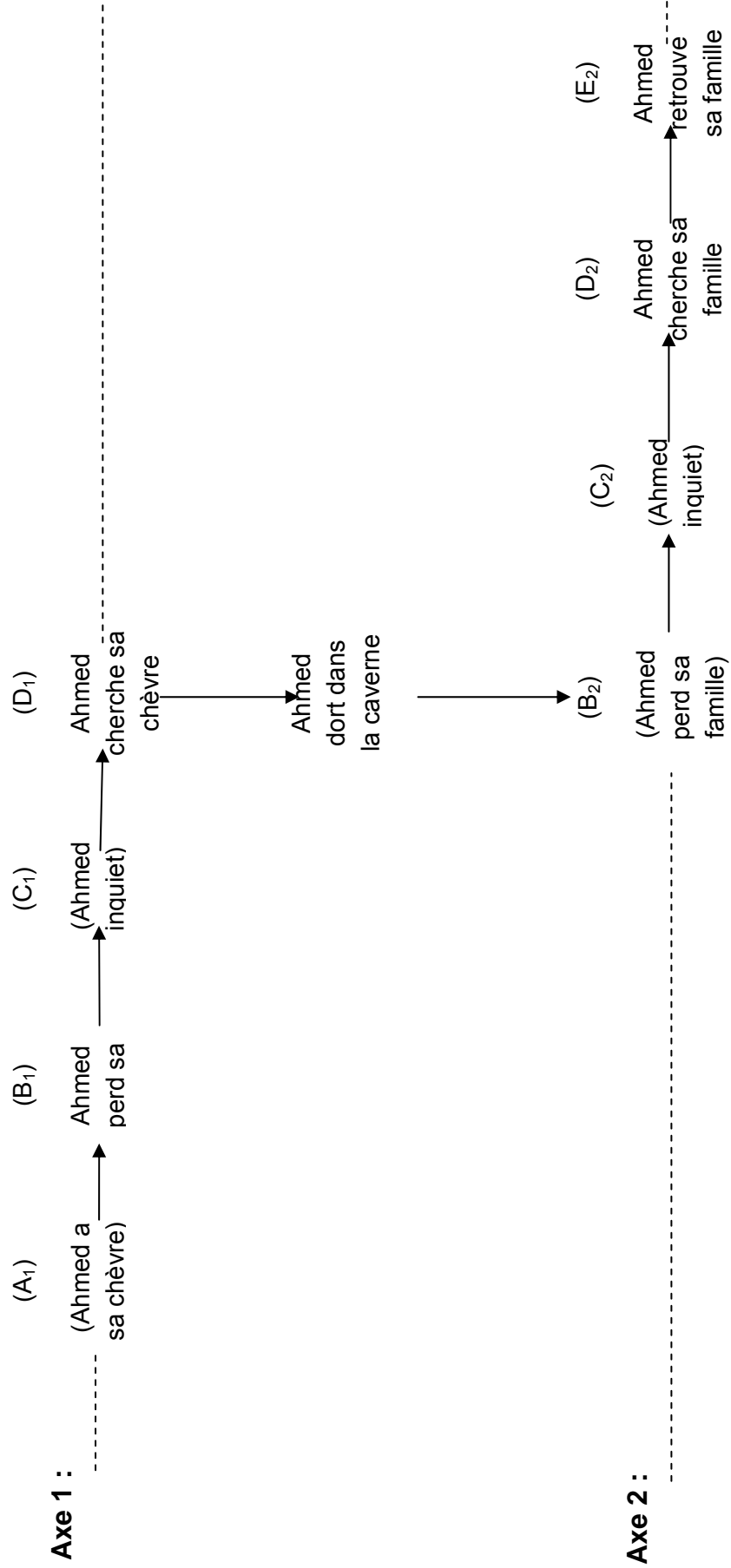
En réalité, il n'y a pas un seul axe de déroulement des évènements dans le conte mais deux : l'un a comme objet la recherche de la chèvre et le deuxième a comme objet la recherche de

la famille, et le passage d'un axe à un autre s'est fait par l'intermédiaire du passage du héros par la caverne. Le schéma dans la page suivante, toujours selon les termes de T. TODOROV, nous décrit ce passage.

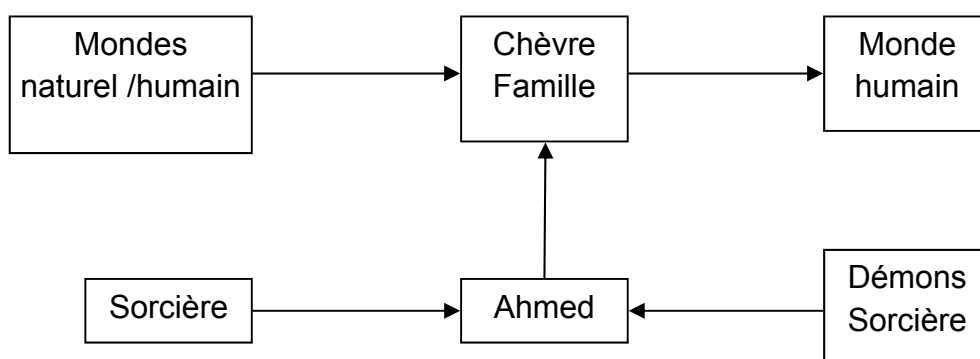
Le modèle actantiel du conte populaire proposé par A. J. GREIMAS nous aide davantage à décrire ce revirement dans le déroulement des événements de notre légende :

Pour vivre dans le /monde humain/, /Ahmed/, le héros du conte, était obligé d'exploiter le /monde naturel/ par le biais de l'élevage. Mais la perte de sa /chèvre/ le mettait dans un état de déséquilibre qui le pousse à partir la chercher dans la montagne. La nuit tombée, il devait interrompre sa recherche pour trouver un endroit sécurisé et y passer la nuit. Le /Diable/ le trompe alors dans cette quête de refuge puisque, d'un côté, il l'oriente vers une caverne et, d'un autre côté, cette caverne était l'habitat des démons. Le schéma suivant résume cette séquence :



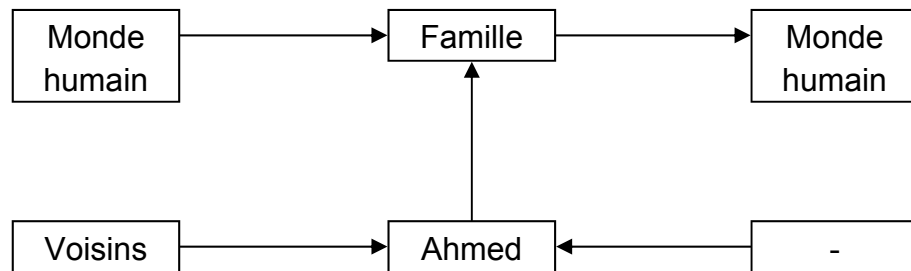


Dans la caverne, Ahmed voit les /démons/ sous forme hybride, mi-humaine mi-non-humaine, se disputant une proie qui est probablement sa chèvre. A ce moment, une vieille femme qui a les caractères d'une /sorcière/ lui montre dans une bassine non l'endroit où il peut trouver sa chèvre, mais son destin où il se voit déambuler dans sa ville (village en réalité) et discuter avec sa /famille/ et c'est là que s'annonce le nouvel objet de la quête du héros. Ensuite, la sorcière lui donne un liquide euphorisant qui le plonge dans un sommeil profond. Le schéma suivant résume cette deuxième séquence :



En se réveillant, Ahmed reprend sa recherche de sa chèvre sans résultat dans la montagne, alors il descend vers son village Aïn el-Hout. Là, personne ne le reconnaît et il commence à chercher non sa chèvre cette fois-ci mais sa /famille/, sa femme et ses enfants. En se rendant à sa maison, il la trouve désertée et dans un piteux état. Les /voisins/ se mirent à l'entourer tout en ne le reconnaissant pas. Après une petite discussion, il prit information que sa femme est décédée

depuis vingt ans et il reconnaît ses anciennes voisines ainsi que sa fille qui avait un petit enfant. Le schéma suivant résume cette dernière séquence :



Le tableau de la page suivante récapitule les résultats de l'analyse morphologique des trois séquences. Il nous met sur le chemin de déceler le sens de la légende, mais nous présenterons d'abord quelques commentaires à propos de ses différents actants.

Séquences	1	2	3
Actants			
Sujet	Ahmed	Ahmed	Ahmed
Objet	Chèvre	Chèvre / Famille	Famille
Adjuvant	Diable	Sorcière	Voisins
Opposant	Diable	Démons / Sorcière	-
Destinateur	Monde naturel	Mondes naturel / humain	Monde humain
Destinataire	Monde humain	Monde humain	Monde humain

a - Sujet et objet :

Si le sujet du conte (Ahmed le berger) n'a pas changé, l'objet de sa quête par contre a changé du début (la chèvre) à la fin (la famille), ce qui nous pousse à postuler que la première quête n'était qu'une introduction à la deuxième quête.

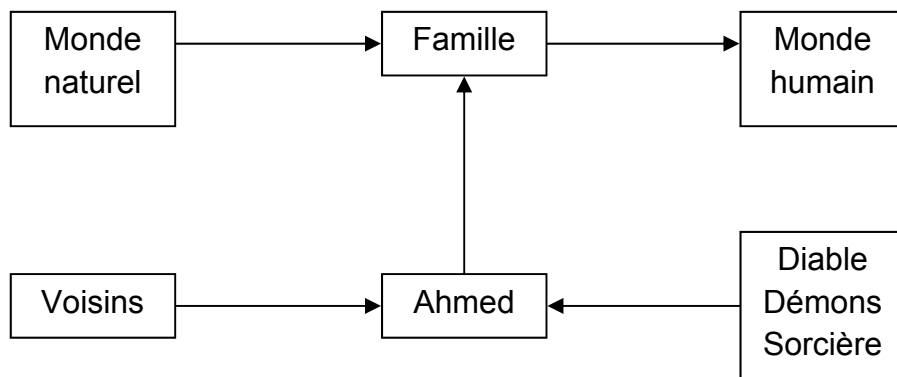
b - Adjuvant et opposant :

Se sont les voisins qui sont les véritables alliés du sujet pour le réintégrer au monde humain car les autres adjuvants ne sont que de faux adjuvants : le Diable au début a trompé Ahmed en l'orientant vers la caverne des démons et la sorcière ensuite lui a montré son destin dans la bassine mais l'a ensorcelé après. Seuls les voisins à la fin du conte ont aidé Ahmed et l'ont accueilli.

c - Destinateur et destinataire :

Tout le conte peut être décrit comme un passage du sujet du monde naturel vers le monde humain. Ce passage ne s'est pas fait d'une manière brusque ou brutale mais d'une manière graduelle ou successive : premièrement le sujet devait se délivrer du monde naturel de la montagne, il est passé donc au monde intermédiaire mi-naturel mi-humain de la caverne, enfin, après vingt ans de sommeil, il rejoint le monde humain du village où il n'est intégré que par l'intermédiaire de ses voisins.

Si nous intégrons toutes ces données du conte dans un seul schéma, nous pouvons obtenir la première formulation du sens de la légende comme suit :



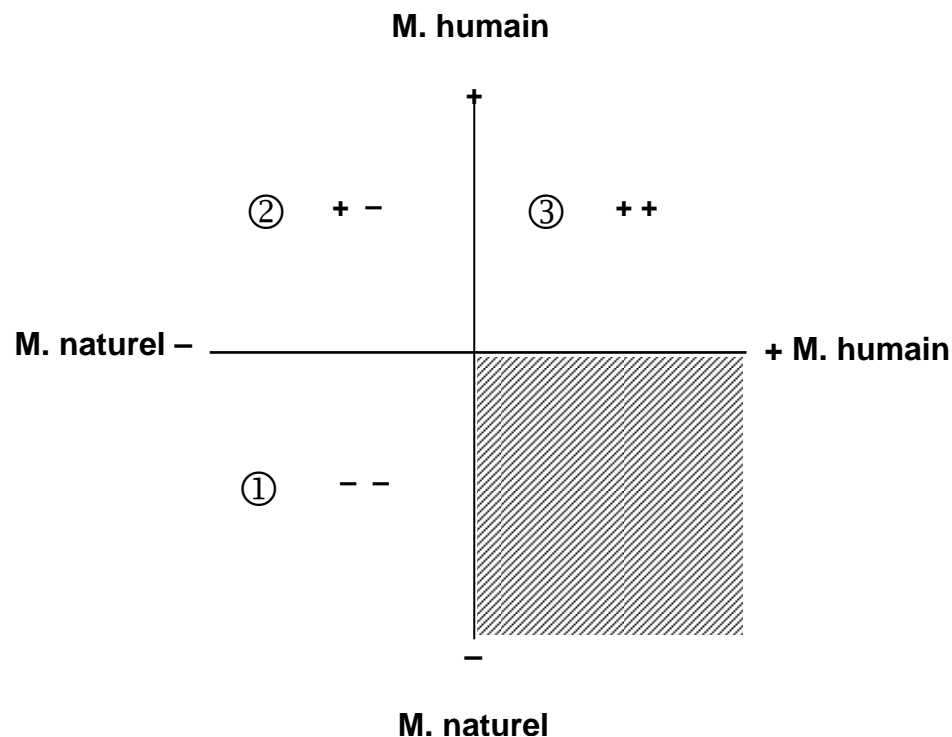
C - Analyse structurale :

Nous atteignons par cette première formulation des niveaux plus profonds de la légende. D'après les indications de Claude LEVI-STRAUSS, il s'agit maintenant d'envisager les schèmes de notre légende ou ses niveaux structuraux. Nous en distinguons trois : cosmologique, géographique et sociologique.

a - Niveau cosmologique :

L'univers selon le conte est divisé en trois mondes : le monde naturel, le monde humain et un monde intermédiaire mi-naturel mi-humain. Le premier monde, naturel, est hostile et de nature négative puisqu'il est un lieu de perte dans l'inconnu pour le héros du conte (perte de sa chèvre, sa propre perte), un lieu de l'insécurité (il faut chercher un refuge sécurisé une fois la nuit tombée) et surtout parce qu'il est le lieu où habite le Diable. Le héros devait donc passer de ce

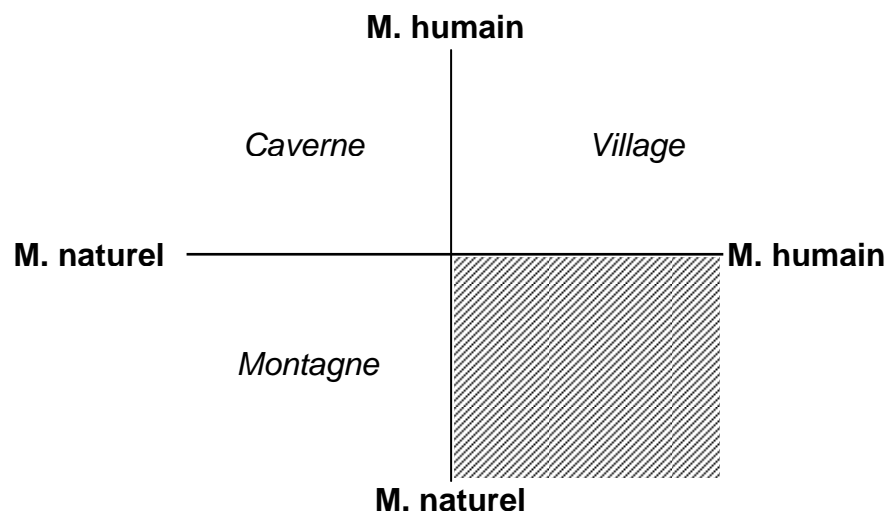
monde naturel au monde humain, un monde positif, sécurisé et de connaissance. Mais ce passage ne s'est pas fait d'une manière directe, le héros passera d'abord par le monde hybride de la caverne : mi-naturel parce que la caverne n'est pas l'œuvre de l'homme mais de la nature, et mi-humain parce qu'elle assure du moins une valeur importante pour l'homme, la sécurité dans le monde de l'insécurité. Ainsi nous obtenons la structure croisée¹ suivante qui présente le cheminement du héros dans les trois mondes :



¹ Pour la construction de cette structure croisée, nous avons modifié un peu la règle concernant les structures croisées présentée en Annexe 5. En effet, au lieu de croiser deux axes sémantiques pour former une structure croisée, nous avons doublé un seul axe et nous avons croisé les deux ensuite.

b - Niveau géographique :

Concrètement, le héros passe par trois espaces géographiques : la montagne, la caverne et le village. La montagne est l'espace de nature brute ; livrée à elle-même, elle se développe d'une manière chaotique (« Il s'étonne de la hauteur de l'herbe et de la présence d'arbres qu'il n'avait jamais remarqué auparavant »). C'est de cette nature que passe le héros à la caverne, une partie de la nature moins naturelle si on peut dire parce qu'elle est utilisée à des fins humaines (lieu de refuge). Enfin, le héros rejoint son village, espace humain par excellence parce qu'il est le lieu de l'ordre et de la connaissance : le héros reconnaît après son retour les « vergers » et les « maisons » et c'est avec émotion qu'il retrouve sa propre maison dans un état déplorable, presque « naturel » (porte ouverte comme la caverne, maison vide de personnes comme la montagne). Le schéma suivant présente la structure de ce niveau :



c - Niveau sociologique :

Dans son passage du monde naturel au monde humain, de la montagne au village en passant par la caverne, le héros a rencontré plusieurs « êtres » gradués sur l'échelle de l'humanité : des plus inhumains aux humains.

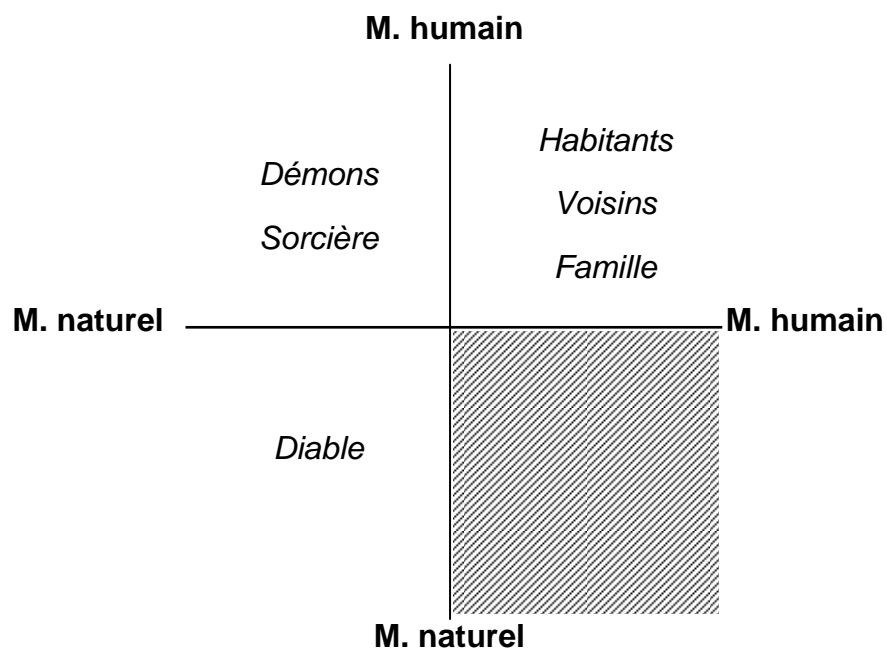
Il a rencontré tout d'abord le Diable : être maléfique vivant seul dans la montagne, le monde chaotique ; un être dangereux pour l'homme car, sachant ses besoins (besoin de sécurité de l'héros), il l'oriente dans des voies destructrices tout en simulant une bénéfique (orienter le héros vers la caverne des démons).

Puis, dans la caverne, le héros rencontre les démons, des êtres qui se rapprochent des humains : leur physionomie est hybride (« vieillards bossus et courts sur pattes, presque semblables à des êtres humains ») ainsi que leur mode de vie (ils vivent en groupe comme les humains ; pas comme le Diable qui vit seul, mais d'une manière sauvage : « ... se disputent une proie »).

Le héros rencontre aussi dans la caverne la sorcière. Elle a des traits relevant du monde diabolique et démoniaque et du monde humain à la fois : elle vit seule comme le Diable et elle a, sur le plan physiologique, un trait qui rappelle la morphologie bizarre des démons (yeux sans sourcils). Elle s'approche d'un autre côté du monde humain par l'utilisation des objets humains (bassine, écuelle d'argent) mais pour accomplir des pratiques magiques.

Retournant au village, le héros rencontre les habitants qui ne le reconnaissent pas. Il rencontre aussi ses anciennes voisines qui l'informent sur le sort de sa femme. Et finalement tout le monde reconnaît le héros dans la joie de recomposition de la famille : il rencontre sa fille qui avait un petit enfant, dernier point sur l'échelle de l'humanité du conte.

Le schéma suivant résume la structure de ce niveau sociologique de la légende :

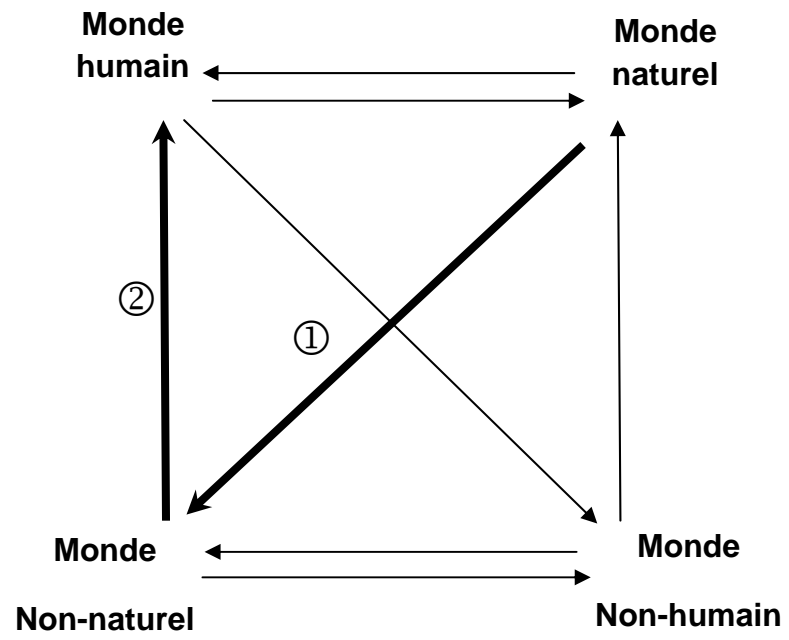


D - Analyse sémiotique :

Au terme de ces analyses, nous arrivons au niveau le plus profond de la légende, à son noyau sémiotique. Cette légende nous décrit le passage de l'homme du monde naturel au monde humain, ou plutôt ce qui fait l'humanité de l'homme. Ce qui fait cette humanité, ce n'est pas la quête de subsistance dans la nature, quoique importante, mais bien la vie locale avec les voisins et surtout avec la famille, la famille à enfants si on pousse jusqu'au bout la sémiotique de la légende.

Ce message ne s'est pas délivré d'un coup mais d'une façon graduelle : le héros devait passer du monde naturel au monde humain par l'intermédiaire d'un monde non-naturel, mais aussi non-humain. Il est parti chercher « sa chèvre » au début du conte, il a pris entre ses bras « son petit-fils » à la fin du conte et ce après vingt ans de sommeil dans la caverne.

Le schéma suivant présente le noyau sémiotique de notre légende :



II. Analyse de l'histoire d'*Ahl el-Kahf*

Le thème de l'homme qui dort dans une caverne pour une longue période ne peut que nous rappeler l'histoire d'*Ahl el-Kahf* du Coran (Sourate n° 18). Nous allons tenter une comparaison entre cette histoire et notre légende du Berger. Pour ce faire, nous allons d'abord analyser l'histoire coranique et ce par les mêmes outils d'analyse appliqués à la légende.

1. L'histoire coranique :

« Au nom de Dieu Clément et Miséricordieux :

9. Penses- tu que les gens de la Caverne et d'ar-Raquîm ont constitué une chose extraordinaire d'entre Nos prodiges ?

10. Quand les jeunes se furent réfugiés dans la caverne, ils dirent : “notre Seigneur, donne nous de Ta part une miséricorde; et assure nous la droiture dans tout ce qui nous concerne”.

11. Alors, Nous avons assourdi leurs oreilles, dans la caverne pendant de nombreuses années.

12. Ensuite, Nous les avons ressuscités, afin de savoir lequel des deux groupes saurait le mieux calculer la durée exacte de leur séjour.

13. Nous allons te raconter leur récit en toute vérité. Ce sont des jeunes gens qui croyaient en leur Seigneur; et Nous leurs avons accordé les plus grands moyens de se diriger [dans la bonne voie].

14. Nous avons fortifié leurs cœurs lorsqu'ils s'étaient levés pour dire: "Notre Seigneur est le Seigneur des cieux et de la terre: jamais nous n'invoquerons de divinité en dehors de Lui, sans quoi, nous transgresserions dans nos paroles.

15. Voilà que nos concitoyens ont adopté en dehors de Lui des divinités. Que n'apportent-ils sur elles une preuve évidente ? Quel pire injuste, donc que celui qui invente un mensonge contre Allah ?"

16. Et quand vous vous serez séparés d'eux et de ce qu'ils adorent en dehors d'Allah, réfugiez-vous donc dans la caverne : votre Seigneur répandra de Sa miséricorde sur vous et disposera pour vous un adoucissement à votre sort.

17. Tu aurais vu le soleil, quand il se lève, s'écarter de leur caverne vers la droite, et quand il se couche, passer à leur gauche, tandis qu'eux-mêmes sont là dans une partie spacieuse [de la caverne]. Cela est une des merveilles d'Allah. Celui qu'Allah

guide, c'est lui le bien-guidé. Et quiconque Il égare, tu ne trouveras alors pour lui aucun allié pour le mettre sur la bonne voie.

18. Et tu les aurais cru éveillés, alors qu'ils dorment. Et Nous le tournons sur le côté droit et sur le côté gauche, tandis que leur chien est à l'entrée, pattes étendues. Si tu les avais aperçus, certes tu leur aurais tourné le dos en fuyant; et tu aurais été assurément rempli d'effroi devant eux.

19. Et c'est ainsi que Nous les ressuscitâmes, afin qu'ils s'interrogent entre eux. L'un parmi eux dit : "Combien de temps avez- vous demeuré là ? " Ils dirent : "Nous avons demeuré un jour ou une partie d'un jour". D'autres dirent : " Votre Seigneur sait mieux combien [de temps] vous y avez demeuré. Envoyez donc l'un de vous à la ville avec votre argent que voici, pour qu'il voit quel aliment est le plus pur et qu'il vous apporte de quoi vous nourrir. Qu'il agisse avec tact; et qu'il ne donne l'éveil à personne sur vous.

20. Si jamais ils vous attrapent, ils vous lapideront ou vous feront retourner à leur religion, et vous ne réussirez alors plus jamais".

21. Et c'est ainsi que Nous fîmes qu'ils furent découverts, afin qu'ils [les gens de la cité] sachent que la promesse d'Allah est vérité et qu'il n'y ait point de doute au sujet de l'Heure. Aussi se disputèrent- ils à leur sujet et déclarèrent ils : "Construisez sur eux un édifice. Leur Seigneur les connaît mieux. Mais ceux qui l'emportèrent [dans la discussion] dirent : "élevons sur eux [une mosquée]".

22. Ils diront : "ils étaient trois et le quatrième était leur chien. Et ils diront en conjecturant sur leur mystère qu'ils étaient cinq, le

sixième étant leu chien et ils diront : “sept, le huitième étant leur chien. Dis : “Mon Seigneur connaît mieux leur nombre”. Il n'en est que peu qui le savent. Ne discute à leur sujet que d'une façon apparente et ne consulte personne en ce qui les concerne.

23. Et ne dis jamais, à propos d'une chose : “Je la ferai sûrement demain”.

24. sans ajouter : “Si Allah le veut”, et invoque ton Seigneur quand tu oublies et dis : “Je souhaite que mon Seigneur me guide et me mène plus près de ce qui est correct”.

25. Or, ils demeurèrent dans leur caverne trois cent ans et en ajoutèrent neuf [années].

26. Dis : “Allah sait mieux combien de temps ils demeurèrent là. A Lui appartient l'Inconnaissable des cieux et de la terre. Comme Il est Voyant et Audient ! Ils n'ont aucun allié en dehors de Lui et Il n'associe personne à Son commandement”. »¹

¹ « Sourate *el-Kahf* », *Le Coran*, traduction de Mohammed HAMIDULLAH, avec de légères modifications de notre part.

2. L'analyse :

A - Analyse séquentielle :

Le récit coranique peut être divisé en cinq séquences :

- Première séquence : [versets 9 à 12]

Un résumé de l'histoire des gens de la caverne (*Ahl el-Kahf*) était donné. Ce sont des jeunes hommes (*fitya*) qui ont cru en Dieu unique et se sont réfugiés dans une caverne où ils s'étaient endormis pendant plusieurs années avant de se réveiller.

- Deuxième séquence : [versets 13 à 15]

Les jeunes hommes déclarent la raison pour laquelle ils se sont réfugiés à la caverne : ils ont cru en Dieu unique et ce en opposition avec leur peuple qui était polythéiste sans aucune preuve valable.

- Troisième séquence : [versets 16 à 18]

Le récit décrit les conditions du sommeil des jeunes hommes dans la caverne : le soleil ne les touchait pas, ils avaient l'allure d'être éveillés alors qu'ils étaient endormis, ils changeaient de position de coucher d'un côté à l'autre, enfin leur chien était en position de garde à l'entrée de la caverne. Tout ça par la grâce de Dieu.

- Quatrième séquence : [versets 19 à 21]

Une fois réveillés, les jeunes hommes se sont demandé combien de temps ils avaient passé dans la caverne. Ayant faim, ils envoyèrent l'un d'entre eux acheter de quoi manger à la ville, tout en lui conseillant de ne pas attirer l'attention des gens impies de peur qu'ils les obligeraient de retourner au polythéisme. Toutefois, ils finirent par être reconnus et, après leur décès, les gens de la ville décidèrent d'édifier une mosquée dédiée à leur mémoire.

- Cinquième séquence : [versets 22 à 26]

Le récit se termine par une invitation à ne pas polémiquer à propos de deux questions : le nombre de ces jeunes hommes et le nombre d'années qu'ils ont passé à la caverne.

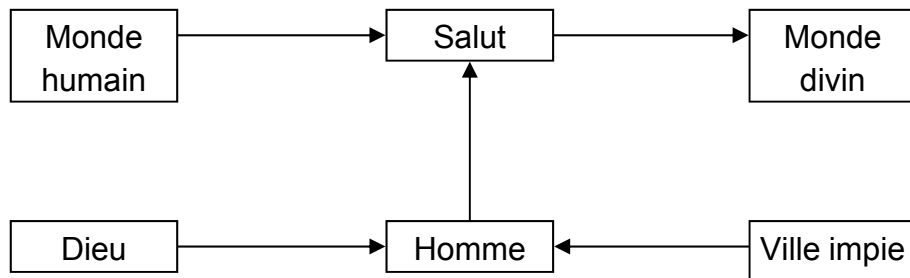
B - Analyse morphologique :

Le modèle de Tzvetan TODOROV s'applique parfaitement sur ce récit coranique. Dans la situation initiale, c'est le polythéisme qui dominait dans la ville. Les jeunes hommes, par leur déclaration de croyance en un Dieu unique, entraient en opposition avec la ville impie, alors ils fuirent avec leur croyance et se réfugièrent dans la caverne où ils dormirent plusieurs années. Enfin, après leur identification et leur décès, leur croyance monothéiste fini par

trionpher puisqu'on décida d'édifier une mosquée dédiée à leur mémoire. Le tableau suivant résume ce déroulement du récit :

Modèle de T. TODOROV	(A) Equilibre [1]	(B) Changement	(C) Déséquilibre	(D) Rééquilibrage	(E) Equilibre [2]
Récit coranique	Domination du polythéisme	Les jeunes hommes déclarent leur monothéisme	Opposition entre polythéisme et monothéisme	Refuge des jeunes hommes à la caverne	Triomphe du monothéisme

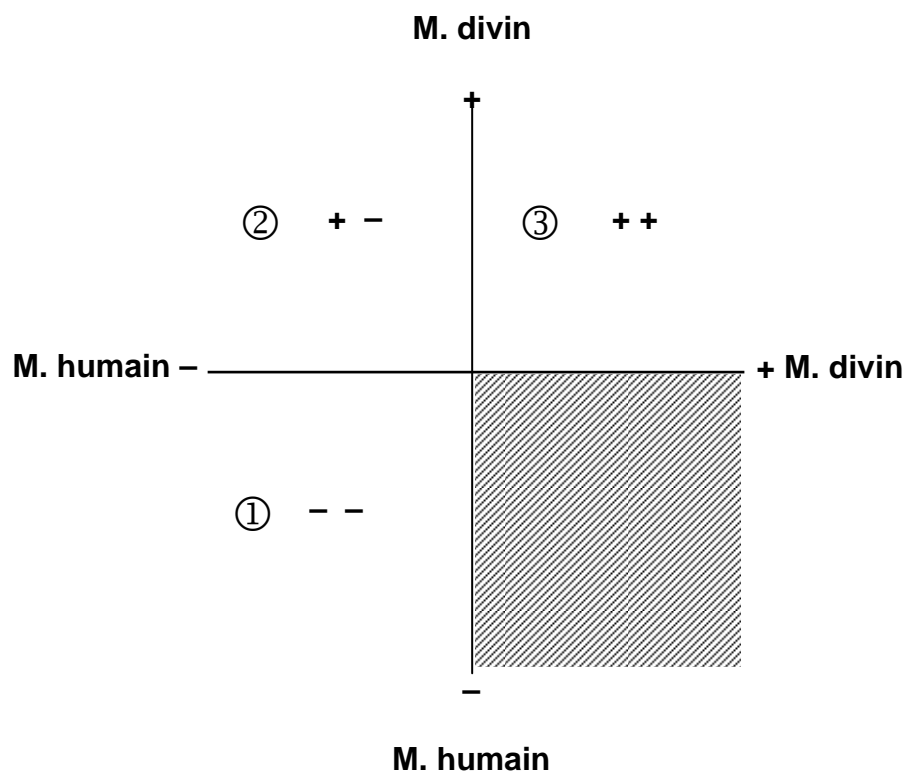
Le modèle d'A. J. GREIMAS nous aide lui aussi à décrire la morphologie de ce récit coranique. Ainsi, le sujet du récit, les jeunes hommes ou /l'homme/ est en quête de /salut/ par la croyance en un Dieu unique. Mais pour qu'il mérite ce salut, pour qu'il puisse être accueilli dans le paradis ou le /monde divin/, il doit passer par les épreuves du /monde humain/ et en premier lieu affronter le polythéisme de la /ville impie/. Cette quête de salut et ces épreuves ne peuvent être réussies que par la grâce de /Dieu/. Le schéma suivant nous présente cette morphologie du récit :



C - Analyse structurale :

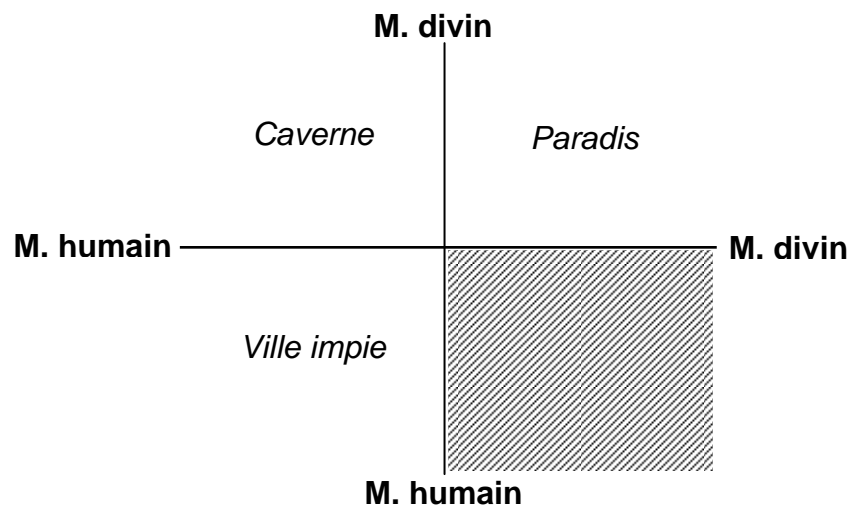
a - Niveau cosmologique :

Sur le plan cosmologique, il y a trois mondes d'après ce récit coranique. Tout d'abord le monde humain qui est doté d'une valeur négative, c'est le monde de l'erreur, de la domination et du polythéisme. C'est ce monde que fuient les jeunes croyants vers Dieu, c'est-à-dire vers le monde divin où règnent la vérité, la miséricorde et le monothéisme. Mais ces jeunes croyants ne passeront pas directement du premier monde au second, ils devront transiter par plusieurs années de sommeil dans la caverne, avant d'être réveillés par la grâce de Dieu. Ils finiront par Le rejoindre après leur décès. Leur séjour dans la caverne aura constitué un moment intermédiaire entre le monde humain fini et le monde divin éternel. Le schéma suivant présente la structure de ce niveau :



b - Niveau géographique :

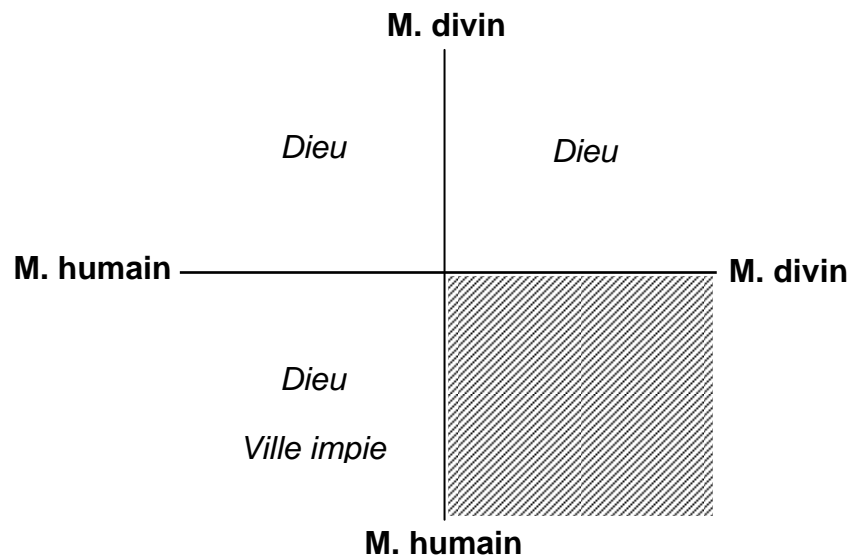
A ce niveau, le récit coranique nous contraint à faire une distinction entre « géographie humaine » et « géographie divine ». Les héros du récit sont partis de la ville polythéiste et se sont réfugiés avec leur monothéisme à l'intérieur de la caverne. Mais après des années de sommeil, ils retournèrent à la ville, mais pas pour longtemps car ils finiront par rejoindre la « géographie divine » après leur décès, c'est-à-dire le paradis de Dieu.



d - Niveau sociologique :

Ici aussi, le récit coranique nous contraint à faire une distinction entre « acteur social » et « acteur méta-social »¹. Au début et à la fin du récit, les héros avaient affaire avec des acteurs sociaux, les gens de leur ville, mais tout au long du récit, c'est un autre acteur « méta-social » qui prenait le rôle actif : Dieu. C'est Lui qui a soutenu les jeunes gens dans leur croyance, Il les a orienté vers la caverne, Il les a endormi dans celle-ci et les a protégé durant toutes ces années de sommeil, enfin Il les a « ressuscité » de leur long sommeil pour qu'ils deviennent une preuve de la Résurrection.

¹ Le terme « méta-social » est dû au sociologue français Alain TOURAINE dans son livre *Pour la sociologie*, ed. Seuil, Paris, 1974, p. 14.

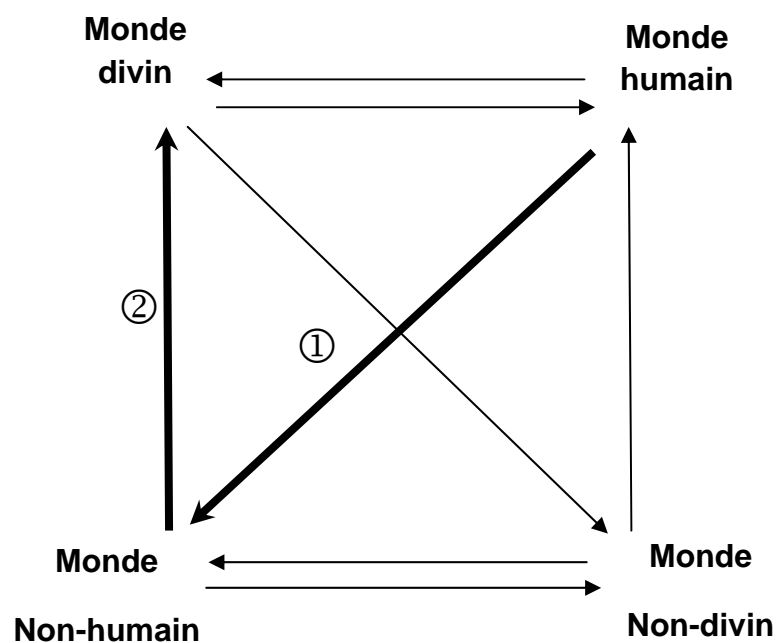


D - Analyse sémiotique :

Nous arrivons maintenant, au moyen de ces analyses, au noyau sémiotique de ce récit coranique. Il s'agit de démontrer la suprématie du monothéisme, de l'unicité de Dieu et de Sa toute puissance et de l'inévitable Résurrection. La croyance en ce message, garanti par la grâce de Dieu toujours, le salut de l'homme dans l'Au-delà.

Ce message a été divulgué d'une manière graduelle : les héros, croyant au monothéisme, devaient affronter le polythéisme du monde humain au sein duquel ils vivaient. Etant dans une position de faiblesse, ils se retirèrent dans la caverne, dans un monde intermédiaire qui n'est pas humain du fait de la longue durée de leur sommeil, mais aussi qui n'est pas divin puisque non éternel. Ils étaient enfin « ressuscités » non pour revenir au monde humain, mais pour rejoindre Dieu, c'est-à-dire le monde divin éternel auquel ils avaient cru et qui apportait ainsi la preuve d'une Résurrection pour le monde humain.

Le schéma suivant résume ce noyau sémiotique de notre récit coranique :



III. Comparaison

Etant donné que l'analyse séquentielle ne concerne que le palier le plus superficiel du discours narratif, nous allons limiter notre comparaison entre la légende du Berger et l'histoire d'*Ahl el-Kahf* aux autres trois paliers : morphologique, structural et sémiotique.

1. Une comparaison morphologique :

Le modèle de Tzvetan TODOROV nous permet d'intégrer les deux tableaux de la légende (page 59) et de l'histoire coranique (page 79) dans un seul tableau pour les comparer :

Modèle de T.TODOROV	(A) Equilibre [1]	(B) Changement	(C) Déséquilibre	(D) Rééquilibrage	(E) Equilibre [2]
Légende du Berger	(Ahmed a sa chèvre)	Ahmed perd sa chèvre	(Ahmed inquiet)	Ahmed cherche sa chèvre	Ahmed retrouve sa famille
Histoire d'<i>Ahl el-kahf</i>	Domination du polythéisme	Les jeunes hommes déclarent leur monothéisme	Opposition entre polythéisme et monothéisme	Refuge des jeunes hommes à la caverne	Triomphe du monothéisme

Dans les deux récits, la situation initiale commence par un équilibre qui sera remplacé dans la situation finale par un autre équilibre et le sens du récit ne se délivrera qu'au terme de cette situation finale. Dans la légende du Berger, l'équilibre premier peut être appelé un équilibre économique du fait que le Berger dispose de ses moyens de subsistance, mais l'équilibre le plus important selon la légende est l'équilibre final qu'on peut appeler un équilibre social : le Berger retrouve sa famille. Pour ce qui est de l'histoire d'*Ahl el-Kahf*, l'équilibre premier basé sur la domination du polythéisme ne peut qu'être éliminé à la faveur du monothéisme et ce en adéquation avec le dogme de l'Islam. Dans les deux cas, la caverne assure une fonction de transition entre l'équilibre initial et l'équilibre final.

Concernant les différences entre les deux récits, le modèle d'A. J. GREIMAS nous aide mieux dans cette direction. Nous intégrons dans le tableau suivant les deux schémas des pages 60 et 80 :

Récits	Légende du berger	Histoire d'<i>Ahl el-Kahf</i>
Actants		
Sujet	Homme	Homme
Objet	Famille	Salut
Adjuvant	Voisins	Dieu
Opposant	Diable / Démons / Sorcière	Ville impie
Destinateur	Monde naturel	Monde humain
Destinataire	Monde humain	Monde divin

Nous allons commenter ce tableau en prenant ses actants deux à deux :

a - Sujet et objet :

Dans la légende populaire, le sujet de la quête est individuel (le Berger) et l'objet de cette quête est social (la famille), alors que pour l'histoire coranique le sujet de la quête est collectif (les jeunes hommes) et l'objet de la quête est ontologique (le salut).

b - Adjuvant et opposant :

Dans la légende populaire, l'adjuvant est un acteur social (les voisins) et l'opposant est un acteur méta-social (Diable, démons et dans une certaine mesure la sorcière), mais pour l'histoire coranique c'est l'inverse qui est vrai : l'adjuvant est un acteur méta-social (Dieu) alors que l'opposant est un acteur social (les impies de la ville).

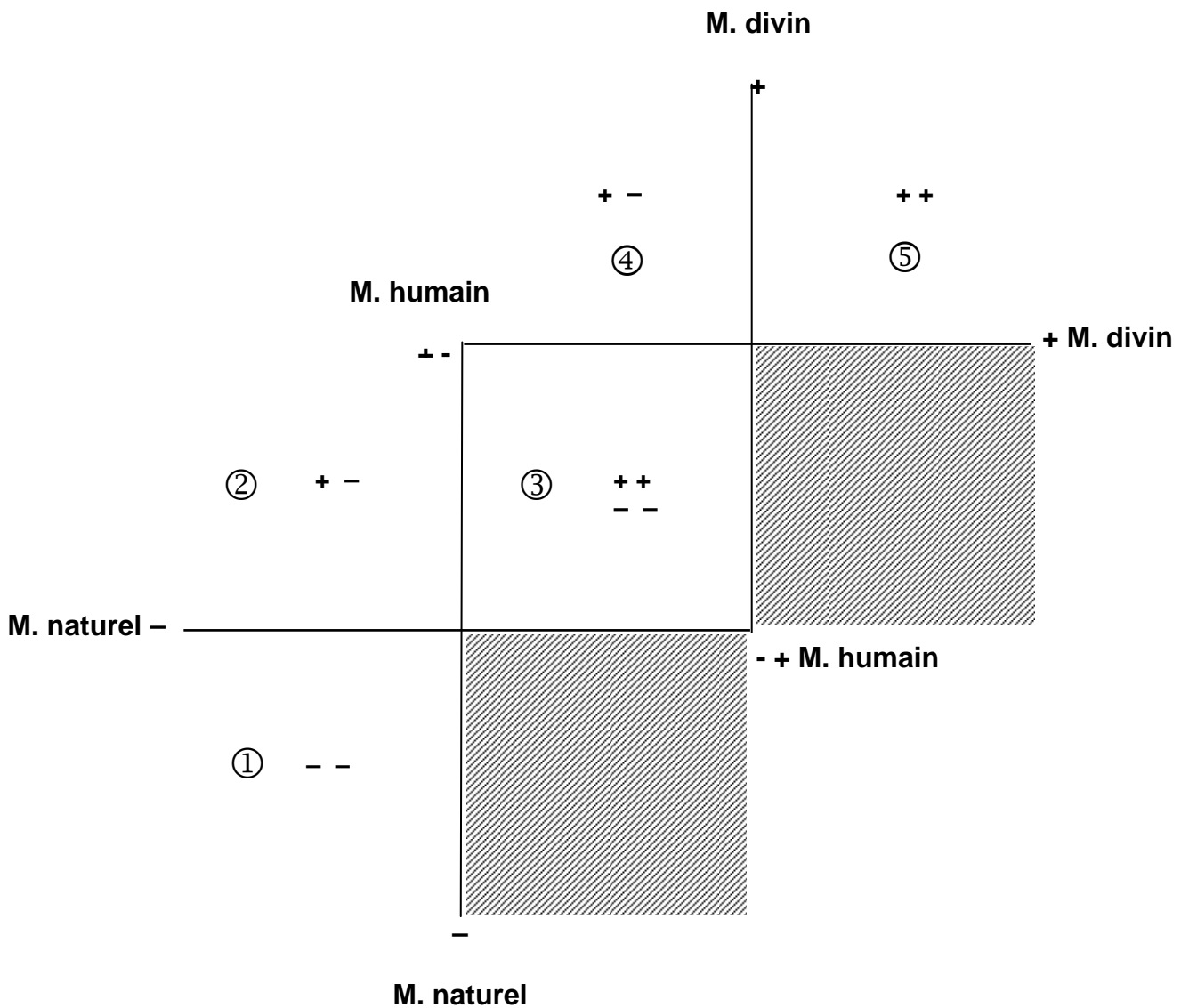
c - Destinateur et destinataire :

La position du monde humain se déplace d'un récit à un autre : si le sujet de la légende populaire se libère du monde naturel pour intégrer le monde humain, par contre, dans l'histoire coranique, il se libère de ce monde humain pour intégrer le monde divin.

Ces oppositions qui se dégagent de la comparaison morphologique nous mettent sur la voie de la comparaison structurale.

2. Une comparaison structurale :

Si nous intégrons les structures des pages 67 et 81, nous obtiendrons le schéma suivant pour le **plan cosmologique** :

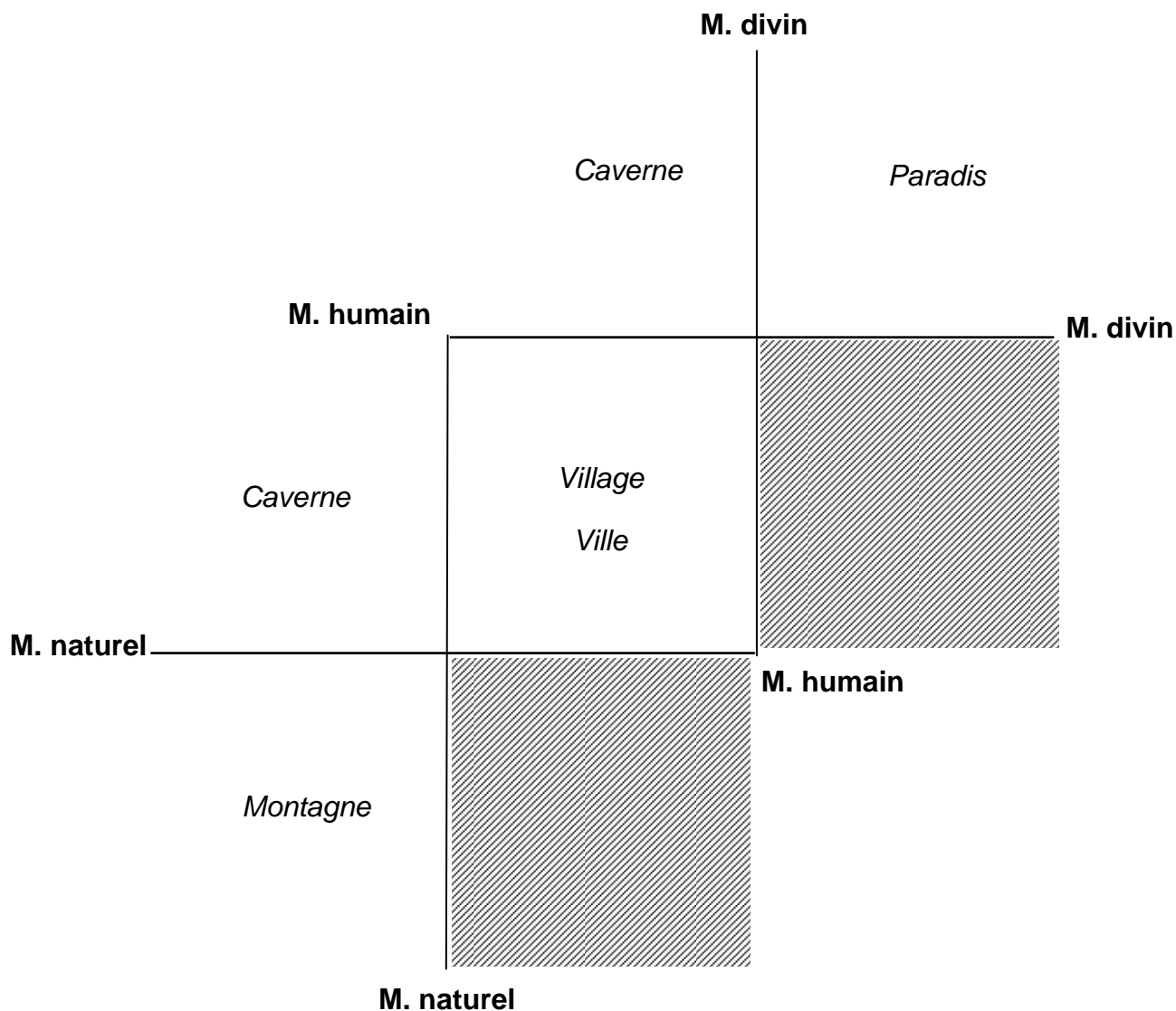


Nous constatons tout d'abord qu'il y a deux types de mondes dans cet univers symbolique : l'un homogène et regroupe les mondes naturel①, humain③ et divin⑤ ; l'autre hétérogène et regroupe deux mondes hybrides : naturel-humain ② et humain-divin ④.

La deuxième constatation est que le passage d'un monde homogène à un autre monde homogène ne se fait pas d'une manière directe, mais toujours par l'intermédiaire d'un monde hétérogène : ①/②/③ et ③/④/⑤.

Enfin, le monde humain③ n'est pas aussi homogène qu'il paraît l'être, il est tantôt doté d'une valeur négative comme le monde naturel①, tantôt doté d'une valeur positive comme le monde divin⑤.

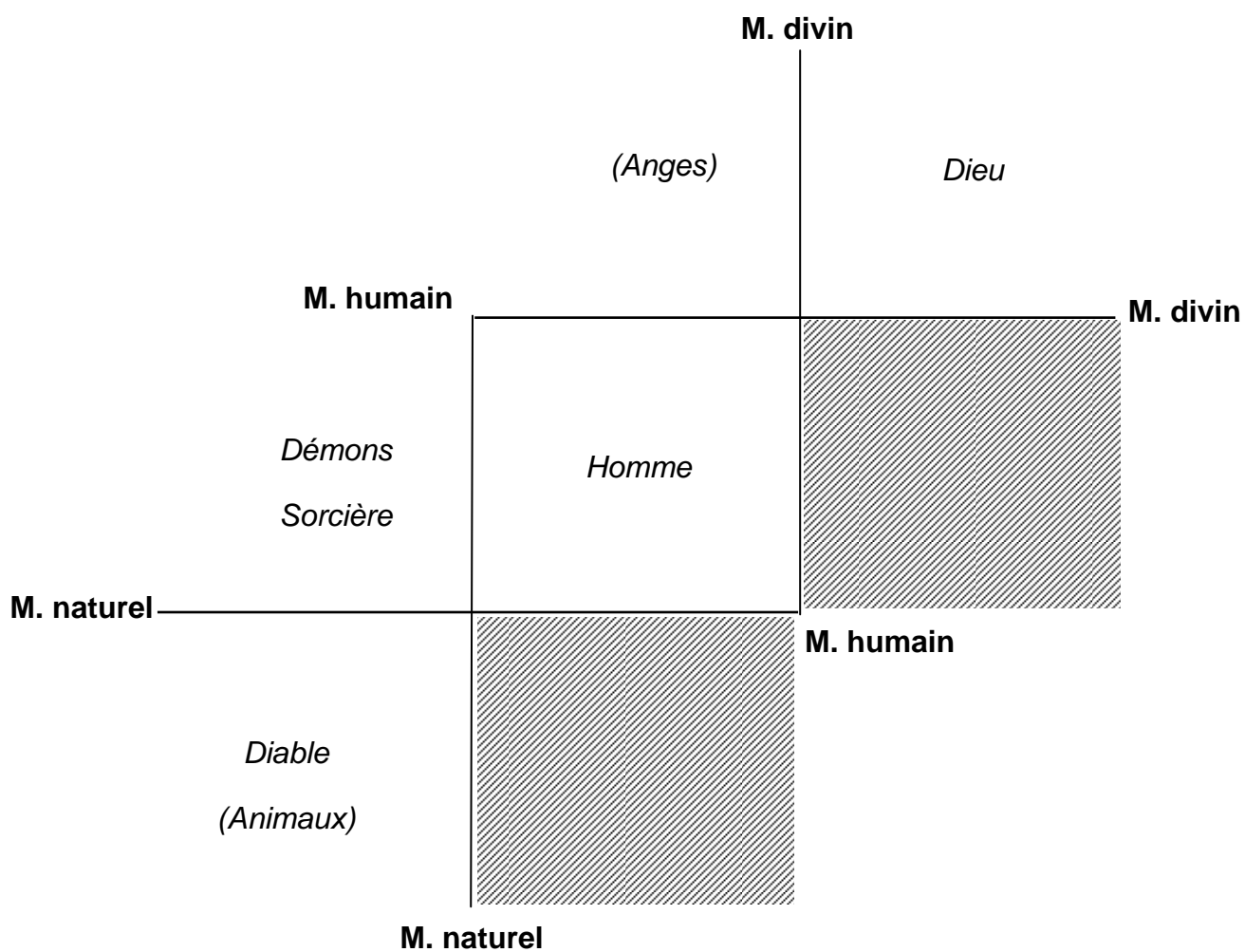
Sur le **plan géographique**, l'intégration des schémas des pages 68 et 82 nous donnent la structure suivante :



Ainsi, le lieu d'habitat humain par excellence est le village ou la ville. Il est le lieu intermédiaire entre la montagne naturelle « infra-humaine » et le paradis divin « supra-humain ». La caverne, elle, a un double statut : soit elle est le lieu d'« humanisation » du monde naturel (la montagne) et prépare l'homme à l'intégration au monde humain (village / ville), soit elle est le lieu de « divinisation » du monde humain (village / ville) et prépare l'homme à l'intégration au monde divin (paradis)¹.

¹ Le Prophète de l'Islam n'a-t-il pas passé une longue période dans la caverne avant d'annoncer son message à la ville de Mecque ? Et le prophète Younes (Jonas) n'a-t-il pas passé une période=

Enfin, le schéma intégrant les structures des pages 70 et 83 représente la structure du **plan sociologique** :



Cette dernière structure nous établit la liste des acteurs de tout sociodrame islamique possible :

= dans le ventre de la baleine, sorte de "caverne maritime", avant d'annoncer son message à sa ville ?

- **Dieu** : Être divin suprême ; Maître de l'ordre et de justice ;
- **Diable** : dynamo du chaos, vivant dans le monde naturel chaotique, il transmet son désordre au monde humain ;
- **L'homme** : être à double caractère naturel-divin, tiraillé entre le chaos diabolique et l'appel de Dieu ;
- **Les démons et les sorciers (-ières)** : êtres à double caractère naturel-humain, ils font preuve de qualités humaines mais aussi de qualités diaboliques ;

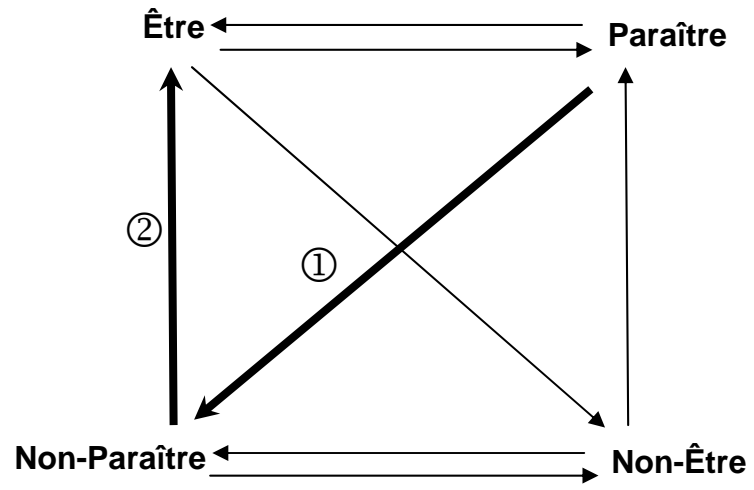
et nous avons ajouté :

- **Les anges** : êtres à double caractère humain-divin, humain car mourant et divin car obéissant totalement à Dieu ;
- **Les animaux** : êtres naturels, ne passant du désordre naturel à l'ordre humain qu'avec la grâce de Dieu.

3. Une comparaison sémiotique :

Nous arrivons à présent au niveau le plus profond de l'analyse. Nous avons dégagé dans les comparaisons précédentes la topographie des mondes où se déroule tout sociodrame islamique possible ainsi que ses différents acteurs. Il s'agit maintenant de dégager sa logique profonde, c'est-à-dire la logique qui gouverne le déroulement des événements du début à la fin du sociodrame. La comparaison entre les schémas des pages 72 et 84 nous suggère l'hypothèse selon laquelle la légende du Berger s'est inspirée de l'histoire d'*Ahl el-Kahf* tout en l'adaptant à ses propres finalités : sa quête était de type social alors que la quête de l'histoire coranique était de type ontologique. Mais, dans les deux cas, c'est l'/'Être/' qui prévaut sur le /Paraître/, c'est-à-dire qu'il y a toujours un passage du /Paraître/ au début du sociodrame à l'/'Être/' à sa fin : dans la légende du Berger, la quête du héros dans le monde naturel paraît la plus importante au début, or c'est le monde humain, notamment familial, qui constitue l'être de l'homme ; dans l'histoire coranique, ce même monde humain n'est que le lieu d'épreuves que doit subir l'homme pour trouver son véritable être dans le monde divin.

Ce dernier schéma représente cette hypothèse anthropologique :



Chapitre 5 :
Dynamiques de l'identité locale
Essai de théorisation

1. A propos de l'hypothèse :

Sossie ANDEZIAN écrivait : « (...) Si la pratique anthropologique est une démarche scientifique s'appuyant sur des méthodes rigoureuses d'observation et d'interprétation de faits sociaux, elle implique une certaine créativité de la part du chercheur. Loin de se contenter d'aller vérifier ou infirmer sur le terrain des théories universelles, chaque anthropologue est appelé à enrichir ces théories universelles en proposant une nouvelle lecture théorique de faits sociaux de même nature, à partir de son expérience de terrain, qui est elle-même chaque fois nouvelle et unique »¹

Notre objectif n'est pas autre, c'est-à-dire non de tester la véridiction de notre hypothèse, mais de voir sa pertinence dans un cas où l'identité locale semble avoir perdu ses ancrages observables (territoire, activité économique, folklore). En plus, c'est un parti pris que d'avoir une hypothèse de départ qui oriente la recherche empirique et ce en opposition à toute méthodologie inductive à partir du « zéro théorique », impossible d'ailleurs. Ou, comme disait Auguste COMTE : « Si d'un côté toute théorie (...) doit nécessairement être fondée sur des observations, il est également sensible, d'un autre côté, que, pour se livrer à l'observation, notre esprit a besoin d'une théorie quelconque »².

¹ Sossie ANDEZIAN, *op. cit.*, pp. 34-35.

² Auguste COMTE, *Cours de philosophie positive* (1830), ed. Hachette, Paris, 1927, Leçon I, p. 12.

Mais avoir une hypothèse nécessite son « opérationnalisation », et voilà un autre rite de la doctrine empiriste que doit pratiquer, dit-on, tout sociologue sérieux, sinon son travail relèverait de la spéculation, c'est-à-dire qu'il aura commis un péché selon cette doctrine et devra donc racheter son salut auprès de son clergé. Cet opérationnalisme a acquis un droit de cité puisqu'il est enseigné dans les manuels de formation¹, généralement sans discussion et même sans aperçu historique de sa critique. Nous faisons ici allusion à Pitirim SOROKIN² pour qui l'opérationnalisme n'est qu'une illusion de sociologues, de psychologues et d'anthropologues qui n'ont pas saisi voir totalement ignoré les limites de l'opérationnalisation dans les sciences physiques, sa terre natale, et ont négligé ainsi le rôle de l'intuition et de l'analyse logique dans la science, c'est-à-dire des éléments non-techniques.

Ce sont ces éléments précisément qui confèrent, à notre sens, une autre fonction à l'hypothèse que celle d'un outil d'explication temporaire qui attend le test empirique (l'enquête) pour sa validation. Cette fonction peut être appelée « fonction d'investigation » et le rôle de l'enquête ici n'est pas de trancher une fois pour toute la validité de l'hypothèse à la manière d'un réactif chimique, mais le moyen d'une vérification continue par l'accumulation de faits dans divers champs ou dimensions de l'objet d'étude.

¹ Voir par exemple : Maurice ANGERS, *Initiation pratique à la méthodologie des sciences humaines* (1996), Casbah ed., Alger, 1997, pp. 108-117.

² Pitirim SOROKIN, *Tendances et déboires de la sociologie américaine*, ed. Montaigne, Paris, 1959, Chapitre III : L'illusion de l'opérationnalisme. Edition numérique in : <http://classiques.ugac.ca>

C'est ce sens d'outil d'investigation plutôt que d'explication que nous voulions donner à notre hypothèse de départ pour mener nos enquêtes. Dans cette dernière partie, c'est la fonction d'explication qui prévaudra, mais avant de la développer, il nous faudra d'abord présenter deux concepts qui nous serviront d'outils théoriques : la communauté et l'acculturation.

2. Communauté et acculturation :

A - Communauté et société selon Ferdinand TÖNNIES :

Selon le sociologue allemand Ferdinand TÖNNIES (1855 – 1936), il y a deux types de groupements sociaux : la communauté et la société¹.

La communauté (*Gemeinschaft*) renvoie à un ensemble de personnes qui constitueraient une unité absolue, une masse organique où le tout prévaut sur les parties. Cette communauté a trois dimensions principales : la famille, le territoire et la mémoire qu'E. DURKHEIM présente ainsi² :

¹ Nous présenterons ces deux concepts d'après la note de lecture d'Emile DURKHEIM du livre de TÖNNIES *Communauté et Société* : - Emile DURKHEIM, « Communauté et société selon Tönnies », *Revue philosophique*, n ° 27, 1889. Version numérique in <http://classiques.uqac.ca>

² Emile DURKHEIM, *Ibid.*, pp. 4-5.

- **La famille :** « Pour que les consciences soient à ce point confondues, pour qu'elles participent ainsi à la vie les unes des autres, il faut qu'elles soient de même nature, ou qu'il y ait du moins entre elles de grandes ressemblances, et voilà pourquoi la communauté du sang est la source par excellence de toute espèce de communauté. En d'autres termes, le type le plus parfait de l'espèce de groupe que nous sommes en train d'analyser c'est la famille et la famille en est en même temps le germe. C'est d'elle qu'est née toute espèce de communauté, et puisqu'elle a sa source dans la constitution physiologique de l'homme, il en est de même de la *Gemeinschaft*. Celle-ci est donc d'origine absolument naturelle, c'est un groupement organique (...)».

- **Le territoire et la mémoire :** «Ce qui assure la cohésion de la société domestique, outre la consanguinité, c'est le fait de vivre ensemble, les uns près des autres, sur un même espace ; c'est aussi la communauté des souvenirs, suite nécessaire d'une existence commune. Ces deux liens sociaux peuvent se développer alors que le premier s'est affaibli et se substituer à lui. Dans ce cas, chacun d'eux donne naissance à une espèce particulière de *Gemeinschaft*. Il arrive par exemple que, par le seul fait du voisinage et des relations qui en dérivent, des familles jusque-là indépendantes s'agrègent fortement ensemble : alors on voit se produire ce que Sumner Maine a appelé la communauté de village. Quoique cette sorte de communauté soit plus pleinement réalisée dans le village qu'ailleurs, c'est encore elle qu'on retrouve dans la cité ; mais à condition que la cité ne dépasse pas certaines dimensions et ne devienne pas la grande ville de nos jours. Quant à la communauté des souvenirs et des occupations, c'est elle qui donne naissance aux confréries, aux corporations politiques, économiques ou religieuses, où se trouvent réunis tous ceux

qui s'adonnent aux mêmes fonctions, ont les mêmes croyances, ressentent les mêmes besoins, etc. »

Quant à **la société** (*Gesellschaft*), c'est le contraire de la communauté, elle n'est pas une unité sociale totale mais un agrégat d'individus liés les uns aux autres par un contrat social. E. DURKHEIM en présente ainsi son caractère général et ses caractéristiques particulières ¹:

- **Caractère général** : « La *Gesellschaft* implique un cercle d'hommes qui, comme dans la *Gemeinschaft*, vivent et habitent en paix les uns à côté des autres mais, au lieu d'être essentiellement unis, sont au contraire essentiellement séparés, et tandis que dans la *Gemeinschaft* ils restent unis malgré toutes les distinctions, ici ils restent distincts malgré tous les liens. Par conséquent, il ne s'y trouve pas d'activités qui puissent être déduites d'une unité existante a priori et nécessairement et qui expriment la volonté et l'esprit de cette unité... Mais chacun est ici pour soi et dans un état d'hostilité vis-à-vis des autres. Les divers champs d'activité et de pouvoir sont fortement déterminés les uns par rapport aux autres de sorte que chacun interdit aux autres tout contact et toute immixtion... Personne ne fera rien pour autrui à moins que ce ne soit en échange d'un service similaire ou d'une rétribution qu'il juge être l'équivalent de ce qu'il donne... Seule la perspective d'un profit peut l'amener à se défaire d'un bien qu'il possède ».

¹ *Ibid.*, pp. 6-8.

- **Caractéristiques particulières :** « Il est (...) inutile de déduire les principaux caractères de la *Gesellschaft*, pour en donner une idée au lecteur. C'est à peu de chose près la société industrielle de Spencer. C'est le règne de l'individualisme au sens où ce mot est généralement entendu. Le régime des statuts est cette fois remplacé par celui des contrats. Puisque les volontés particulières ne sont plus absorbées dans la volonté collective, mais puisqu'elles sont pour ainsi dire campées les unes en face des autres dans la plénitude de leur indépendance, rien ne peut mettre fin à cet état de guerre qu'un traité de paix, signé en connaissance de cause, c'est-à-dire une convention ou contrat. Le droit immanent et inconscient de la *Gemeinschaft* se trouve ainsi remplacé par un droit voulu, contractuel. Aux croyances qui régnaient par la force de la tradition succèdent les opinions librement réfléchies, la science. La propriété s'individualise elle aussi, se mobilise, l'argent apparaît. C'est l'ère du commerce, de l'industrie, surtout de la grande industrie, des grandes villes, du libre-échange et du cosmopolitisme ».

B - L'acculturation selon Roger BASTIDE :

Si nous ouvrons le *Dictionnaire Encyclopédique Larousse*, nous lisons la définition suivante :

« **Acculturation** : n. f. (mot anglo-amér., du lat. *ad* “vers” et *cultura* “culture”). SOCIO. Processus par lequel un groupe ou un individu entre en contact avec une culture différente de la sienne et l’assimile totalement ou en partie »¹.

Cette définition n’est pas totalement adéquate avec ce qu’entendent les anthropologues du terme acculturation : si l’acculturation veut dire étymologiquement action de tendance ou de mouvement vers une culture donnée, elle est différente d’un autre côté de l’assimilation qui veut dire une « dilution » totale dans cette culture. En plus, les anthropologues s’accordent que l’acculturation n’est pas un phénomène à direction unique, il y a plutôt une interpénétration des cultures, c’est-à-dire des mouvements à double direction.

La notion d’acculturation a une histoire qu’on peut rappeler brièvement². Cette notion est née de la critique du diffusionnisme en Anthropologie à la fin du XIX^{ème} siècle : on reprochait à cette école de réduire la question des contacts de cultures à une comptabilité de transfert de traits culturels comme s’il n’y a pas d’autres facteurs de changement au sein d’une culture donnée, mais aussi il y a une négligence des mécanismes et des processus par lesquels se fait ce transfert.

¹ *Dictionnaire Encyclopédique*, Larousse, Paris, 2001, p. 12.

² Pour plus de détails, voir : Michel GRENON, « La notion d’acculturation entre l’anthropologie et l’historiographie », Revue *LEKTON*, n° 2, 1992. Version numérique in : <http://classiques.uqac.ca>

C'est l'anthropologue américain John W. POWEL qui a utilisé le premier le terme d'acculturation et ce en 1880 dans un contexte de tension concernant la relation de l'Etat avec les « Indiens ». Après la grande crise économique de 1929 apparaissaient des organismes scientifiques s'intéressant à ces « problèmes d'autochtones » comme la *Society for Applied Anthropology*. En 1936, le Conseil américain de la recherche en sciences sociales (*Social Science Research Council*) avait chargé une commission d'organiser la recherche sur l'acculturation. Elle se composait des anthropologues Melville HERSKOVITS, Ralph LINTON et Robert REDFIELD. Leur travail a débouché sur la publication d'un rapport important intitulé : *Mémoire pour l'étude de l'acculturation*. Depuis, les travaux se sont multipliés et affinés à partir de ce *Mémoire*.

Ce qui nous importe ici, ce sont quelques développements théoriques qu'a proposés le sociologue et anthropologue français Roger BASTIDE (1898 – 1974). Nous présenterons dans ce qui suit la définition qu'il adopte de l'acculturation, quelques uns de ses processus et enfin un aperçu sur le principe de coupure.

- Définition de l'acculturation : concernant la définition, Roger BASTIDE adopte celle du *Mémoire* :

« L'acculturation est l'ensemble des phénomènes qui résultent de ce que des groupes d'individus de cultures différentes entrent en contact continu et direct et des changements qui se produisent dans les [modèles] (*patterns*) culturels originaux de

l'un ou des deux groupes... Selon cette définition, l'acculturation doit être distinguée du changement culturel, dont elle n'est qu'un des aspects – et de l'assimilation, qui n'en est qu'une des phases. Elle doit être également distinguée de la diffusion qui, bien que se produisant dans tous les cas d'acculturation, est un phénomène qui a sa place fréquemment sans qu'il y ait de contacts entre les groupes culturels et qui, de plus, constitue seulement un aspect du processus de l'acculturation »¹.

- Processus de l'acculturation : pour ce qui est des processus,

R. BASTIDE les dégage ainsi :

« Si nous passons (...) des individus concrets aux cultures que ces individus portent avec eux et que, dans un premier moment, analytique, nous considérons ces cultures non pas comme des Gestalt organisées, mais comme des ensembles de traits culturels, un certain nombre de régularités peuvent être trouvées : les éléments non symboliques (techniques et matériels) sont plus aisément transférables que les éléments symboliques (religieux, scientifiques) – la simplicité d'un trait culturel facilite son transfert, sa complexité le retarde (les outils par exemple se diffusent plus vite que les machines, dont le maniement (...) est plus compliqué et demande un plus long temps d'apprentissage) – enfin, si nous distinguons dans tout trait culturel la forme (son expression manifeste et, en quelque sorte, visible), la fonction (l'ensemble des besoins qu'il satisfait), la signification (l'ensemble des associations mentales, d'images ou d'idées qui se groupent autour de lui),

¹ Roger BASTIDE, *Anthropologie appliquée*, Payot, Paris, 1971, pp. 44-45.

alors le nombre et la richesse des régularités constatables dans les processus d'acculturation augmentent :

1. Plus la forme d'un trait culturel est "étrange", donc éloignée des formes des traits culturels de la [culture] receveuse, et plus son acceptation sera difficile, car ce trait culturel ne pourra pas être réinterprété et terme de la culture receveuse (...)
2. Les formes sont plus transférables que les fonctions (...)
3. Un trait culturel, quelles que soient sa forme et sa fonction, sera d'autant mieux reçu et intégré qu'il pourra prendre une valeur sémantique en harmonie avec le champ des significations de la culture receveuse, c'est-à-dire qu'il sera réinterprété »¹.

- **Principe de coupure** : Au cours de ses recherches sur la religion des afro-brésiliens, Roger BASTIDE constatait qu'ils pouvaient, en toute sérénité, être de bons adeptes du culte du Candomblé (culte de possession) et en même temps des agents économiques tout à fait modernes sans sentir ni contradiction ni du moins une incohérence. BASTIDE inventait alors le concept de coupure pour rendre compte de cette réalité où l'individu, dans une situation d'acculturation, découpe son univers social en « compartiments étanches » et vit dans deux ou plusieurs ordres à la fois sans sentir de contradiction ou déchirure

¹ *Ibid.*, pp. 51-52.

psychologique. Pour R. BASTIDE, cette situation n'est pas pathologique, au contraire, elle peut être l'origine de créativité culturelle et de changement social¹.

3. Identité locale, communauté et acculturation :

Dans la conception de Ferdinand TÖNNIES, la communauté est loin d'être un groupement statique comme il est assez ordinaire de la présenter. Au contraire, il peut y avoir plusieurs communautés selon la dimension la plus active, par exemple le territoire (le voisinage) peut être la base d'une communauté plus que la famille. Ainsi se dégage une conception dynamique de la communauté.

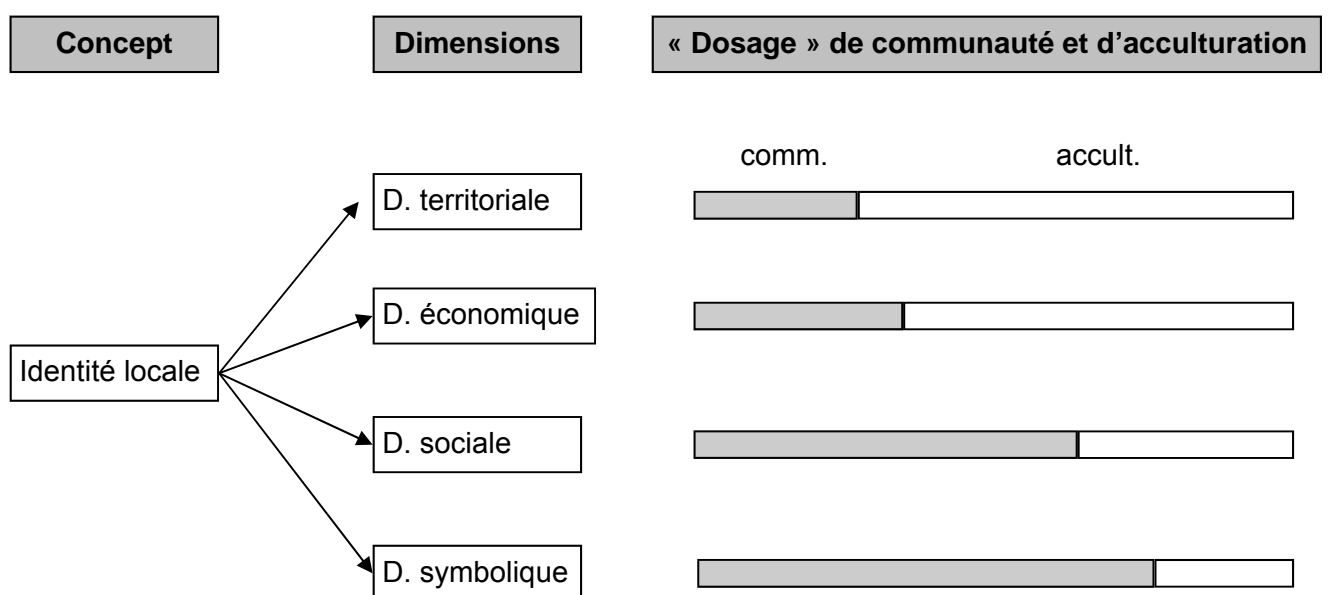
D'un autre côté, l'acculturation, d'après la conception de Roger BASTIDE, n'est jamais totale, c'est-à-dire n'affecte pas tous les secteurs de la vie d'un groupe social donné de la même profondeur : les secteurs « matériels » sont touchés avant les secteurs « symboliques ». En plus, l'individu appartenant à ce groupe social fait une distinction entre ces secteurs à acculturation différentielle et adapte son comportement en fonction de cette distinction selon le principe de coupure.

Si nous intégrons ces deux conceptions dans un seul modèle théorique de l'identité locale, nous disons que cette dernière se manifeste à travers deux dynamiques contraires mais étroitement

¹ Voir : Denis CUCHE, *La notion de culture dans les sciences sociales* (1996), Casbah ed., Alger, 1998, pp. 63-64 ; Geneviève VINSONNEAU, *L'identité culturelle*, Armand Colin, Paris, 2002, p. 50.

liées : une dynamique communautaire et une dynamique acculturative. Ces deux dynamiques travaillent simultanément, et à « dosage » différent, dans chaque dimension de l'identité locale : dimension territoriale, économique, sociale et symbolique ; mais elles s'excluent mutuellement sans que cette exclusion soit considérée par les membres du groupe concerné comme pathologique, elle est désormais « normale » du fait du principe de coupure.

Nous pouvons représenter ce modèle théorique par le schéma suivant :



Comme application à notre cas, nous pouvons dire que l'identité *hawz* a continué à se manifester parce que la dynamique communautaire a continué de fonctionner dans certaines dimensions plus que dans d'autres. Ainsi, si la dimension territoriale est affaiblie (du fait de l'urbanisation croissante)¹ tout comme la dimension économique (du fait de la répartition de la population sur d'autres branches économiques que celles traditionnelles, l'agriculture et l'artisanat en l'occurrence)², la dimension sociale (familiale et de voisinage)³ par contre reste active ainsi que la dimension symbolique (religieuse ou d'inspiration religieuse)⁴. En d'autres termes, l'identité *hawz* continue à se manifester là où il y a plus de dynamique communautaire et moins de dynamique acculturative.

¹ Urbanisation différentielle il est vrai, le *hawz* d'el-Eubbad est anciennement intégré à la ville de Tlemcen, Chetouane et Ouzidane ne se sont intégrés en un seul bloc urbain que dans les années 1990 et 2000 alors qu'Aïn el-Hout reste à la périphérie de ces transformations urbaines locales.

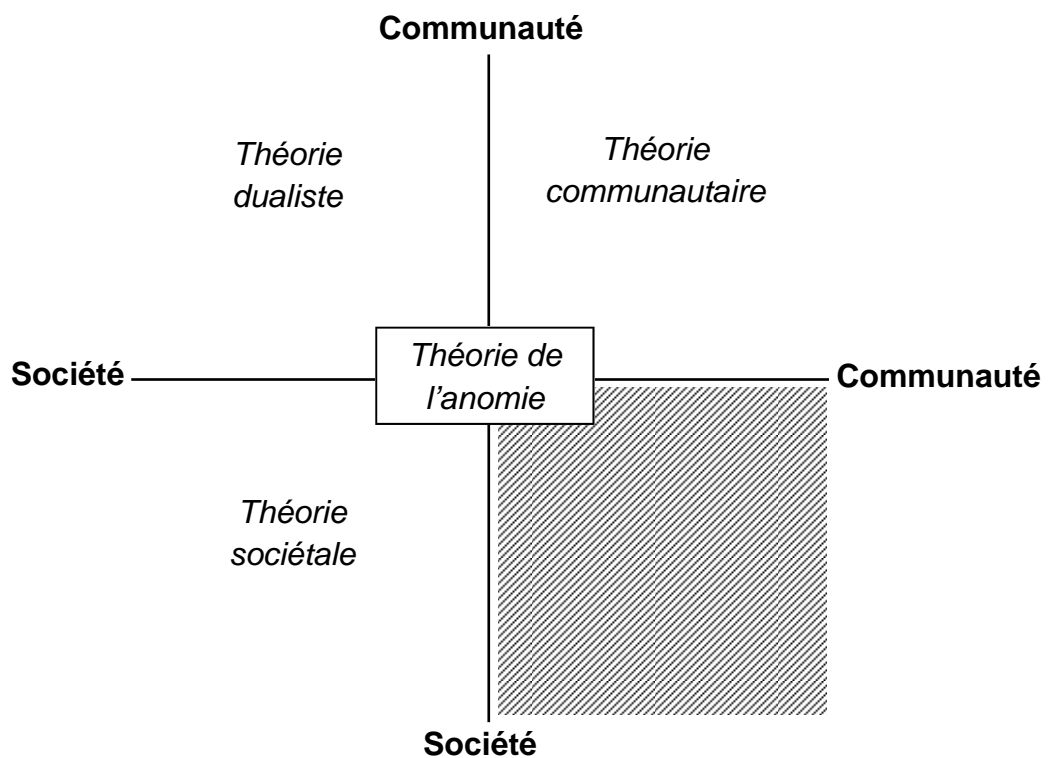
² Ici aussi, la répartition est différentielle. Pour l'agriculture par exemple, c'est Ouzidane et Aïn el-Hout qui connaissent une activité agricole intense plus que Chetouane et el-Eubbad.

³ Par exemple, pour le voisinage, la terrasse de rencontre décrite dans la partie sociologique (voir supra. p. 41) remplit une fonction essentielle dans la vie locale des habitants.

⁴ Religieuse par l'activité des *Isâwa* par exemple et d'inspiration religieuse comme c'est le cas de la *légende du Berger* qui s'inspire de l'histoire coranique d'*Ahl el-Kahf*.

4. Place de l'hypothèse dans le champ théorique de la sociologie algérienne contemporaine :

Si nous utilisons les deux concepts de Ferdinand TÖNNIES¹ ainsi que les outils d'analyse structurale², nous pouvons représenter le champ théorique de la sociologie algérienne contemporaine par la structure croisée suivante :



¹ Voir plus haut, pp. 99-102.

² Voir la note page 67.

Nous avons donc quatre théories sociologiques qui répondent à la question fondamentale suivante : *quelle est la nature du lien social en Algérie contemporaine ? Ou qu'est-ce qui détermine en dernière instance le comportement de l'Algérien ?*

Pour **la théorie communautaire**, c'est la tradition qui détermine en dernière instance les comportements des Algériens. Ce sont les valeurs collectives de la communauté, son éthos patriarcal, ses cadres religieux voir magiques, ses relations sociales segmentaires qui organisent et orientent la vie des Algériens dans tous les secteurs, de la famille à l'Etat¹ :

- **Ahmed HENNI** : « Plus sa position sociale [le patron industriel] est dispensatrice d'emplois ou d'avantages, plus l'individu est considéré et se considère comme le "cheikh" de la tribu, seul capable de maîtriser l'économique apparent et en faire un instrument de renforcement de sa confrérie et de lui-même. Car plus sa confrérie est forte, plus elle occupe des positions sociales nombreuses et variées, plus l'individu lui-même a des chances de renforcer sa propre position sociale et sa propre envergure de "cheikh". Le cheikh moderne est celui qui, plongé dans le système bureaucratique et les rapports salariaux, réussit à en assurer le fonctionnement sur le mode confrérique »²

¹ Nous allons présenter dans ce qui suit un échantillon d'illustrations de l'une ou l'autre de ces quatre théories.

² Ahmed HENNI, *Le Cheikh et le Patron – Usages de la modernité dans la reproduction de la tradition*, OPU, Alger, 1993, p. 26.

- **Mahfoud BENNOUNE** : « En Algérie, la combinaison des facteurs écologiques, historiques et culturels a donné naissance à des structures sociales segmentaires qui ont fini par conditionner, voir déterminer, le comportement, les valeurs et les idées politiques des habitants et des organisations politiques successives, régissant soit les communautés villageoises tribales, soit les Etats traditionnels consécutifs, soit l'Etat-nation contemporain établi par le mouvement nationaliste et ses alliés. »¹.

- **Sliman MADHAR** : « (...) Nous avons noté que les connaissances scientifiques, les techniques modernes ainsi que les rationalisations anciennes et nouvelles sont de provenance étrangère en Algérie où elles représentent des greffes qui sont soit rejetées, soit asphyxiées dès qu'elles ne consolident plus ou menacent le mode de vie local maintenu à l'abri des transformations. Il est en même temps possible de constater que, sous le couvert de ces multiples données importées, ce sont les mécanismes les plus anciens (saisie des opportunités, ruse, malice...) qui influent directement, bien que d'une manière informelle, sur la dynamique sociale. Leur choix, leur ordonnancement et leur mode d'emploi sont dictés par l'expérience. Le conseil que comporte un proverbe ancestral le rappelle régulièrement : lors d'un malaise, consulte l'homme d'expérience plutôt que le médecin², entendu au sens d'intellectuel, c'est-à-dire celui qui, ayant avancé en âge,

¹ Mahfoud BENNOUNE, *Esquisse d'une anthropologie de l'Algérie politique*, ed. Marinoor, Alger, [1998], p. 191.

² En arabe dialectal : « *Sél el-mjerrab lâ t'sél et-tbîb* ».

connaît les astuces devant être mises en œuvre pour faire face aux aléas de la vie et se tirer d'embarras»¹.

Pour **la théorie sociétale**, au contraire, c'est un grand processus de sociétation et d'individuation qui est en œuvre dans la société algérienne. Ce n'est plus la communauté d'antan qui constitue la référence ultime des Algériens, c'est « le règne de l'individualisme » selon l'expression de DURKHEIM ou, selon une expression moins connotée, c'est l'ère de la modernité :

- **Souâd KHODJA** : « L'urbanisation (56%), l'envahissement, inégal il est vrai, de la société par les moyens de communication modernes et sophistiqués, le développement de la scolarisation et de la santé, entraînent inexorablement l'Algérie à basculer dans le monde dit moderne et que nous appellerons, par précaution scientifique, contemporain »².
- **Bellakhdar MEZOUAR** : « Ces spécialistes³ du fait religieux dans les pays musulmans, internationalement reconnus, constatent tour à tour un travail séculaire de l'inconscient collectif, des mécanismes universel et permanents de la dynamique habituelle, un sens pratique éloigné du Message, et une sécularité matérialiste, individualiste et areligieuse des sociétés musulmanes, dont l'Algérie. On le voit bien, aussi divers que soient leur nationalités, leurs itinéraires scientifiques

¹ Sliman MEDHAR, *L'échec des systèmes politiques en Algérie*, co-ed. THALA-CHIHAB, Alger, 1999, pp. 30-31.

² Souâd KHODJA, *Nous les Algériennes – La grande solitude*, Casbah ed. , Alger, 2002, p. 161.

³ Il s'agit de Hichem DJAIT, Maxime RODINSON, Mohamed ARKOUN et Burhân GHALION.

et leurs orientations théoriques et/ou idéologiques, ces chercheurs sont unanimes pour affirmer que le lien social dominant en terre d'islam est déterminé par des considérations temporelles et nullement par des impératifs religieux »¹.

Quant à **la théorie dualiste**, elle prend deux référents culturels à la fois, soit au niveau de l'individu singulier et l'Algérien vit une double vie si on peut dire ainsi, ce qui peut être source d'angoisse et de déchirement psychologique, soit au niveau de la société globale toute entière :

- **Nourddine TOUALBI** : « Nous dirons (...) ambivalence culturelle pour suggérer un vécu culturel sui generis : celui d'une violence faite au sujet algérien d'investir simultanément deux codes de valeurs antithétiques. Cette opération psychologique est, en raison de sa permanence (ou de sa quotidienneté), source de tensions. Dans le même ordre d'idées, le conflit de valeurs signifiera à l'image de tout conflit inconscient... " l'opposition dans le sujet d'exigences internes contraires", ou, plus exactement, l'opposition dans le Moi de normes incompatibles. Ce conflit qui est donc essentiellement un conflit d'ambivalence aura pour conséquence l'angoisse qui en est l'indice ou le symptôme premier (...) »².

¹ Bellakhder MEZOUAR, *Religion et lien social en Algérie*, Thèse de Doctorat, Département de sociologie -Université de Tlemcen, 2005, pp. 19-20.

² Nouredine TOUALBI, *Religion, rites et mutations*, ENAL, Alger, 1984, pp. 32-33.

- **Djamel GUERID** : « La société algérienne, en ces débuts de siècle, est traversée par de multiples divisions ; celles-ci ont pris, ces deux dernières décennies, une ampleur sans précédent. Le fossé ne cesse de se creuser entre le pays légal et le pays réel, les riches et les pauvres, les villes et les campagnes, le Nord et le Sud, les arabophones et les berbérophones. La division la plus profonde et la plus lourde de conséquences reste, cependant, celle qui ordonne les Algériens en deux ensembles culturellement homogène ; le premier s'inscrit dans la culture arabo-islamique et récuse toute autre alternative ; le second fonctionne à l'intérieur du système occidental de normes et valeurs et, en dehors de lui, il n'imagine aucune autre vie individuelle ou collective. Faiblement perçue par la grande masse des citoyens, cette dualité se précise et devient consciente d'elle-même au sein de l'élite »¹

Enfin, **la théorie de l'anomie** décrit la situation de l'Algérien comme « perdant la boussole », c'est-à-dire vivant une crise de valeurs et ne trouvant plus le sens de vie ou, en d'autres termes, il est pris entre deux mondes sociaux : « (...) le vieux monde [qui] est entrain de mourir alors que le nouveau n'arrive pas à naître » selon la belle expression d'Antonio Gramsci² :

¹ Djamel GUERID, *L'exception algérienne – La modernisation à l'épreuve de la société*, Casbah ed., Alger, 2007, p. 21.

² Cité in Maria-Antonietta MACCIOCCHI, *Pour Gramsci*, Seuil, Paris, 1974, p. 8.

- **Ben Meziane THAALBI** : « (...) Nul doute que le nœud du problème se trouve bien dans cet écart de sens entre les projections identitaires des individus et des groupes et les normes et modèles sociaux, incompatibles, que la société met à leur disposition. Il y a donc crise d'identité pour la raison qu'il y a fondamentalement crise de sens et de confiance entre les sujets et leur structure sociale »¹.

D'après cet inventaire théorique, il est clair que notre hypothèse se range parmi les conceptions dualistes. L'identité locale, avions-nous pensé, est travaillée par deux dynamiques, contraires et liées, que sont la dynamique communautaire et la dynamique acculturative, l'une ne peut être conçue sans l'autre et c'est au sociologue d'en déceler l'imbrication, le fonctionnement et les effets dans des cas déterminés.

¹ Ben Meziane THAALBI, *L'identité au Maghreb – L'errance*, Casbah ed., Alger, 2000, p. 209. Ben Meziane THAALBI est un pseudonyme de Nouredine TOUALBI cité plus haut à propos de la théorie dualiste (p. 114). Ce passage de la théorie dualiste à la théorie de l'anomie serait-il un changement dans la réflexion de Nouredine TOUALBI ?

Conclusion

1. Synthèse :

Nous pouvons synthétiser le travail de cette recherche dans les quatre points suivants :

A propos de **l'objet d'étude**, nous voulions savoir au début pourquoi une identité locale déterminée, l'identité *hawz* de Tlemcen en l'occurrence, continue à se manifester malgré la disparition ou du moins l'affaiblissement de dimensions importantes de sa constitution du fait des transformations qu'a connu la région de Tlemcen depuis l'époque médiévale. Pour répondre à cette question, nous avons proposé l'hypothèse selon laquelle l'identité locale est une construction historique par son ancrage dans une histoire plus globale tout en affichant sa spécificité, une construction sociale par ses valeurs et ses relations sociales internes et externes et une construction symbolique par ses productions culturelles, notamment de littérature populaire, qui en assure une diffusion géographique et une continuité historique.

Sur le plan de la **méthodologie**, et pour explorer ces dimensions de l'hypothèse, nous avons d'abord exposé quelques préalables épistémologiques nécessaires comme la règle de Karl MARX concernant la distinction entre ordre d'investigation et ordre d'exposition ainsi que l'argument de la subjectivité du chercheur repris et raffiné par Georges DEVEREUX. Quant à l'utilisation des méthodes d'enquête, nous n'avons pas pratiqué l'historiographie dans notre

recherche historique, mais nous avons réfléchi sur la production historiographique existante. Aussi, dans notre enquête à Aïn el-Hout, nous voulions appliquer une méthode qu'on a appelé une sociographie de moyenne portée, une méthode se situant entre la description dense de Clifford GEERTZ et l'idéal-type de Max WEBER. Enfin, dans l'analyse de *la légende du Berger d'Aïn el-Hout*, nous avons mobilisé les outils les plus connus dans l'analyse des mythes et des contes populaires tout en utilisant quelques uns d'une manière spécifique, par exemple doubler un axe sémantique pour construire une structure croisée ou intégrer deux structures croisées dans une seule structure. Notre souci était donc d'utiliser ces méthodes et techniques en fonctions des besoins de la recherche.

Pour ce qui est des **résultats de recherche**, l'enquête historique sur les *Hawz-s* de Tlemcen était décevante. Les historiens, médiévaux et contemporains, semblent être orientés par ce qu'on a appelé le paradigme historique de Tlemcen, un paradigme qui cadre leurs travaux, c'est-à-dire en définissant les objets d'étude ainsi que la manière de les étudier. C'est ainsi que nous voulions rétablir, d'après les données disponibles, le rôle historique des *Hawz-s* hors ce paradigme dominant.

Concernant l'enquête sociologique à Aïn el-Hout, les traces topographiques propres au *Hawz* de Tlemcen ne sont pas encore effacées, c'est-à-dire le caractère médino-rural, peut être parce que Aïn el-Hout est restée à l'abri des grandes transformations urbaines qu'ont connu d'autres régions *hawz-s* comme el-Eubbad, Chetouane

ou Ouzidane. Aussi, la mémoire locale lointaine est très vivante chez les habitants du fait de l'existence de plusieurs *wali*-s locaux ainsi que par l'activité des *Isâwa*, mais aussi par le biais de cette concurrence avec Tlemcen-ville sur la légitimité historique. Enfin, la famille, avec ses statuts et ses valeurs, reste la matrice fondamentale de la vie locale ; les jeunes par exemple, quoi qu'on dise sur leur rébellion, s'y attachent fortement.

Ce n'est pas sans raison donc si la valeur de la vie familiale est immortalisée dans un conte populaire : *la légende du Berger d'Aïn el-Hout*. Cette légende, outre qu'elle porte en elle les valeurs cardinales de la culture qu'elle a produite, nous renseigne sur la vitalité de cette culture : elle s'inspire de la culture islamique savante (l'histoire coranique d'*Ahl el-Kahf*) et l'adapte à ses propres finalités. Enfin, la comparaison entre la légende du Berger d'Aïn el-Hout et l'histoire coranique d'*Ahl el-Kahf* nous a permis de dégager quelques généralisations à propos de la culture islamique et ce dans l'esprit du grand projet de Mohamed ARKOUN en anthropologie de l'Islam.

Au terme de ce travail, sur le plan de **la théorie**, nous sommes revenus à notre hypothèse de départ en la reformulant à l'aide de concepts empreints à Ferdinand TÖNNIES et Roger BASTIDE. Ainsi nous avons proposé que l'identité locale se manifeste à travers deux dynamiques contraires mais étroitement liées : la dynamique communautaire et la dynamique acculturative, et ces deux dynamiques travaillent simultanément et s'excluent mutuellement dans chaque dimension de l'identité locale, mais par « dosage » différent. Cette

hypothèse, ainsi formulée, se range parmi les conceptions dualistes dans le champ théorique de la sociologie algérienne contemporaine.

2. Perspectives de recherche :

Comme toute recherche en sciences sociales, il reste toujours des dossiers ouverts. Nous présentons à la fin de ce travail trois dossiers pour des investigations ultérieures :

Le premier dossier est historique : l'histoire des *Hawz-s* ainsi que d'autres groupes marginaux, ou du moins périphériques, mérite plus d'attention de la part des chercheurs et des historiens en premiers lieu. Ce travail nécessite le dépassement de deux obstacles : celui du paradigme historique dominant et celui des sources de données.

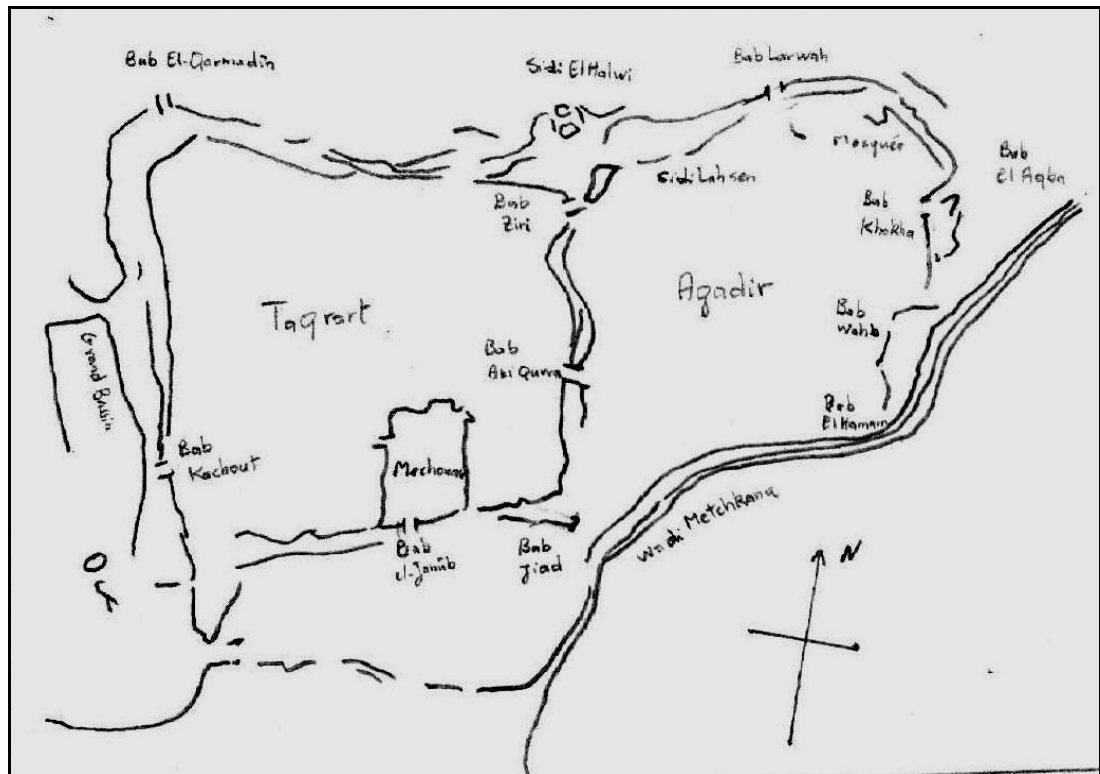
Le deuxième dossier est sociologique : il concerne le *Hawz* non comme un bloc monolithique, mais « les *hawz-s* » au pluriel, c'est-à-dire les différentes régions *hawz-s* de Tlemcen. Il y a lieu ici de faire des monographies et de mener une comparaison entre elles comme phase ultérieure de recherche.

Le dernier dossier est musicologique : il concerne la musique *hawzi*. Ce dossier nécessite non seulement une connaissance historique de ce genre musicale, mais aussi, et avant tout, une connaissance pratique. C'est à cette condition, pensons-nous, qu'on peut déceler sa spécificité et partant la spécificité de la culture qui en a donné naissance.

Annexes

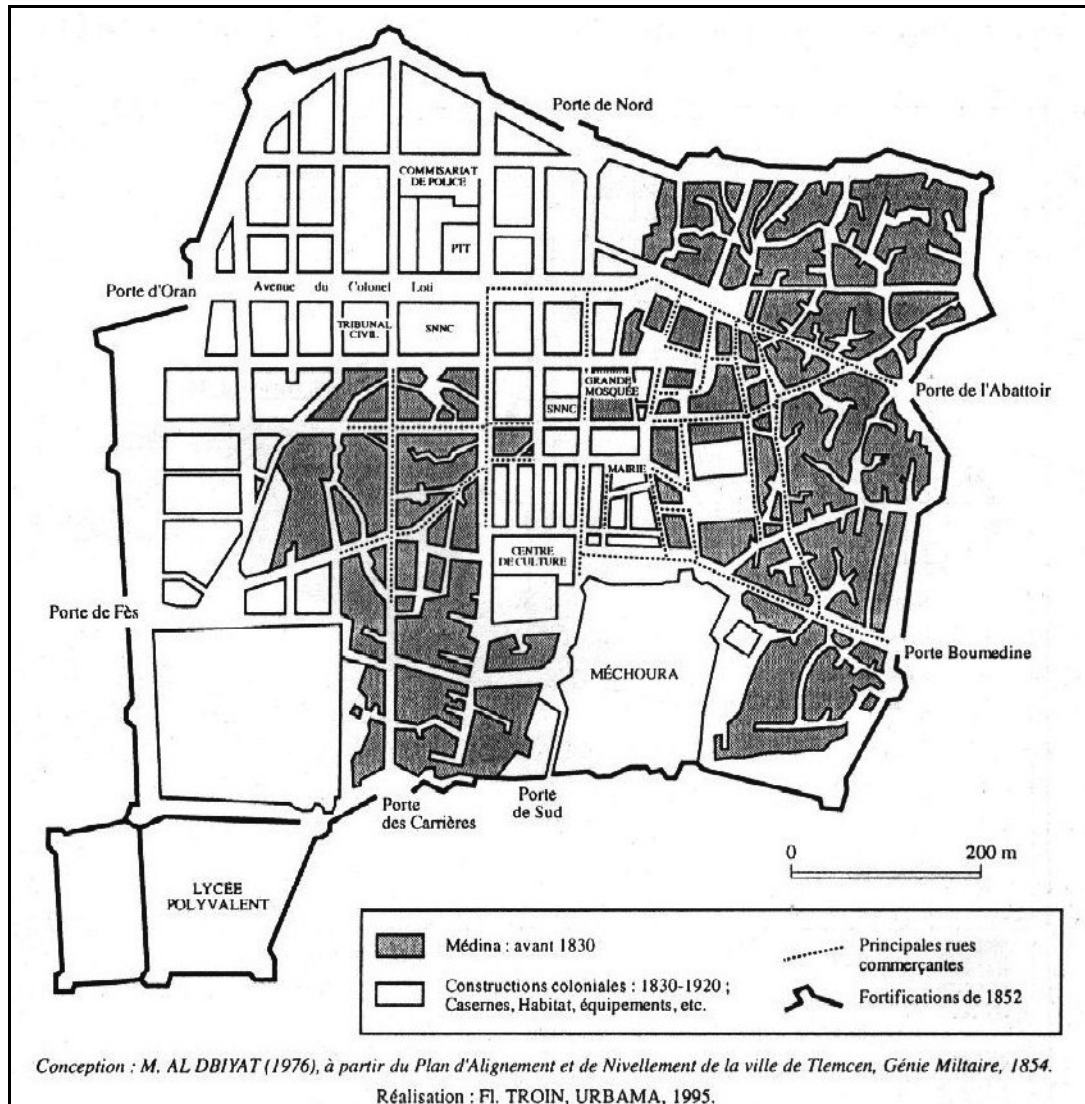
Annexe 1 :

Evolution urbaine de Tlemcen



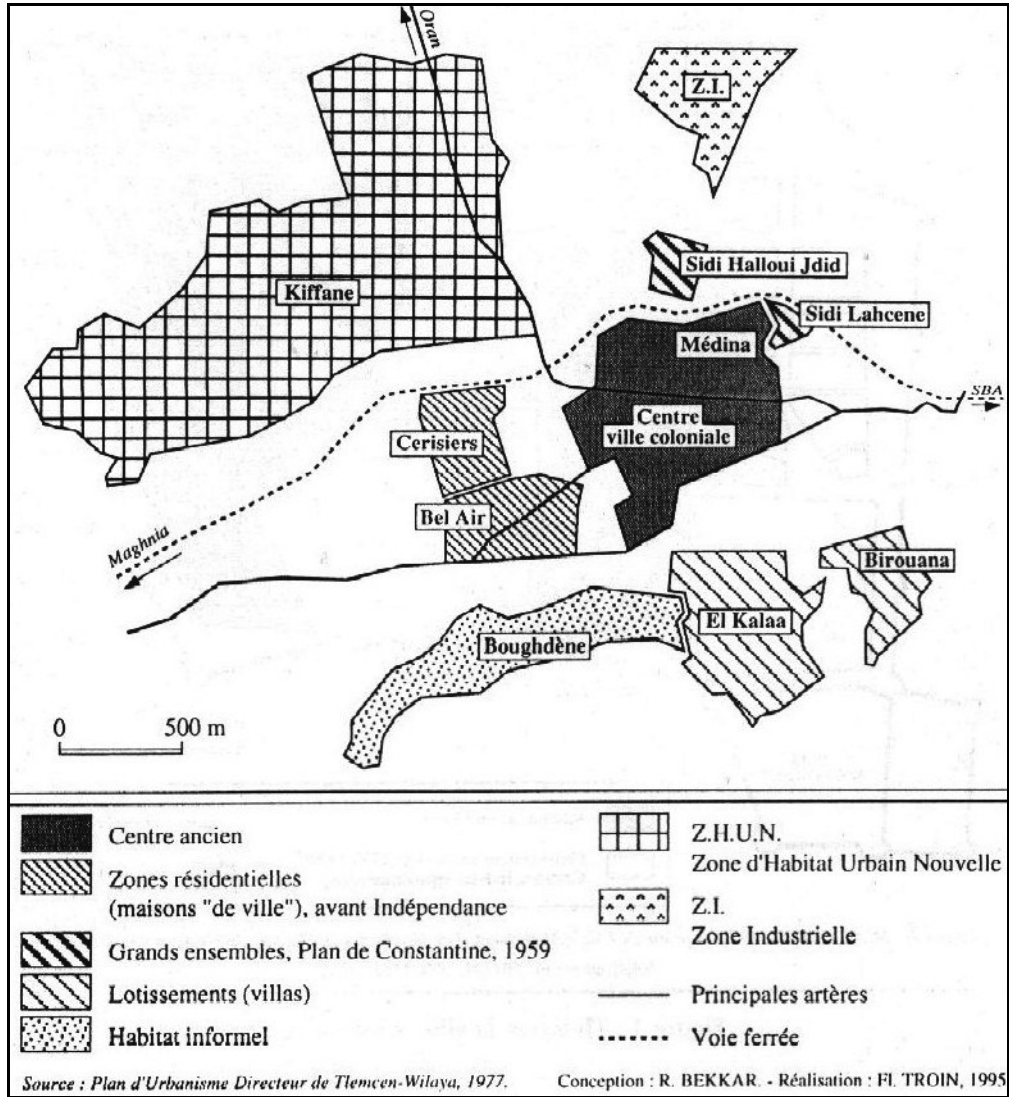
Source : A. FILALI, p. 627.

Fig.1 : Tlemcen à l'époque zianide



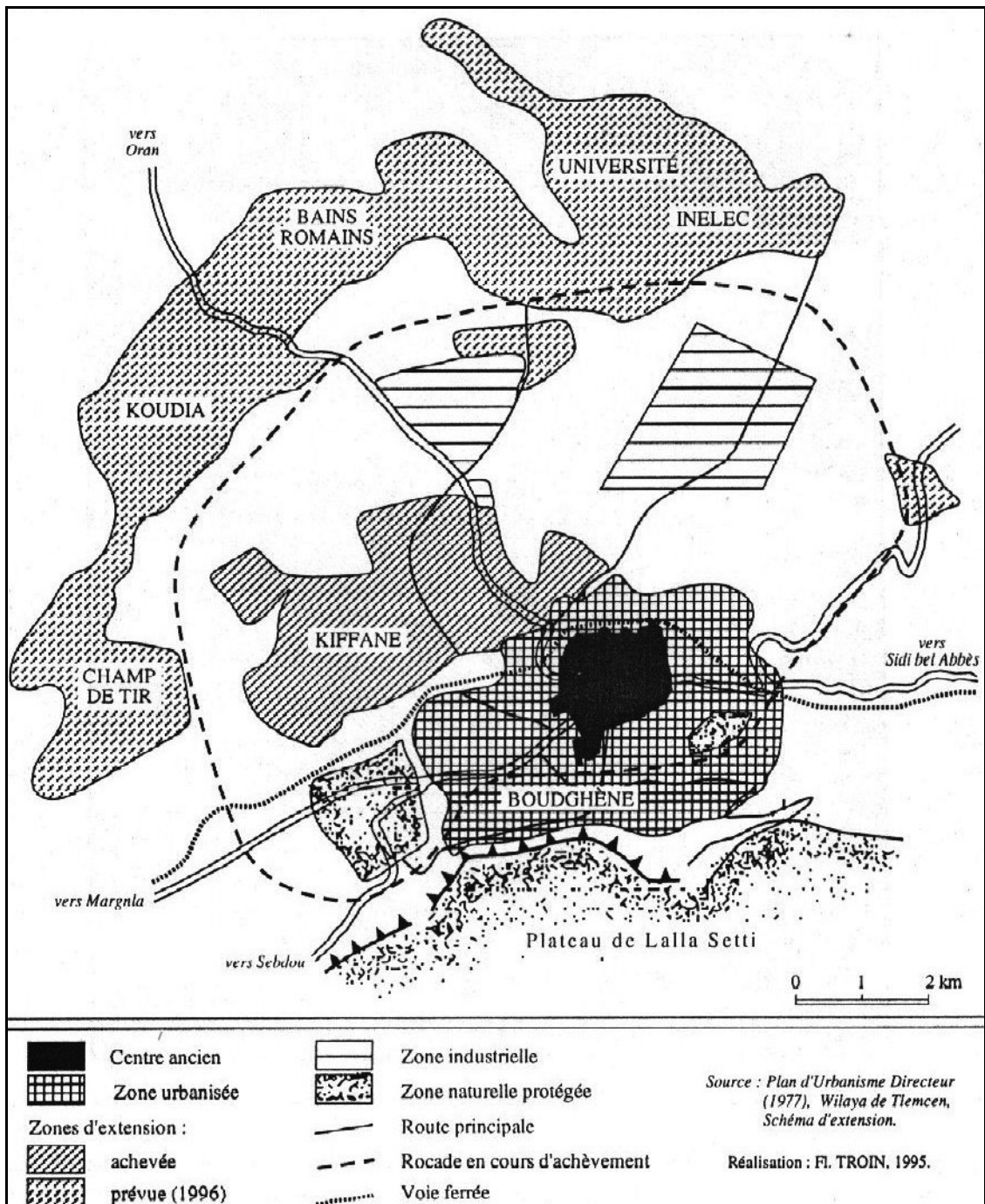
Source : R. BEKKAR, p. 115

Fig. 2 : Tlemcen en 1854



Source : R. BEKKAR, p. 116

Fig. 2 : Tlemcen en 1977



Source : R. BEKKAR, p. 119

Fig. 2 : Tlemcen en 1996
(Schéma d'extension de 1977)

Annexe 2 :

**Quelques statistiques actuelles
sur les régions hawz-s de Tlemcen**

Etablir des tableaux statistiques sur les régions hawz-s de Tlemcen comprend un risque et une difficulté qu'il faut en prendre conscience :

Un risque parce qu'on peut se glisser facilement, disons-le d'emblée, vers l'accusation de « racisme » : en disant voilà la proportion de la population « X » et voilà la proportion de la population « Y » peut aboutir à la fin du compte à l'attitude raciste. Les préjugés, les commérages et les stigmatisations sont des phénomènes psychosociaux qui se trouvent dans toute société et qui peuvent être le soubassement, la terre fertile où peut pousser l'arbre satanique du racisme. L'exemple n'est pas loin de l'Afrique de Sud sous l'Apartheid où il y avait de véritables « statistiques racistes » : Jean ZIEGLER rapportait des données détaillées sur la répartition de la population sur le territoire, les conditions sanitaires, les conditions de travail, la

scolarité, les droits publiques et ce pour les « Blancs » et les « Noirs »¹. Autrement dit, lorsqu'on fait passer une identité donnée du registre qualitatif au registre quantitatif, il y a un risque de racisme et d'accusation de racisme. Tel est le cas de l'identité Hawz de Tlemcen et il fallait donc attirer l'attention sur cette question.

Mais le passage du qualitatif au quantitatif relève une autre difficulté d'ordre purement technique car établir des séries statistiques nécessite d'abord la « définition exacte » des catégories où peut se ranger la matière statistique. Or, tel n'est pas le cas pour la « catégorie Hawz » :

Sur le plan géographique, le Hawz n'est plus défini par rapport à la Médina arabo-islamique traditionnelle qui n'existe plus. Il n'est pas défini aussi selon le découpage administratif étatique moderne.

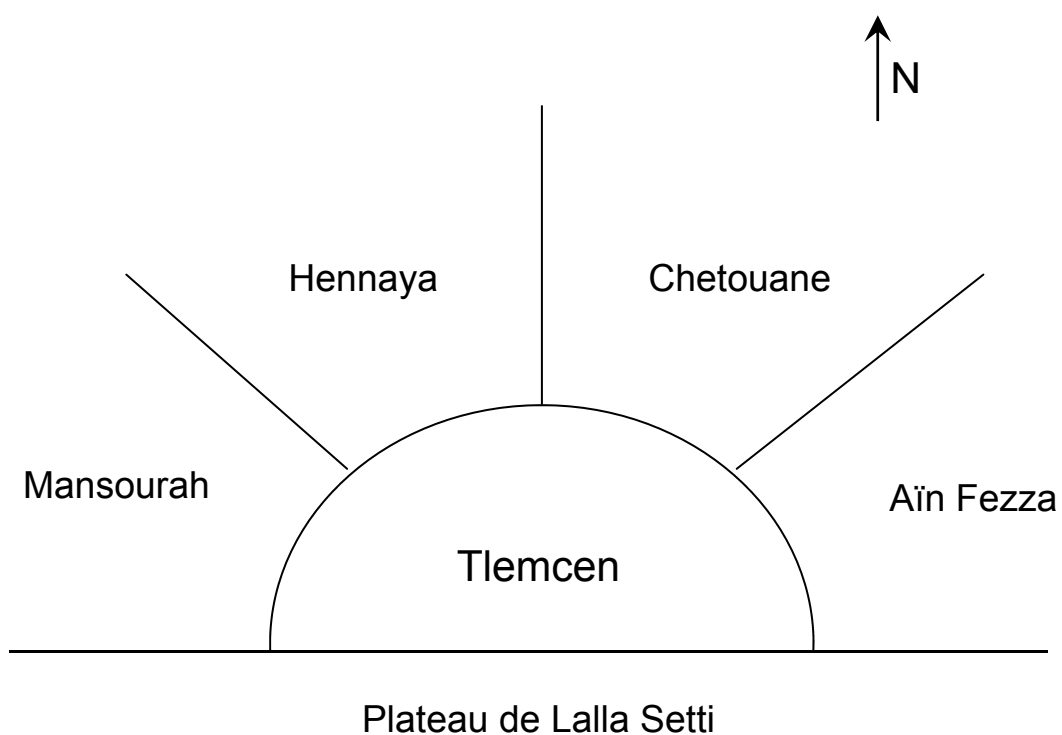
Sur le plan humain, les régions hawz-s de Tlemcen, à l'instar d'autres régions de la Wilaya de Tlemcen et du pays en général, ont connu de grands mouvements démographiques du fait de l'augmentation de la population et surtout de ses déplacements, ce qui a certainement des effets sur le mode de vie local.

Dans ces conditions, comment établir des statistiques sur les régions hawz-s de Tlemcen ?

¹ Jean ZIEGLER, *Main basse sur l'Afrique – La recolonisation*, Seuil, Paris, 1980, p. 185.

La solution qu'on a adopté est pragmatique. Elle a certainement ses limites mais c'est la plus réaliste, pensons-nous, pour exploiter les données statistiques disponibles, celles du Recensement de 2008 :

Sur le plan géographique, nous avons retenu comme régions hawz-s les quatre communes que sont Mansourah, Hennaya, Chetouane et Aïn Fezza, c'est-à-dire les communes limitrophes d'avec la commune de Tlemcen. C'est dans ces communes où il y avait les sites hawz-s traditionnels. Le schéma suivant peut donner une idée simplifiée sur leurs positions respectives :



Ensuite nous avons relevé les statistiques disponibles sur ces communes. Ces statistiques concernent aussi bien les « Hawz-s » que les « non-Hawz-s », mais ceci n'est pas un problème pour nous : notre souci n'est pas d'établir des séries statistiques à la manière de l'Apartheid Sud-africain, impossible d'ailleurs selon la base du Recensement, mais de donner une idée rapprochée sur le cadre de vie matériel et humain des Hawz-s de Tlemcen.

Encore une dernière fois, en lisant ces tableaux, il faut se rappeler les problèmes d'ordre moral et technique qu'ils soulèvent. Ce rappel est adressé particulièrement aux adeptes aveugles de la doctrine empiriste-quantitativiste pour qui la connaissance et l'objectivité se réduisent à des chiffres.

1. Cadre matériel :

Tab. 1 : Type de logement

Commune Type de logement	Tlemcen		Mansourah		Hennaya		Chetouane		Aïn Fezza	
	Effectif	%	Effectif	%	Effectif	%	Effectif	%	Effectif	%
Immeuble	4 850	19,1	4 755	52	599	10,5	1 137	13,7	33	1,8
Maison individuelle	17 595	69,6	3 865	42,3	4 581	80,9	6 129	73,8	1 552	85,7
Maison traditionnelle	2 217	8,7	101	1,1	325	5,7	459	5,5	84	4,6
Constructions précaires	160	0,6	327	3,5	128	2,2	514	6,1	135	7,4
Autres	423	1,6	64	0,7	22	0,3	43	0,5	4	0,2
ND	33	0,1	15	0,1	1	0,01	16	0,1	1	0,05
Total	25278	100	9 127	100	5 656	100	8 298	100	1 809	100

Tab. 2 : Nombre de logements habités selon le nombre de pièces

Commune Nombre de pièces	Tlemcen		Mansourah		Hennaya		Chetouane		Aïn Fezza	
	Effectif	%	Effectif	%	Effectif	%	Effectif	%	Effectif	%
1	2 318	9,1	419	4,5	604	10,6	1 103	13,2	210	11,6
2	5 622	22,2	1 193	13	1 283	22,6	2 021	24,3	476	26,3
3	8 769	34,6	4 468	48,9	1 976	34,9	3 002	36,1	621	34,3
4	4 480	17,7	1 857	20,3	1 057	18,6	1 201	14,4	320	17,6
5	1 836	7,2	712	7,8	363	6,4	464	5,5	101	5,5
6 et plus	2 247	8,8	477	5,2	372	6,5	502	6	79	4,3
ND	6	0,02	0	0	2	0,03	5	0,06	1	0,05
Total	25274	100	9 126	100	5 657	100	8 298	100	1 808	100

Tab. 3 : Commodités de logement (%)

Commune	Tlemcen	Mansourah	Hennaya	Chetouane	Aïn Fezza
Commodités					
Cuisine	95,3	97,2	89,3	91,7	92,5
Salle de Bain	74,9	86	62,5	60,2	65,2
Toilettes	98	98,6	95,4	95,6	94,6

Tab. 4 : Rattachement aux réseaux (%)

Commune	Tlemcen	Mansourah	Hennaya	Chetouane	Aïn Fezza
Réseaux					
Eau	96,2	93,3	93,8	84,9	97,3
Electricité	98,7	97,9	97,8	96,5	99,0
Gaz naturel	87,3	87,3	54,3	49,5	1,9
Egout	97,7	97,5	94,1	89,0	91,9

Tab. 5 : Possession d'équipements (%)

Communes	Tlemcen	Mansourah	Hennaya	Chetouane	Aïn Fezza
Equipements					
Véhicule	29,3	37,4	18,8	22,6	19,5
TV	98,2	98,7	95,9	96,6	95,2
Réfrigérateur	94,9	96,1	90,7	92,0	91,8
Cuisinière	79,6	79,3	52	55,5	37,6
Lave linge	45,9	51,8	29,5	31,3	12,1
Climatiseur	14,1	15,2	5,6	6,9	1,2
Ordinateur	15,8	22,8	7,9	9,9	4,6

1. Cadre humain :

Tab. 6 : Genre

Régions	Tlemcen		Mansourah		Hennaya		Chetouane		Aïn Fezza	
	Effectif	%	Effectif	%	Effectif	%	Effectif	%	Effectif	%
Masculin	70 891	50,5	25 050	50,9	16 939	50,7	24 292	51	5 611	50,7
Féminin	69 267	49,4	24 100	49	16 417	49,2	23 308	48,9	5 442	49,2
Total	140158	100	49 150	100	33 356	100	47 600	100	11 053	100

Tab. 7 : Age

Commune	Tlemcen		Mansourah		Hennaya		Chetouane		Ain Fezza	
	Effectif	%	Effectif	%	Effectif	%	Effectif	%	Effectif	%
00 – 09 ans	24416	17,4	8355	16,9	5850	17,5	9165	19,2	1813	16,4
10 – 19 ans	24820	17,7	9811	19,9	6150	18,4	9244	19,4	1867	16,8
20 – 29 ans	25696	18,3	9557	19,4	6640	19,9	8858	18,6	2224	20,1
30 – 39 ans	21387	15,2	6897	14	5191	15,5	7131	14,9	1920	17,3
40 – 49 ans	17482	12,4	6318	12,8	3921	11,7	5920	12,4	1299	11,7
50 – 59 ans	12124	8,6	4829	9,8	2831	8,4	3867	8,1	894	8
60 – 69 ans	7324	5,2	2038	4,1	1546	4,6	1928	4	571	5,1
70 – 79 ans	4940	3,5	1020	2	885	2,6	1113	2,3	331	2,9
80 ans et plus	1970	1,4	326	0,6	342	1	376	0,7	123	1,1
Total	140159	100	49151	100	33356	100	47602	100	11051	100

Tab. 8 : Situation matrimoniale (15 ans et plus)

Commune Catégories	Tlemcen		Mansourah		Hennaya		Chetouane		Aïn Fezza	
	Effectif	%	Effectif	%	Effectif	%	Effectif	%	Effectif	%
Célibataire	41 925	40,4	15 313	42,4	10 367	42,3	13 574	40,1	3 755	44,9
Marié (e)	54 400	52,5	18 973	52,5	12 635	51,6	18 523	54,8	4 198	50,2
Divorcé (e)	1 951	1,8	557	1,5	386	1,5	494	1,4	71	0,8
Veuf (ve)	5 272	5	1 263	3,4	1 070	4,3	1 185	3,5	322	3,8
Total	103548	100	36 106	100	24 458	100	33 776	100	8 346	100

Tab. 9 : Niveau scolaire (6 ans et plus, %)

Commune	Tlemcen	Mansourah	Hennaya	Chetouane	Aïn Fezza
N. Scolaire					
Primaire	26,9	25,5	31,7	30,8	29,8
Moyen	25	25,7	26,8	27,1	28,5
Secondaire	19,6	20,7	15,5	14,6	13,3
Supérieur	12	15,4	6,6	7,9	4,8

Tab. 10 : Analphabétisme (10 ans et plus, %)

Commune	Tlemcen	Mansourah	Hennaya	Chetouane	Aïn Fezza
Catégories					
Masculin	20,4	15,7	24,9	23,2	31,3
Féminin	15,6	11,9	19,5	18,6	24,4
Total	10,8	8,2	14,3	14,2	17,8

Tab. 11 : Activité (15 ans et plus)

Commune Catégories	Tlemcen		Mansourah		Hennaya		Chetouane		Aïn Fezza	
	Effectif	%	Effectif	%	Effectif	%	Effectif	%	Effectif	%
Pop. 15 ans et +	103 547	100	36 107	100	24 459	100	33 777	100	8 344	100
Actif	47 241	45,6	16 693	46,2	11 058	45,2	15 152	44,8	3 637	43,5
Femme au foyer	31 047	29,9	9 850	27,2	7 887	32,2	11 346	33,5	3 030	36,3
Etudiant / écolier	13 239	12,7	5 964	16,5	2 638	10,7	3 769	11,1	752	9
Retraité	7 508	7,2	2 264	6,2	1 431	5,8	1 840	5,4	427	5,1
Pensionné	2 096	2	574	1,5	635	2,5	520	1,5	268	3,2
Inactif	2 416	2,3	762	2,1	810	3,3	1 150	3,4	231	2,7

Annexe 3 :

Le Makhzen des Beni Abd al-Wâd

Rois de Tlemcen

Par :

Georges MARÇAIS¹

(Extraits)

Introduction :

Les livres des historiographes musulmans, quelques déficients et tendancieux qu'ils soient d'ordinaire, nous apportent certains renseignements que l'on chercherait en vain dans les ouvrages de vue plus large et de témoignages moins suspects. Sur ce point au moins, Yahyâ Ben Khaldouïn, le thuriféraire à gages des Beni Abd al-Wâd, complète utilement la monographie que son frère Abd ar-Rahmân, l'auteur génial du *Kitâb al-Ibar*, consacre aux sultans tlemcénien. C'est en ce qui concerne la composition du makhzen, du personnel administratif du royaume. Parlant de Yaghmorâsan ben Zaiyân, le fondateur de la dynastie, Abd ar-Rahmân nous dit seulement qu'il « assigna des traitements aux serviteurs de l'Etat, qu'il se donna des vizirs et des secrétaires et qu'il établit des gouverneurs de provinces ».

¹ George MARÇAIS, « Le Makhzen des Beni Abd el-Wad rois de Tlemcen », *Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran*, n° 214, 1940. Les titres et sous-titres sont de notre part.

Yahyâ nous fait savoir les titres de ces fonctionnaires avec leurs noms ; et il en sera de même pour tous les souverains de la famille. Ces renseignements ne manquent pas d'intérêts. Il est assez instructif de les comparer à ceux que les historiographes de Beni Merîn, rois de Fès, nous fournissent sur les makhzens de leurs maîtres. Une première constatation s'en dégage. Bien que le royaume des Beni Abd al-Wâd ait été nettement inférieur, au point de vue militaire et économique, à celui des Beni Merîn, ses princes firent plus tôt et plus complètement que leurs voisins et parents du Maroc figures de souverains. Yaghmorâsan, ancien cheikh de Berbères nomades devenu sultan, nomme un vizir, un hâjib, un secrétaire de la correspondance, un secrétaire de l'armée, un ministre des finances et un cadi de la capitale. Ses successeurs s'entoureront d'un makhzen moins complet, cependant ils pourvoiront à la plupart de ces emplois. Leur personnel sera toujours plus abondant que celui des Beni Merîn et, sauf erreur, les attributions de ces hauts fonctionnaires seront mieux définies. Voyons ce que nous pouvons savoir des deux principaux : le vizir et le hâjib. (...).

1. Le Vizirat :

Définitions :

(...) La charge de vizir, qui, comme le nom dont on la désigne, semble bien d'origine persane, est la plus considérable du makhzen ; mais il est difficile d'en donner une définition précise. L'importance et le rôle de vizir ont beaucoup varié. Il peut même se faire que le nom

de vizir désigne plutôt un titre qu'une fonction. Chez les Hafcides, on connaîtra le vizir du trésor et le vizir du mérite, qui sont le ministre des finances et le secrétaire d'Etat. Par la suite, nous trouverons à Tlemcen des personnages élevés « au rang des vizirs », ce qui donne l'impression d'une dignité sans attribution spéciale. (...).

Le principe de (...) recrutement semble analogue à celui qui prévaudra chez les Beni Merîn. Ceux-ci choisissent leurs vizirs dans une famille parente de la lignée royale ; non toutefois dans la branche régnante, dont les membres eussent pu abuser du pouvoir qu'on leur octroyait pour faire valoir leurs droits à la royauté et créer une crise dynastique, mais dans des groupes collatéraux. (...).

Un tournant :

L'usage d'attribuer le vizirat à des parents allait être pour un temps abandonné par le quatrième et le cinquième sultan de la dynastie. L'avènement d'Aboû Hammou Moûsâ I^{er} semble une date importante dans l'histoire de Tlemcen. Homme énergique, jaloux de son autorité, violent et même impitoyable, il nous est représenté par Abd ar-Rahmân Ben Khaldouïn comme doué d'une grande pénétration d'esprit et soucieux de donner au pouvoir une allure qu'il n'avait pas jusque-là. « De tous les princes Zenâta, nous dit-il, ce fut lui qui le premier introduisit le cérémonial et l'étiquette de la royauté... ; il courba les grands devant la majesté royale et les façonna aux usages qu'il voulut introduire ». Et plus loin il reproduit le jugement porté par un émir arabe : « Auparavant les chefs de cette race n'étaient que des cheikhs nomades ; mais quand Moûsâ s'éleva au milieu d'eux, il fixa

les principes et érigea en système les règlements qui en dérivait ». Cette orientation nouvelle donnée à la royauté, qui avait dû conserver jusque-là une teinture quelque peu patriarcale et sans doute spécifiquement berbère, était peut-être conforme aux aspirations personnelles d'Aboû Hammoû ; mais nous sommes tentés de l'attribuer aussi à l'influence de ceux qui allaient devenir ses conseillers intimes et ses vizirs. Yahyâ Ben Khaldoun nous apprend qu'il eût successivement quatre vizirs et tous quatre appartenaient à la famille Al-Mallâh : ce furent Mohammed Ben Maïmoun ben al-Mallâh, ensuite son fils, puis son petit-fils, enfin un oncle de ce dernier.

La famille des Mallâh :

L'importance du rôle joué par cette famille est assez marquée par ce fait que Abd ar-Rahmân Ben Khaldoun éprouve le besoin de nous conter leur histoire. Les Mallâh étaient des Andalous ; ils s'occupaient à Cordoue du change des monnaies. « Quelquefois même, on nommait les Mallâh syndics du corps des changeurs, à cause de la confiance qu'ils s'étaient acquise par leur probité. Les premiers d'entre eux qui se fixèrent à Tlemcen y étaient arrivés avec les émigrés qui abandonnèrent Cordoue », lors de la prise de la ville par Ferdinand III (1236), c'est-à-dire vers le temps où Yaghmorâsan s'élevait en souverain. Dans la cité de négoce international où ils trouvaient refuge, les Mallâh avaient repris leur ancien métier et avaient continué à s'enrichir. Ils acquirent des terres dans la banlieue et joignirent les profits de l'agriculture aux opérations fructueuses du change. Abd ar-Rahmân Ben Khaldoun nous dit que

certaines membres de la famille entrèrent au service du sultan Aboû Saïd ; cependant, dès le règne de Yaghmorâsan, nous trouvons un Ibn Mallâh ministre des finances, poste pour lequel le désignaient sans doute la compétence et l'honnêteté qui étaient de tradition dans la famille. Sous Aboû Hammoû I^{er}, ils devinrent les collaborateurs de plus en plus actifs du pouvoir, puisque, d'après Yahyâ Ben Khaldoun, quatre d'entre eux furent successivement vizirs et chargés en même temps des fonctions de hâjib. Abd ar-Rahmân ne les considère que comme hâjib, et nous les retrouverons en nous occupant de cette grande charge. Quoiqu'il en soit, le rôle de ces Andalous semble décisif dans l'évolution de la cour tlemcénienne. (...).

2. El-Hijâbat :

Définitions :

Yahyâ Ben Khaldoun attribue au second des hauts dignitaires de la cour de Yaghmorâsan et de ses successeurs immédiats le titre de hâjib. La fonction est assez difficile à définir, parce qu'en fait elle a beaucoup varié. Etymologiquement, le hâjib est le gardien de la porte du prince ; il empêche qu'on approche de lui. En rapports constants avec son maître, il sert d'intermédiaire, non seulement entre celui-ci et les solliciteurs indiscrets, mais entre les autres agents du royaume et le sultan. Il introduit ceux à qui une audience est accordée, les représentants des tribus, les ambassadeurs, et joue ainsi le rôle de chambellan et de chef de protocole. L'intimité où il vit avec le prince lui

donne la haute main sur la gestion du palais et en fait le chef de la maison royale et du service intérieur. (...)

Le choix des premiers hâjib appelle (...) un commentaire, et il n'est pas sans intérêt de le comparer à celui qui était d'usage à la cour de Fès. Le hâjib merinite est généralement un homme de naissance obscure, un esclave affranchi, un eunuque, voir un homme d'origine juive, que le sultan a poussé à ce poste de confiance parce qu'il le connaît depuis des années pour avoir vécu familièrement avec lui avant son avènement. Ce parvenu, qui a mérité la sympathie de son maître en flattant ses goûts (l'un d'eux avait assuré sa fortune en procurant du vin au jeune prince), ou en l'aidant à obtenir le pouvoir, restera le confident du souverain, son « éminence grise », et il conservera sa place s'il ne se rend pas suspect par ses intrigues ou une politique personnelle aventureuse. Les hâjib des premiers sultans Abd al-Wâdides sont bien différents. Yaghmorâsan donna cette charge au juriste Abdoûn Ben Mohammed al-Habbak ; son successeur Aboû Saïd eut comme hâjib Aboû Abd Allâh Mohammed ben Amir, et Aboû Zaïyân, troisième souverain de la dynastie, nomma le juriste Aboû Abd Allâh Mohammed ben as-Saoûd. (...).

Abdoûn el-hâjib :

Le nom que porte Abdoûn nous révèle une origine andalouse probable, peut-être une origine arabe. Ce personnage est un faqîh, un juriste. Yahyâ Ben Khaldouïn lui donne le titre de cadi. Il avait sans doute exercé cette fonction respectable, où sa connaissance de la jurisprudence trouvait son emploi, avant d'être choisi par

Yaghmorâsan. Le même auteur lui attribue la fonction de khâtib, prédicateur. Abd ar-Rahmân Ben Khaldouân, qui le considère non comme hâjib mais comme vizir, nous raconte une affaire délicate à laquelle il fut mêlé et dont il sortit à son avantage. Yaghmorâsan, enfermé dans la petite place de Temzezdekt et mis en échec par l'Almohade As-Saïd, chargea Abdoûn d'aller trouver As-Saïd pour lui promettre que désormais il lui serait soumis. Abdoûn s'acquitta de cette mission, mais dût excuser son maître de ne pas s'être lui-même présenté. As-Saïd ne se contenta pas de cette excuse et exigea de Yaghmorâsan une démarche personnelle. Abdoûn devait le ramener au camp almohade. Cependant, de retour à Temzezdekt, il se garda de parler de l'humiliation qu'on imposait au sultan par peur de se compromettre. As-Saïd ayant été tué peu de temps après, l'ambassadeur se trouva tiré d'affaire.

Cet adroit politique, ce lettré andalous, ce personnage religieux, n'a rien de parvenu de harem, ni d'un officieux, qui doit à sa complaisance les faveurs dont il jouit. Il semble plutôt que sa culture arabe et musulmane l'ait désigné à l'attention de Yaghmorâsan, qui lui même ne parle que berbère et qui, pour le représenter, l'investit des fonctions de hâjib, au risque d'éveiller la susceptibilité du calife almohade. Yahyâ Ben Khaldouân nous dit qu'il était pour son maître le conseiller le plus écouté et le plus près de son cœur. (...).

En guise de conclusion : Signes du déclin de la dynastie

C'est (...) par leur connaissance du maniement des fonds de l'Etat que se recommandent les Mallâh, cette famille originaire de Cordoue dont quatre membres servirent Aboû Hammoû I^{er}, à la fois comme vizirs et comme hâjib. Cependant la charge de hâjib n'a plus de titulaire spécial. Sous Aboû Tâchfîn, le renégat Hilâl le Catalan est vizir et peut-être hâjib en même temps. J'ai dit quelle orientation nouvelle révélait l'importance prise par cet affranchi. Comme les Beni Merîn, les Beni Abd al-Wâd se fieront plus volontiers à des familiers de petite naissance qu'à des juristes et des lettrés. Après l'interrègne mérinite, de 1337 à 1348, qui sonne le premier glas de la dynastie, le titre de hâjib disparaît.

C'est ce makhzen réduit que Abd ar-Rahmân Ben Khaldoûn a connu et nous a décrit.

La puissance de Tlemcen ne devait pas se relever complètement de l'occupation marocaine, en dépit des efforts du sultan Aboû Hammoû II pour reprendre la politique conquérante des ancêtres et pour donner quelque lustre à la royauté. Oppressée par le péril extérieur de l'Ouest et de l'Est, minée par le mal intérieur que créaient les nomades arabes, la dynastie penchait vers sa ruine. L'entrée dans le makhzen des serviteurs étrangers à la tribu semble bien en être le signe avant-coureur. Ainsi le pouvoir des Beni Abd al-Wâd a connu l'évolution dont Abd ar-Rahmân Ben Khaldoûn nous avait tracé le clair schéma dans ses *Prolégomènes*. Après un brillant départ, où le chef était soutenu par la solidarité et la valeur combative de son clan, où les maîtres conservaient les

« vertus des nomades », qui avaient assuré leur élévation, l'âge de la maturité était venu, puis l'âge du déclin, avec l'entrée en scène de nouveaux acteurs, l'apparition des goûts somptuaires qu'inspirait l'exemple des cours andalouses, le relâchement des liens qui serraient le groupe autour de ses chefs naturels et le fléchissement de toute armature du royaume.

*

Annexe 4 :

Une sociographie de moyenne portée

Notre idéal en sociologie est celui énoncé par Wright MILLS : «Que chaque homme fasse sa méthodologie pour son propre compte ; que chacun fasse sa propre théorie ; que la théorie et la méthode se pratiquent comme un véritable métier»¹. Mais comme tout idéal, il ne peut être réalisé que partiellement, qu'il est plutôt un guide de conduite. Avoir sa propre théorie et sa propre méthode, à la manière des « pères » fondateurs, voilà le désir secret de tout sociologue, à moins qu'il le refoule dans son subconscient à cause de sur-moi académique pour empreinter une terminologie psychanalytique.

Pour notre part, nous souhaitons avoir notre propre méthode, non toute faite, mais s'inscrivant et s'inspirant de la tradition méthodologique de la discipline. Nous avons essayé de mettre en œuvre une méthode qu'on peut appeler une «sociographie de moyenne portée». Comme la « théorie de moyenne portée » de Robert MERTON qui se situe entre la «généralisation empirique » et la

¹ Wright MILLS, *L'imagination sociologique*, ed. Maspero, Paris, 1977, p. 227.

«loi »¹, cette méthode se situe entre la « description dense » de Clifford GEERTZ et «l'idéal-type » de Max WEBER :

Plan théorique	généralisation empirique	théorie de moyenne portée	loi
Plan méthodologique	description dense	sociographie de moyenne portée	Idéal-type

Pour Clifford GEERTZ, « l'ethnographie c'est de la description dense. Ce à quoi l'ethnographe est en fait confronté – sauf lorsqu'il passe (comme, bien sûr, il doit le faire) par la routine automatisée de la cueillette de données – c'est à une multiplicité de structures conceptuelles complexes, dont nombre sont superposées les unes sur les autres et nouées entre elles ; des structures étranges, irrégulières et implicites, qu'il doit arriver à saisir de quelque manière pour ensuite en rendre compte. Et ceci se vérifie aux niveaux les plus terre à terre de son activité, dans la jungle du travail de terrain : questionner des informateurs, observer des rites, éclaircir des termes de parenté, tracer des lignes de propriété, recenser des familles... écrire son journal. Pratiquer l'ethnographie c'est comme essayer de lire (au sens de « construire une lecture de ») un manuscrit étranger, défraîchi, plein d'ellipses, d'incohérences, de corrections suspectes et de commentaires tendancieux, et écrit non à partir de conventions

¹ Voir Robert K. MERTON, *Eléments de théorie et de méthode sociologique* (1953), tr. fr. de H. MENDRAS, Armand Colin, Paris, 1997, pp. 9-10. Pour une définition, des illustrations et des critiques de la théorie de moyenne portée, voir : Paul LAZARSFELD, *Qu'est ce que la sociologie ?* Gallimard, Paris, 1970, pp. 20-24.

graphiques normalisées mais plutôt de modèles éphémères de formes de comportement »¹.

La sociographie de moyenne portée diffère de la description dense dans le sens qu'elle ne se perd pas dans les détails et les détails des détails de la matière ethnographique, qu'elle ne cherche pas seulement le sens que donnent les acteurs à leurs comportements, ce n'est là qu'un aspect de la réalité que doit rendre compte l'ethnographe, mais cherche aussi, et avant tout, à voir s'il y a un sens des hypothèses à la lumière des données collectées. En d'autres termes, les «structures conceptuelles complexes» que découvrent le chercheur au terrain n'ont de significations que par rapport à d'autres « structures conceptuelles complexes », construites celles-là pour répondre à des problèmes scientifiques énoncés par le chercheur.

Pour Max WEBER, « on obtient un idéaltype en accentuant unilatéralement un ou plusieurs points de vue en enchaînant une multitude de phénomènes données isolément, diffus et discrets, que l'on trouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre et par endroits pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement, pour former un tableau de pensée homogène (*einheitlich*). On ne trouvera nulle part empiriquement un pareil tableau dans sa pureté conceptuelle : il est une utopie. Le travail

¹ Clifford GEERTZ, « La description dense », revue *Enquête* [En ligne], n°6,1998, numéro mis en ligne le 27 janvier 2009. URL : <http://enquete.revues.org/document1443.html>

historique aura pour tâche de déterminer dans chaque cas particulier combien la réalité se rapproche ou s'écarte de ce tableau idéal »¹ .

Ici, la sociographie de moyenne portée diffère aussi de l'idéal-type dans la mesure où elle n'est pas « une utopie », elle n'est pas un tableau de pensée obtenu en mettant l'accent sur quelques éléments essentiels de la réalité, abstraction faite de leur nombre. Pour elle, il n'y a pas une hiérarchie d'importance entre les éléments et, ainsi, le travail de recherche ne consiste pas « de déterminer dans chaque cas particulier combien la réalité se rapproche ou s'écarte de ce tableau idéal », mais d'enrichir d'avantage le tableau construit par de nouveaux éléments afin de vérifier le bien fondé des hypothèses, soit comme outils d'investigation soit comme outils d'explication.

La sociographie de moyenne portée consiste donc à construire un modèle de la réalité ou du phénomène étudié par l'articulation de ses divers éléments sans hiérarchisation d'importance entre eux, et ce en fonction de l'hypothèse énoncée au départ. C'est cette méthode de recherche que nous voulions appliquer dans notre enquête à Aïn el-Hout.

¹ Max WEBER, *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965, pp. 179-183.

Annexe 5 :

Les outils d'analyse de la légende

Nous allons présenter ici les outils les plus connus dans l'analyse des mythes et des contes populaires, à savoir : l'analyse séquentielle, morphologique, structurale et sémiotique. L'analyse passe donc du niveau le plus superficiel au niveau le plus profond du récit. Peut être que les appellations de ces analyses ne satisfont pas les spécialistes en la matière, mais nous les avons retenues par convention et pour la commodité de la présentation. Toutefois, on peut se référer directement aux sources citées.

1. L'analyse séquentielle :

Il s'agit dans cette première étape de l'analyse de dégager les séquences du récit selon les indications de Claude LEVI-STRAUSS, ce sont « les évènements qui se succèdent dans l'ordre chronologique »¹. Mais comment procéder concrètement ? LEVI-STRAUSS l'avait expliqué

¹ Claude LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale II* (1973), Plon, Paris, 1996, p. 193.

auparavant en exposant la méthode d'analyse structurale du mythe :
« Au stade préliminaire de la recherche, on procèdera par approximations, par essais et par erreurs, en se guidant sur les principes qui servent de base à l'analyse structurale sous toutes ses formes : économie d'explication ; unité de solution ; possibilité de restituer l'ensemble à partir d'un fragment, et de prévoir les développements ultérieurs depuis les données actuelle »¹.

2. L'analyse morphologique :

Dans cette étape, les résultats de l'étape précédente seront formalisés de plus à l'aide de deux modèles d'analyse : le modèle de Tzvetan TODOROV (né en 1939) et celui d'Algirdas Julien GREIMAS (1917 – 1992).

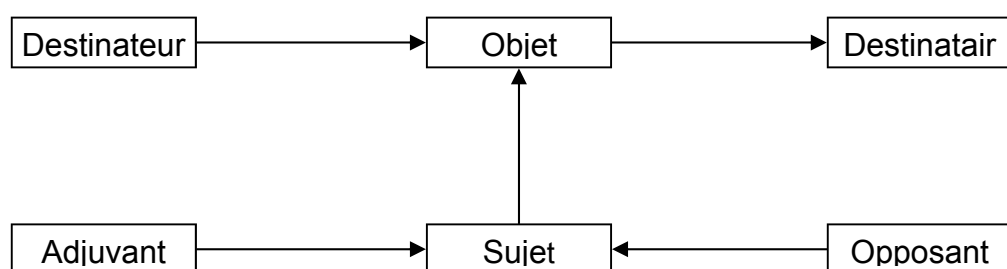
Le modèle de Tzvetan TODOROV décrit le déroulement des séquences du récit dans cinq phases : au début, il y a une situation d'équilibre [A] à cause d'une force stable. Le changement [B] commence lorsqu'une autre force intervient de sorte qu'il résulte un déséquilibre [C] dans la situation. Alors commence un travail de rééquilibrage [D] qui aboutira à la fin du récit à une deuxième situation d'équilibre [E]. Le tableau suivant résume ces phases ² :

¹ Claude LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale* (1958), Plon, Paris, 1974, p. 241.

² Cité in Abdelhamid BOURAYOU, *El-qasas ech-cha'bi fi mintaqat Biskra* (Les contes populaires dans la région de Biskra), ENAL ed., Alger, 1986, p. 144.

A	B	C	D	E
Equilibre [1]	Changement	Déséquilibre	Rééquilibrage	Equilibre [2]

Quant au modèle d'A. J. GREIMAS, il permet de décrire la dynamique de la quête du récit ainsi que ses différents intervenants. Ainsi, toute quête est constituée de l'ensemble des actions d'un /sujet/ pour réaliser une fin ou obtenir un /objet/. Dans cette quête, il y a un /adjuvant/ qui aide le sujet dans son/ses action(s) et un /opposant/ qui le contrarie. Enfin, il y a un /destinateur/ qui permet au sujet de réaliser sa quête et un /destinataire/ qui en profite¹. Le schéma suivant présente ce modèle actantiel :



¹ A. J. GREIMAS, *Sémantique structurale*, ed. Larousse, Paris, 1966, pp. 172-185 ; Anne PIRET et all., *L'analyse structurale – Une méthode d'analyse de contenu pour les sciences humaines*, De Boeck et Larcier s. a., Paris – Bruxelles, 1996, pp. 77-84.

Voici enfin quelques indications supplémentaires¹ :

- a- Il peut y avoir qu'un actant (une case dans le schéma n'est occupée par aucune réalité). Par exemple, il n'y a pas un opposant dans le récit.
- b- Plusieurs actants peuvent être occupés par une seule réalité. Par exemple, le destinataire et le destinataire sont le monde politique.
- c- Un seul actant peut être occupé par plusieurs réalités. Par exemple, l'adjuvant et l'armée et le peuple à la fois...
- d- Il peut y avoir plusieurs quêtes, parallèles ou successives. Les réalités alors peuvent occuper un actant dans une quête et un autre actant dans une autre quête. Par exemple, un maire de commune peut jouer le rôle d'opposant dans une quête économique et un rôle d'adjuvant dans une quête politique.

3. L'analyse structurale :

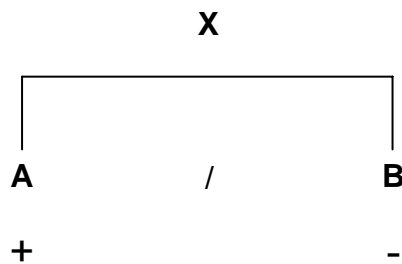
Dans le même processus d'approfondissement et de formalisation, il s'agit dans cette étape de dégager les niveaux structuraux ou « schèmes » selon la terminologie de Claude LEVI-

¹ A. PIRET et all., *Ibid.*, p. 82.

STRAUSS¹. Ces structures profondes sont de plusieurs types et organisées selon des règles que nous présenterons graduellement selon leur degré de complexité² :

A - La relation de disjonction :

C'est la relation de base de l'analyse structurale. Elle consiste en la mise en relation de deux termes du discours A et B qui sont des inverses tout en appartenant au même champ sémantique X. Cette relation est représentée par le schéma suivant :



¹ Claude LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, op. cit., pp. 193-194.

² Nous nous appuyons dans cette partie essentiellement sur livre d'A. PIRET et all. Toutefois, nous éviterons chaque fois que nécessaire la terminologie trop technique et ce pour une présentation aussi claire et simple que possible. Les exemples illustratifs sont proposés par nous-mêmes.

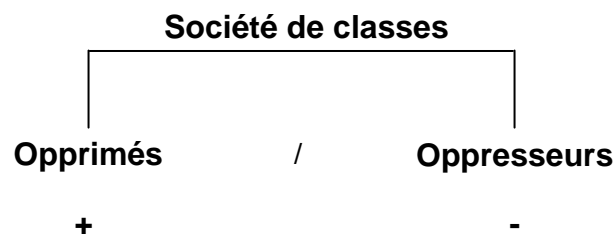
- Exemple :

Voici un texte de Karl MARX et Friedrich ENGELS :

« L'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire des luttes de classes.

Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître de jurande et compagnon, en un mot oppresseurs et opprimés, en opposition constante, ont mené une guerre ininterrompue, tantôt ouverte, tantôt dissimulée, une guerre qui finissait toujours soit par une transformation révolutionnaire de la société toute entière, soit par la destruction des deux classes en lutte »¹.

Dans ce texte, nous pouvons relever la relation de disjonction suivante :



La relation de disjonction est régie par les quatre règles fondamentales suivantes :

¹ Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Manifeste du parti communiste* (1847), in *Textes choisis*, volume 1, Editions Sociales, Paris, 1972, pp. 35-36.

- a- Règle de binarité :** Toute relation de disjonction est constituée de deux termes et deux seulement.
- b- Règle d'homogénéité :** Les deux termes ne peuvent être unis que s'ils ont un dénominateur commun appelé axe sémantique.
- c- Règle d'exhaustivité :** Les deux termes doivent recouvrir la totalité de l'axe sémantique
- d- Règle d'exclusivité :** Les deux termes doivent être exclusifs mutuellement.

En plus de ces règles fondamentales, voici des règles complémentaires :

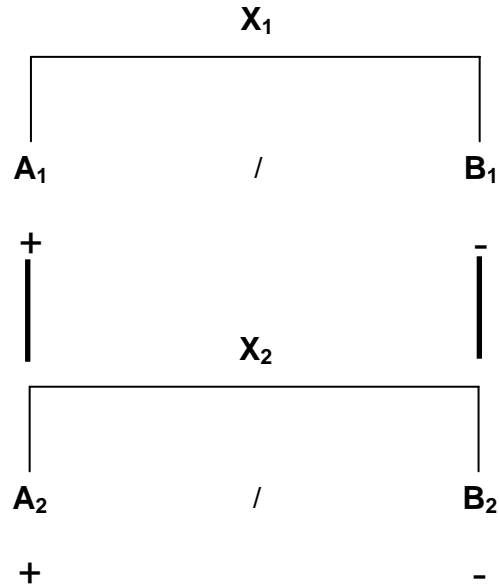
- Il faut toujours prendre en considération le point de vue du locuteur et non le point de vue de l'analyste.
- Toutefois, si les deux termes ou l'axe sémantique ne sont pas manifestes dans le discours, l'analyste peut les proposer en les mettant entre parenthèses dans le schéma.
- Dans ses propositions, l'analyste doit éviter les expressions de négation telles que non-A, pas A, autre que A, etc.
- Les termes d'une disjonction sont souvent connotés positivement ou négativement. Ce sont *des indices de valorisation* qu'on représente dans le schéma par un (+) et un (-). Par exemple A positif et B négatif dans le schéma.

B - Les structures :

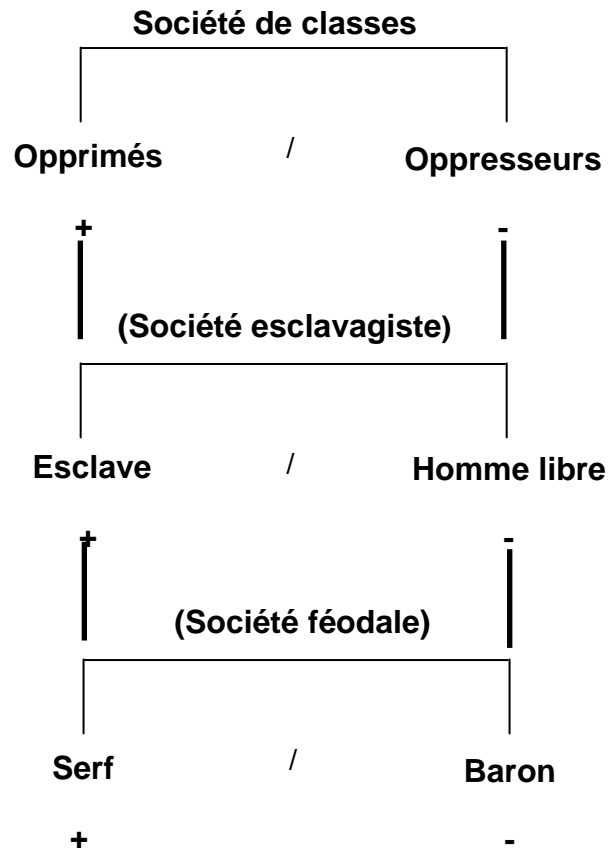
La combinaison de deux disjonctions ou plus nous donne des structures plus complexes : des structures parallèle, hiérarchisée ou croisée.

a - La structure parallèle :

Si les termes de deux disjonctions (ou plus) s'impliquent deux à deux ($A_1 \Leftrightarrow A_2$ et $B_1 \Leftrightarrow B_2$), on obtient alors une structure parallèle représentée par le schéma suivant :



- **Exemple** : Dans le texte précédent de K. MARX et F. ENGELS, nous pouvons relever la structure parallèle suivante :

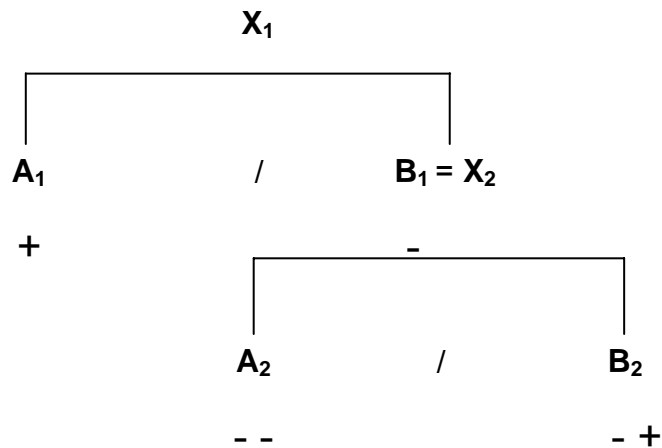


Concernant les *indices de valorisation*, si un terme est valorisé positivement par exemple, les autres termes impliqués le sont aussi (A_1 et A_2 dans le schéma).

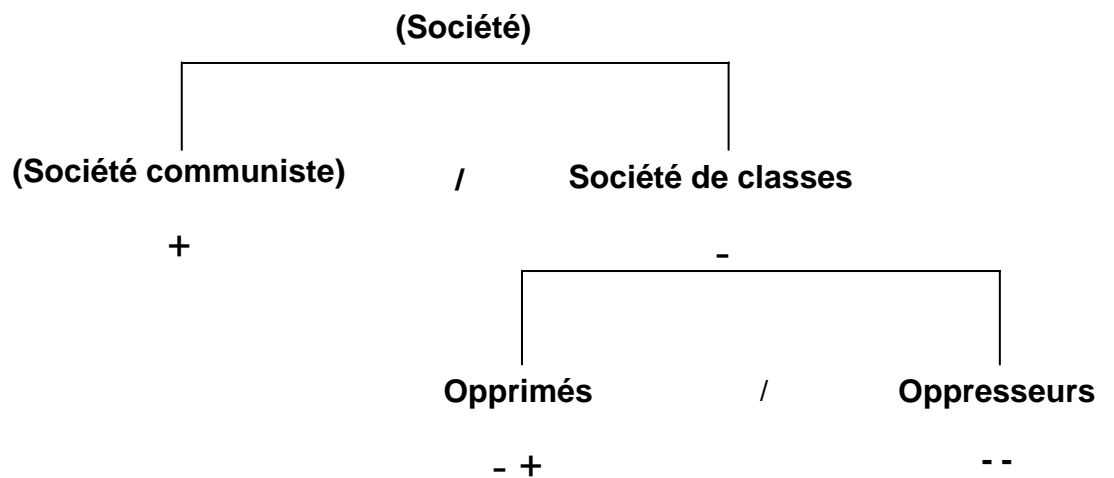
Enfin, si plusieurs termes de plusieurs disjonctions se rapprochent, on peut les condenser dans un seul terme pour former une seule disjonction. Dans l'exemple précédent, nous pouvons substituer la structure parallèle par une seule relation de disjonction mettant en relation oppresseurs et opprimés.

b - La structure hiérarchisée :

Si un terme d'une disjonction peut être l'axe sémantique d'une autre disjonction, nous obtiendrons alors une structure hiérarchisée représentée par le schéma suivant :



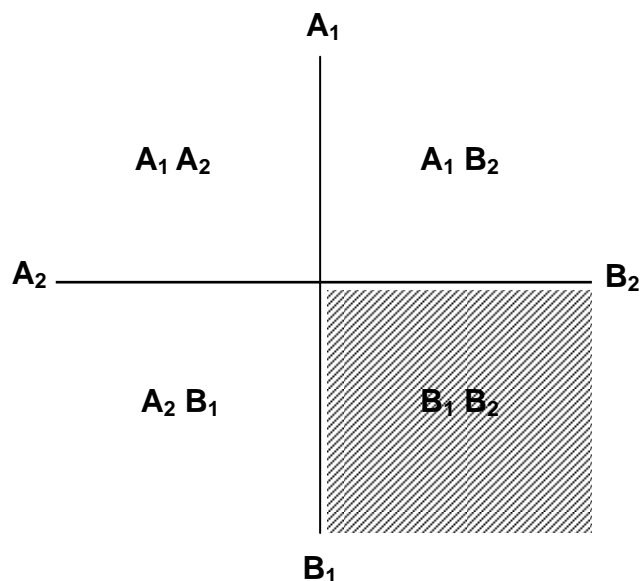
- **Exemple** : Toujours d'après le texte précédent de K. MARX et F. ENGELS, nous pouvons construire la structure hiérarchisée suivante :



Concernant les *indices de valorisation*, la même règle de la structure parallèle s'applique ici. En plus, les échelles inférieures de la structure « héritent » les valorisations des échelles supérieures (B_1 négatif transmet sa négativité à A_2 et B_2). En conséquence, la valeur des termes de ces échelles inférieures est soit renforcée (A_2 doublement négatif) soit ambivalent (B_2 positif et négatif à la fois).

c - La structure croisée :

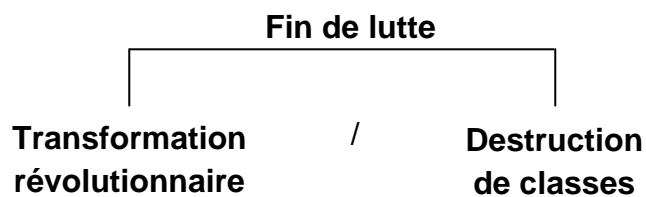
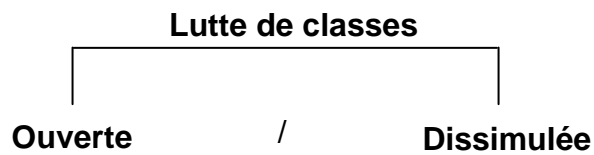
Si les termes de deux disjonctions ne s'impliquent pas deux à deux (donc pas de structure parallèle), et si un terme d'une disjonction ne peut pas être l'axe sémantique d'une autre disjonction (donc pas de structure hiérarchisée), nous pouvons dans une troisième possibilité croiser les deux disjonctions pour obtenir une structure croisée représentée par le schéma suivant :



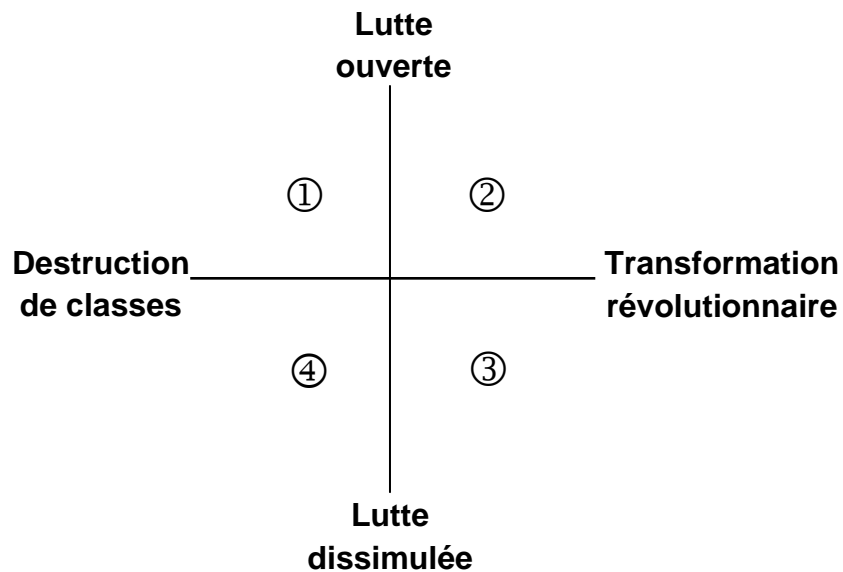
Où :

- $(A_1 \text{ et } B_1)$ et $(A_2 \text{ et } B_2)$ sont appelées *réalités-mères* ;
- A_1A_2, A_1B_2, A_2B_1 et B_1B_2 sont appelées *réalités fécondées* ;
- Si une réalité fécondée n'est pas prise en compte par le locuteur, sa case est hachurée dans le schéma (par exemple la réalité fécondée B_1B_2).

- **Exemple** : Dans le texte précédent de K. MARX et F. ENGELS, nous pouvons relever les deux relations de disjonction suivantes :



La mise en relation de ces deux disjonctions nous donne la structure croisée suivante :



Il est intéressant, comme exercice, de relever dans l'histoire des cas de lutte de classes qui correspondent aux réalités fécondées ①, ②, ③ et ④.

Enfin, voici les règles qui se rapportent à la structure croisée :

- Concernant les *indices de valorisation*, la règle de « l'héritage » s'applique aussi pour la structure croisée : les réalités fécondées héritent les valorisations des réalités-mères.
- Si on a des structures parallèles, il faut les condenser pour pouvoir former une structure croisée.
- Les réalités fécondées peuvent être articulées en disjonctions, structure parallèle, etc.

- Le *dilemme* est une structure croisée particulière : c'est « une structure croisée dont la réalité fécondée la plus positive n'est pas accessible. Le choix se pose alors entre les deux réalités fécondées à connotation ambivalente. Si un axe est plus valorisant que l'autre, le dilemme comporte une sortie »¹.

d - Critères de choix d'une structure :

Devant un discours donné, quelle structure adéquate peut choisir l'analyste pour sa description ? Il y a ici trois critères à observer :

- **La consistance interne** : c'est-à-dire la cohérence du choix retenu avec les matériaux à analyser. Par exemple, si le discours contient des termes à double statut, inverse et axe sémantique à la fois, la structure adéquate est la structure hiérarchisée.
- **La simulation heuristique** : entre deux possibilités, choisir la plus fructueuse pour l'analyste concernant les hypothèses. Par exemple, choisir une structure dont les termes sont manifestes dans le discours plutôt que de proposer des termes qui peuvent induire l'analyste en erreur.

¹ A. PIRET et all., *op. cit.*, p. 59.

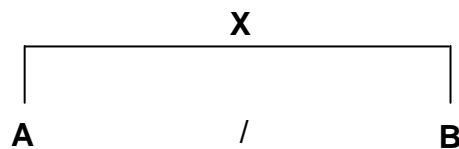
- **La parcimonie** : c'est-à-dire choisir toujours la structure la plus simple. Par exemple, choisir une structure parallèle plutôt qu'une structure croisée.

Pour un bon choix entre deux possibilités (ou plus), ces critères s'appliquent dans cet ordre, c'est-à-dire voir la consistance interne, sinon la simulation heuristique, sinon la parcimonie.

4. L'analyse sémiotique :

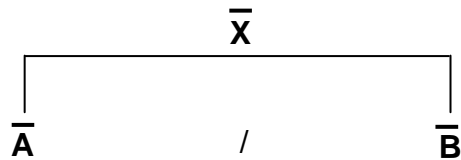
Nous arrivons maintenant au niveau le plus profond de l'analyse car l'analyse sémiotique nous permet de dégager « la structure élémentaire de signification » d'un discours donné par l'élaboration d'un « carré sémiotique »¹.

Nous avons vu que la relation de base de l'analyse structurale est la relation de disjonction représentée par le schéma suivant :

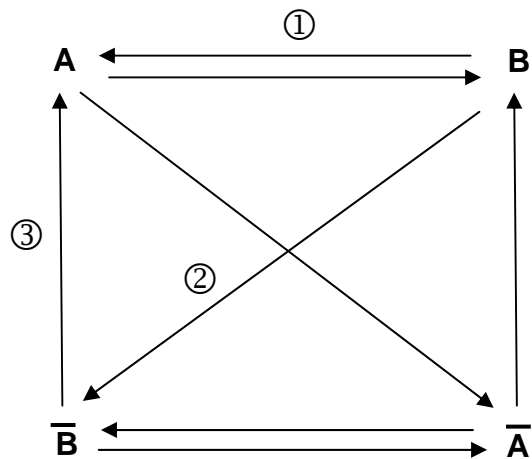


¹ Dans cette partie, nous nous référons essentiellement aux ouvrages suivants : Rachid BENMALEK, *Muqaddima fi es-simiyâ'ia es-srdiya* (Introduction à la sémiotique narrative), Casbah ed., Alger, 2000, pp. 14-16 ; *Qâmous mostalahât et-tahlîl es-simiyâ'î li'nnoçous* (Dictionnaire des termes de l'analyse sémiotique des textes), Dâr el-Hikma, Alger, 2000, pp. 23-37 ; Joseph COURTES, *Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique – Une lecture sémiotique des "Mythologiques"*, Maison MAME, [Paris], 1973, pp. 18-22.

Si nous inversons les termes de cette relation, nous obtiendrons une autre relation de disjonction représentée ainsi :



La mise en relation de ces deux relations de disjonction contraires nous donne le carré sémiotique représenté comme suit :



Ce carré sémiotique organise les relations les plus profondes d'un discours donné. Elles sont au nombre de trois :

- Une relation de *contrariété* entre A et B, ainsi entre les sub-contraires \bar{A} et \bar{B} (numéro ① dans le schéma).
- Une relation de *contradiction* entre A et \bar{A} ainsi qu'entre B et \bar{B} (numéro ② dans le schéma).
- Une relation d'*implication* entre A et \bar{B} ainsi qu'entre \bar{A} et B (numéro ③ dans le schéma).

Le carré sémiotique enfin n'est pas seulement un modèle de description statique de l'univers sémantique du discours, mais aussi de son fonctionnement dynamique. Le passage d'un terme à son inverse ne se fait pas directement, mais par l'intermédiaire de son contraire. Dans le schéma, la transformation sémantique prend le chemin $(A \rightarrow \bar{A} \rightarrow B)$ ou $(B \rightarrow \bar{B} \rightarrow A)$.

Annexe 6 :
Des photos



Photo : S. M. MOHAMMEDI

Fig. 1 : *Vue générale de Tlemcen et de son Hawz*



Photo : Google Earth, 2010

Fig. 2 : Aïn el-Hout (vue satellitaire)



Photo : S. M. MOHAMMEDI

Fig. 3 : *Aïn el-Hout (la source)*



Photo : S. M. MOHAMMEDI

Fig. 4 : *La Grande Mosquée de Tlemcen*



Photo : S. M. MOHAMMEDI

Fig. 5: *L'entrée d'el-Mechouar*



Photo : S. M. MOHAMMEDI

Fig. 6 : *Un ancien « qafâne »*¹

¹ Ce *qafâne* remonte aux années 1940 et probablement plus loin encore. Il était prêté à la jeune mariée à Ouzidane. Aujourd'hui, chaque nouvelle mariée a en principe son *qafâne* dans son trousseau.

Bibliographie

- ANDEZIAN Sossie, *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine – Adeptes des saints dans la région de Tlemcen*, CNRS ed., Paris, 2001.

- ANGERS Maurice, *Initiation pratique à la méthodologie des sciences humaines* (1996), Casbah ed., Alger, 1997.

- ARKOUN Mohamed, *Târîkhiyet el-fikr el-arabi el-islâmî* (Historicité de la pensée arabo-islamique), Markaz el-Inmaa el-Arabi – El-Markaz et-Thaqâfi el-Arabi, Beyrouth – Casablanca, 3^{ème} ed., 1993.

- ARKOUN Mohamed, *El-fikr el-islâmî – Qirâa 'ilmiya* (La pensée islamique – Une lecture scientifique), Markaz el-Inmaa el-Arabi – El-Markaz et-Thaqâfi el-Arabi, Beyrouth – Casablanca, 2^{ème} ed., 1996.

- BAGHLI Mohammed, « Sidi Slimane Ibn Abdellah Al-Kamil de Aïn el-Houtz », *Le Quotidien d'Oran*, 20 Août 2007.

- BASTIDE Roger, *Anthropologie appliquée*, Payot, Paris, 1971.

- BEKKAI Allal, « Aïn el-Houtz, le village alaouite, revisité », *Le Quotidien d'Oran*, 06 Juillet 2009.

- BEKKAR Rabia, « Boudghène : La citadinité contestée d'un quartier de Tlemcen », in LUSSAUT Michel et SIGNOLES pierre (dirs.), *La citadinité en question*, Coll. Sciences de la ville n° 13, Tours, 1996.
- BEL Alfred, « Tlemcen », art. in *Encyclopédie de l'Islam* (ed. arabe), Dâr el-Ma'rifa, Beyrouth, [s.d.].
- BENABADJI Foudil, *Tlemcen dans l'histoire à travers les Contes et Légendes*, ed. Publisud, Paris, [2003].
- BENMALEK Rachid, *Muqaddima fî es-simiyâ'ia es-srdiya* (Introduction à la sémiotique narrative), Casbah ed., Alger, 2000.
- BENMALEK Rachid, *Qâmous mostalahât et-tahlîl es-simiyâ'î li'nnoçous* (Dictionnaire des termes de l'analyse sémiotique des textes), Dâr el-Hikma, Alger, 2000.
- BENNOUNE Mahfoud, *Esquisse d'une anthropologie de l'Algérie politique*, ed. Marinoor, Alger, [1998].
- BOUALI Sid Ahmed, *Les deux grands sièges de Tlemcen dans l'histoire et la légende*, ENAL, Alger, 1984.
- BOUAZIZ Yahya, *Madînet Tilimçân : 'Açimet el-Maghrib el-Awsat* (Ville de Tlemcen : capitale du Maghreb central) (1985), Dâr el-Gharb, Oran, 2004.

- BOURAYOU Abdelhamid, *El-qasas ech-cha'bi fî mintaqat Biskra* (Les contes populaires dans la région de Biskra), ENAL ed., Alger, 1986.
- CALTUSSE Myriam, « Le “local” en question », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, CNRS ed., Paris, 2003
- CHAULET Claudine, « Le “local”, l'origine et le terme », revue *Insaniyat*, n° 16, CRASC, Oran, 2002.
- COLONNA Fanny, « Du sanctuaire à la nation », communication au Colloque international : « *Regards sur le terrain : le National et le local en Afrique du Nord* », co-organisation CRASC-AIMS, Oran, 26-28 Juin 2010.
- COMTE Auguste, *Cours de philosophie positive* (1830), ed. Hachette, Paris, 1927.
- *Le Coran*, traduction de Mohammed HAMIDULLAH.
- COURTES Joseph, *Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique – Une lecture sémiotique des “Mythologiques”*, Maison MAME, [Paris], 1973.
- CUCHE Denis, *La notion de culture dans les sciences sociales* (1996), Casbah ed., Alger, 1998.

- DERVERDUN G., « Hawz », art. in *Encyclopédie de l'Islam* (1971), tome 3, Maisonneuve & Larose-Brill, Paris-Leyde, 1990.
- DEVEREUX Georges, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement* (1967), Flammarion, Paris, 1980.
- DHINA Attallah, *Le royaume Abdelouadide à l'époque d'Abou Hammou Moussa I^{er} et d'Abou Tachfin I^{er}*, ENAL-OPU, Alger, 1985.
- *Dictionnaire Encyclopédique*, Larousse, Paris, 2001.
- DURKHEIM Emile, « Communauté et société selon Tönnies », *Revue philosophique*, n ° 27, 1889. Version numérique in <http://classiques.uqac.ca>
- FILALI Abdelaziz, *Tilimçân fî el-'Ahd ez-Ziâni* (Tlemcen à l'époque zianide), Moufem ed. Alger, 2007.
- GEERTZ Clifford, « La description dense », revue *Enquête* [En ligne], n°6,1998, numéro mis en ligne le 27 janvier 2009. URL : <http://enquete.revues.org/document1443.html> .
- GREIMAS Algirdas Julien, *Sémantique structurale*, ed. Larousse, Paris, 1966.

- GRENON Michel, « La notion d'acculturation entre l'anthropologie et l'historiographie », Revue *LEKTON*, n° 2, 1992. Version numérique in : <http://classiques.uqac.ca> .
- GUERID Djamel, *L'exception algérienne – La modernisation à l'épreuve de la société*, Casbah ed., Alger, 2007
- HENNI Ahmed, *Le Cheikh et le Patron – Usages de la modernité dans la reproduction de la tradition*, OPU, Alger, 1993.
- IBN KHALDOUN Abderrahmân, *Kitâb el-'Ibar*, Dâr el-Kutub el-'Ilmyya, Beyrouth, 1992.
- IBN KHALDOUN Yahya, *Bughyet er-Rowwâd fî Dhikri el-Molûki min Banî Abdelwâde* (Biographies des rois Abdelwadides), Alger, 1980.
- IBN MANDHOUR, *Lisâne el-Arabe-s* (La langue des arabes), Dâr Sâder, Beyrouth, 1992.
- IBN MERYEM Mohammed, *El-Bostân fî Dhikri el-Awliâ' wa el-'Ulmâ' bi Tilimçân* (Biographies des saints et des savants de Tlemcen), OPU, Alger, 1986.
- JULIEN Charles-André, *Histoire de l'Afrique du Nord : des origines à 1830* (1951), Payot & Rivages, Paris, 1994.

- KHODJA Souâd, *Nous les Algériennes – La grande solitude*, Casbah ed. , Alger, 2002.

- KISAICHI Masatoshi, « Three Renowned 'Ulamâ' Families of Tlemcen: The Maqqarî, the Marzûqî and the 'Uqbânî », *The Journal of Sophia Asian Studies* (Tokyo), n° 22, 2004.

- KUHN Thomas S., *Structure des révolutions scientifiques* (1962), Flammarion, Paris, 1983.

- LAPLATINE François, *Les 50 mots clés de l'anthropologie*, ed. Privat, Paris, 1974.

- LAROUÏ Abdellah, *L'histoire du Maghreb*, tome 1, ed. Maspéro, Paris, 1975.

- LAZARSELD Paul, *Qu'est ce que la sociologie ?* Gallimard, Paris, 1970.

- LEVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale* (1958), Plon, Paris, 1974.

- LEVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale II* (1973), Plon, Paris, 1996.

- MACCIOCCHI Maria-Antonietta, *Pour Gramsci*, ed. Seuil, Paris, 1974.

- MARÇAIS George, « Le Makhzen des Beni Abd el-Wad rois de Tlemcen », *Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran*, n° 214, 1940.

- MAROUF Nadir, « Quelques réflexions méthodologiques sur la ville africaine -Histoire sociale et vocation actuelle de la médina », *Actes du Premier Séminaire Maghrébin sur les Médinas*, Tlemcen, 27-29 Septembre 1988.

- MORTADH Mohammed, *Min A'lâmi Tilimçân* (Des personnalités de Tlemcen), Dâr el-Gharb, Oran, 2004.

- MARX Karl et Friedrich ENGELS, *Manifeste du parti communiste* (1847), *in Textes choisis*, volume 1, Editions Sociales, Paris, 1972.

- MARX Karl, *Le Capital – Livre I* (1897), Garnier – Flammarion, Paris, 1969.

- MARZOUK Khaled, *Messali Hadj et ses compagnons de Tlemcen*, ed. Dâr El-Othmania, Alger, 2007.

- MEDHAR Sliman, *L'échec des systèmes politiques en Algérie*, co-ed. THALA-CHIHAB, Alger, 1999.

- MERTON Robert K., *Eléments de théorie et de méthode sociologique* (1953), tr. fr. de Henri MENDRAS, Armand Colin, Paris, 1997.
- MEZOUAR Bellakhder, *Religion et lien social en Algérie*, Thèse de Doctorat, Département de sociologie -Université de Tlemcen, 2005.
- MILLS Wright, *L'imagination sociologique*, ed. Maspero, Paris, 1977.
- OMAR Ahmed M., *Mo'jam el-Logha el-'Arabiyya el-Mo'âçira* (Dictionnaire de la langue arabe contemporaine), tome 1, 'Alem el-Kutub, Le Caire, 2008.
- PIRET Anne et all., *L'analyse structurale – Une méthode d'analyse de contenu pour les sciences humaines*, De Boeck et Larcier s. a., Paris – Bruxelles, 1996.
- SARI Djilali, *Tlemcen : la cité-patrimoine à sauvegarder*, ENAP, Alger, 2006.
- SOROKIN Pitirim, *Tendances et déboires de la sociologie américaine*, ed. Montaigne, Paris, 1959. Edition numérique in : <http://classiques.uqac.ca>
- TEMMAR Mohammed Ben Omar, *Tilimçân 'Abra el-'Oçûr* (Tlemcen à travers les âges), ENAL, Alger, 1984.

- THAALBI Ben Meziane, *L'identité au Maghreb – L'errance*, Casbah ed., Alger, 2000.

- TOUALBI Nouredine, *Religion, rites et mutations*, ENAL, Alger, 1984.

- TOURAINE Alain, *Pour la sociologie*, ed. Seuil, Paris, 1974.

- VINSONNEAU Geneviève, *L'identité culturelle*, Armand Colin, Paris, 2002.

- WEBER Max, *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965.

- ZIEGLER Jean, *Main basse sur l'Afrique – La recolonisation*, Seuil, Paris, 1980.

Table des matières

Avant-propos.....	05
Chapitre préliminaire : Construction de l'objet d'étude et questions de méthode.....	09
1. Une première définition.....	10
2. Quelques données actuelles et question principale de recherche.....	11
3. Hypothèse.....	13
4. Ordre d'investigation et ordre d'exposition.....	14
5. Place de la subjectivité.....	15
Chapitre 2 : Les <i>Hawz-s</i> dans l'histoire de Tlemcen.....	19
1. Le <i>Hawz</i> : le mot et la chose.....	20
2. Le paradigme historique de Tlemcen :.....	23
<i>A - La structure fondamentale.....</i>	<i>24</i>
<i>B - Variantes.....</i>	<i>28</i>
3. Les <i>Hawz-s</i> comme acteurs historiques.....	30

Chapitre 3 : Aïn el-Hout, un village hawzi.....	37
1. Territoire.....	38
2. Mémoire.....	41
3. Famille.....	45
Chapitre 4 : La légende du Berger d'Aïn el-Hout.....	50
Introduction.....	51
I. Analyse de la légende du Berger :.....	54
1. La légende.....	54
2. L'analyse :.....	57
<i>A - Analyse séquentielle.....</i>	<i>57</i>
<i>B - Analyse morphologique.....</i>	<i>59</i>
<i>C - Analyse structurale.....</i>	<i>66</i>
<i>D - Analyse sémiotique.....</i>	<i>71</i>

II. Analyse de l'histoire d'<i>Ahl el-Kahf</i> :.....	73
1. L'histoire coranique.....	73
2. L'analyse :.....	77
<i>A - Analyse séquentielle.....</i>	<i>77</i>
<i>B - Analyse morphologique.....</i>	<i>78</i>
<i>C - Analyse structurale.....</i>	<i>80</i>
<i>D - Analyse sémiotique.....</i>	<i>83</i>

III. Comparaison :.....	85
1. Une comparaison morphologique.....	85
2. Une comparaison structurale.....	89
3. Une comparaison sémiotique.....	94

Chapitre 5 : Dynamiques de l'identité locale –

Essai de théorisation..... 96

1. A propos de l'hypothèse.....	97
2. Communauté et acculturation :.....	99
<i>A - Communauté et société selon Ferdinand TÖNNIES.....</i>	<i>99</i>
<i>B - L'acculturation selon Roger BASTIDE.....</i>	<i>102</i>
3. Identité locale, communauté et acculturation.....	107
4. Place de l'hypothèse dans le champ théorique de la sociologie algérienne contemporaine.....	110

Résumé en arabe

” ”

” ”

.

(”)

”

(” ”)

:

”

()

()

.

.

.

“

”

”

”

”

(-)

”

”

.

)"

"

:

.

(

.

"

"

"

"

.

:

.

.

.

.

