

*BERBER STUDIES*

ISSN 1618-1425

Volume 22

Edited by

Harry Stroomer

University of Leiden / The Netherlands

In collaboration with



# Berber in Contact

Linguistic and sociolinguistic perspectives

## Le berbère en contact

Etudes en linguistique et sociolinguistique

edited by / édité par

Mena Lafkioui & Vermondo Brugnatelli



RÜDIGER KÖPPE VERLAG · KÖLN

The series *Berber Studies* is a linguistic and text oriented series set up to enrich our knowledge on Berber languages and dialects in general. It is a forum for data-oriented studies on Berber languages, which may include lexical studies, grammatical descriptions, text collections, diachronic and comparative studies, language contact studies as well as studies on specific aspects of the structure of Berber languages. The series will appear at irregular intervals and will comprise monographs and collections of papers.

**Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek**

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

ISBN 978-3-89645-922-0

ISSN 1618-1425

© 2008 The Authors

RÜDIGER KÖPPE VERLAG

P.O. Box 45 06 43

50881 Cologne

Germany

[www.koeppe.de](http://www.koeppe.de)

All rights reserved.

Published with financial support from *Università degli Studi di Milano – Bicocca*, Milan / Italy

Production: DIP-Digital-Print, Witten / Germany

© This book meets the requirements of ISO 9706: 1994, Information and documentation – Paper for documents – Requirements for permanence.

## Contents

Introduction.....	7
<b>Linguistics</b>	
1. Notes sur des termes berbères dans <i>Nuzhat al-muštāq</i> d’El-Idrisi <i>Kamal Naït-Zerrad</i> .....	11
2. Medieval linguistic contacts: Berber language through Arab eyes <i>Helena de Felipe</i> .....	15
3. D’une langue de contact entre berbères ibadites <i>Vermondo Brugnatelli</i> .....	35
4. The collective in Berber and language contact <i>Maarten Kossmann</i> .....	53
5. Les contacts amazighe-arabe : le cas des noms de nombre <i>Meftaha Ameur</i> .....	62
6. Interpénétration des langues et des populations au Maroc. Le cas du berbère et de l’arabe dans la région de Béni-Mellal <i>Saïd Bennis</i> .....	81
7. L’emprunt au service de la poésie berbère <i>Miloud Taiji</i> .....	101
8. Arabe(s) et berbère en contact : le cas mauritanien <i>Catherine Taine-Cheikh</i> .....	112
<b>Sociolinguistics</b>	
9. La fidélité au tamashek des berbérophones dans le contexte multilingue du Niger <i>Remi Jolivet</i> .....	135
10. Le berbère dans un milieu urbain plurilingue, un difficile équilibre. Exemple de la ville d’Agadir <i>Abdallah El Mountassir</i> .....	151

## D'UNE LANGUE DE CONTACT ENTRE BERBÈRES IBADITES

**Vermondo Brugnatelli**

*Università degli Studi di Milano-Bicocca*

Le sujet de cette communication ne porte pas sur les contacts entre le berbère et les autres langues, mais plutôt sur les relations qu'ont établies entre eux les locuteurs de trois différents parlers berbères, notamment les parlers des communautés ibadites qui demeurent vivantes jusqu'à nos jours : le mozabite (*tumzabt*) étant parlé en Algérie, le nefousi en Libye (Tripolitaine), et la langue de l'île de Jerba en Tunisie.

Depuis la chute du royaume de Tahert, au 10<sup>e</sup> siècle de notre ère, les communautés ibadites ont gardé des relations assez étroites entre elles, et les savants n'ont jamais cessé de voyager d'une région à l'autre dans le but de s'instruire dans la doctrine commune et de maintenir la cohésion de la communauté religieuse<sup>1</sup>. Les trois parlers concernés sont désormais assez bien connus<sup>2</sup>, et l'on sait qu'ils sont assez éloignés l'un de l'autre à tel point qu'il peut y avoir des difficultés d'intercompréhension. On peut donc se demander quelle langue les ibadites parlaient (et/ou parlent<sup>3</sup>) entre eux<sup>4</sup>.

Il s'agit d'une question complexe dans la mesure où l'on ne dispose que de renseignements assez limités. Dans cette communication on présentera

---

<sup>1</sup> Les études sur ces parlers contiennent plusieurs remarques sur les échanges entre les communautés ibadites. Par exemple : « cette communauté de croyances a contribué à entretenir de fréquentes relations entre les abadhites de la Tripolitaine et leurs coreligionnaires du Mzab. Quelques jeunes *t'olba* des nefousa viennent encore étudier à Beni Isguen et à Ghardaïa les ouvrages où se trouvent développées les doctrines de la secte » (Motylinski 1898 : IV).

<sup>2</sup> Seul le jerbien n'a pas encore été décrit dans une monographie. Toutefois nous avons recueilli sur le terrain un corpus considérable de données sur ce parler dans le cadre d'une recherche entamée depuis quelques années.

<sup>3</sup> Etant donné la politique d'arabisation massive qui prévaut dans les trois pays concernés, il est fort probable que désormais les échanges linguistiques, surtout dans le domaine de la religion, aient lieu en arabe. Mais dans le passé, quand la connaissance de la langue arabe était moins répandue, il est probable que la situation était différente, et c'est bien ce contexte qui nous intéresse dans cette étude.

<sup>4</sup> Les remarques spécifiquement linguistiques dans les études existantes sont rares, mais il y en a quand même. Cf. R. Basset (1883 : 308) : « les berbères de Djerba connaissent *meraou* dont se servent les Mzabis établis chez eux, mais ne l'emploient pas ».

les sources de données exploitables (il s'agit surtout de sources écrites) et les hypothèses les plus prometteuses.

### 1. Le poème jerbien et sa diffusion

Ce qui nous a incité à entamer des recherches sur cette problématique est l'aspect linguistique d'un poème religieux jerbien<sup>5</sup>, qui présente plusieurs particularités par rapport à la langue berbère parlée aujourd'hui dans l'île. Le poème (assez long : 42 couplets) a été composé par un cheikh de Jerba nommé Chaaban El-Qanouchi<sup>6</sup> dans le premier tiers du 13<sup>e</sup> siècle de l'hégire<sup>7</sup>. Ce texte entretient des rapports évidents avec deux poèmes semblables du Jebel Nefousa que Beguinot a signalés en 1921 et que Serra a partiellement publiés il y a une vingtaine d'années (Serra 1986). Ils ont été composés, au début du 19<sup>e</sup> siècle, par un cheikh de Mezzu appelé Abou Falgha<sup>8</sup>. Les ressemblances concernent aussi bien la forme<sup>9</sup> que le contenu. Le but explicite des compositions est l'instruction religieuse : le thème central du poème de Jerba est la description de ce qui se passera après la mort, lors du jugement dernier et du châtimement des damnés, accompagnée d'une liste des péchés qui mènent à l'enfer. Quant aux poèmes nefousis, le premier parle surtout du paradis – une sorte de « réponse » positive au poème jerbien – et l'autre contient une exposition didactique des *'arkan*, c'est-à-dire les cinq « piliers » de la religion musulmane.

Le fait que le début du premier poème du cheikh nefousi est quasiment identique au début du poème jerbien prouve que le cheikh connaissait bien le texte jerbien.

---

<sup>5</sup> A propos de ce poème, v. Brugnatelli (2005, 2008a, 2008b). Ce texte qui est encore connu par cœur, de façon incomplète, par quelques vieillards, a été préservé dans quelques manuscrits. Nous en avons pu consulter, jusqu'à présent, 5 exemplaires. Le titre sous lequel il est connu est *Tmazixt* (peut-être à l'origine le nom d'un genre et non d'une composition spécifique).

<sup>6</sup> Le nom est rapporté (sans voyelles) sur deux manuscrits où l'on lit une fois *'lqnwcy* et une autre fois *'llqnwcy*. Aujourd'hui ce nom de famille semble inconnu à Jerba. Selon quelques courtes notes qui précèdent le poème dans le texte le plus complet, les propriétés du Cheikh appartiennent maintenant à la famille Arway, ce qui indique qu'il serait mort sans descendance masculine.

<sup>7</sup> L'an 1201 de l'hégire correspond au 1786/7 ; le 1233 de l'hégire correspond au 1817/8.

<sup>8</sup> En 1921, Beguinot affirmait que les poèmes avaient été composés un siècle auparavant.

<sup>9</sup> Notamment la métrique et les rimes AA BBBA CCCA ...

Incipit de Jerba :

*Ezzall af Mhemmed a w'yellan isel  
tesled mag emmaley s wul-ik yeedel*<sup>10</sup>

Incipit du Jebel Nefousa :

*Af isr-ennay zallut ay imexlaq  
teslum may emmaley s ul amheqqaq*<sup>11</sup>

Une donnée intéressante est que l'on connaît un autre témoignage de ce genre : un petit poème dont le début est presque identique à celui du texte jerbien, recueilli à Melika en 1885 par René Basset, qui par la suite l'a publié comme un texte mozabite (1893 : 115):

*Zallet f Oumoh'ammed aoui illan isel:  
Tesled ma kemmeler' s ououl etch iâdel*<sup>12</sup>

L'identité des deux textes est sûre : non seulement le début est tout à fait le même, mais aussi les vers qui suivent (au total, le poème du Mzab n'a que 8 hémistiches) correspondent précisément à la suite du poème jerbien.<sup>13</sup> Ceci est l'indice que le texte jerbien était connu des savants mozabites aussi, et confirme la circulation de ce genre de textes dans les trois centres du culte ibadite<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> « Prie sur Mahomet, ô, celui qui écoute / écoute ce que je dis d'un cœur pur ».

<sup>11</sup> « Priez sur notre prophète, ô créatures / écoutez ce que je dis d'un cœur sincère ».

<sup>12</sup> « Priez Mohâmmed, celui qui nous écoute / Tu entendras toutes mes paroles avec ton cœur juste » (traduction de R. Basset 1897, texte 127). La transcription du texte berbère est celle de R. Basset (1893: 115). Il est intéressant de relever quelques changements par rapport au texte jerbien, ce qui est dû à des mots mal compris. Par exemple, le pronom relatif est *mag* à Jerba, et *ma* au Mzab ; c'est sans doute pour cela que le -g du pronom a été accolé au mot suivant (sous forme de *k-*), ce qui a donné *ma kemmley* « (tu entendras) toutes mes paroles » au lieu de *mag emmaley* « ce que je dis » (où le verbe *emel* signifiant « dire » est typique du parler de Jerba et non du Mzab).

<sup>13</sup> Dans l'attente d'une publication monographique consacrée à ce sujet, une édition provisoire du texte complet du poème jerbien est contenue dans Brugnattelli (2008b), un texte pédagogique destiné aux étudiants de l'université de Milan-Bicocca. Il contient également la reproduction du texte de R. Basset.

<sup>14</sup> Apparemment c'est en référence à ce texte que René Basset écrivait : « et c'est un des tolba d'Atfïech qui m'a dicté quelques vers d'une Qaçidah en berbère, composée dans

## 2. La langue du poème jerbien

Dans le texte du poème jerbien, on relève d'emblée le caractère particulier de la langue de cette composition. En effet, elle est très différente par rapport à celle parlée aujourd'hui. La différence la plus évidente est la présence d'un grand nombre de « participes », utilisés dans les relatives et les interrogatives. Dans le parler jerbien d'aujourd'hui ils ont disparu en ne laissant que des traces dans quelques syntagmes figés<sup>15</sup>. Par contre, dans le poème, il y a une énumération des péchés qui conduisent à l'enfer, sous forme d'une série de questions à structure identique que la Géhenne pose elle-même aux damnés : *mani wi* + participe (« Où sont ceux qui [ont commis tel et tel péché]?... »)<sup>16</sup>. Cette série de questions est assez difficile à comprendre par les jerbiens d'aujourd'hui, d'autant plus que le support *w(i)* qui introduit la relative a également disparu<sup>17</sup> et peut facilement être compris comme une forme de la négation *we*.

Ce qui est moins facile à expliquer dans ce texte est la présence de plusieurs « doublets » morphologiques, c'est-à-dire l'utilisation de différents allomorphes ayant, sans une raison apparente, la même fonction. L'exemple le plus évident est celui du pronom relatif non-animé « ce qui ». Le parler actuel de Jerba utilise normalement la forme *matta*, à côté de *man* et, plus rarement, *mag*. Dans le poème, *matta* est absent. On relève, toutefois, les trois formes suivantes : *mag* (17 occurrences), *man* (2 occurrences) et *ag* (2 occurrences, dans la forme d'annexion *wag*)<sup>18</sup>. La dernière forme est aujourd'hui inconnue à Jerba.

---

le Djebel Nefousah il y a quatre ou cinq siècles » (1885 : 354), ce qui montre qu'on avait conscience de la circulation de textes littéraires « anciens » même si on avait oublié le lieu et l'époque de composition.

<sup>15</sup> Par exemple l'expression (désormais mal comprise) *w'illan* « tous » (lit. « qui étant », « [tous] ceux qu'il y a »), ou le nom *tawennehli* « une maladie grave », formé sur un participe négatif *we-nnehli* « n'étant pas bon » à partir du syntagme verbal figé *uyehli* (pl. *wehlin*, f. *uttehli*, pl. *wehline*) utilisé couramment dans le sens d'adjectif « mauvais, méchant ».

<sup>16</sup> Par exemple (27.1-2) : *mani yella w'yeččan errzeg n imselmen / mani yella w'yetyan ed w'idelmen* « où est-il celui qui a “mangé” les biens des musulmans ? où est-il celui qui était arrogant et injuste ?... ».

<sup>17</sup> Aujourd'hui, on utilise seulement l'emprunt arabe *elli* « qui, celui qui ».

<sup>18</sup> Les occurrences sont 3 si l'on tient compte de la variante d'un manuscrit (couplet 5, hémistiche 2) où *wag* remplace *mag*. A noter qu'une forme *ag* n'existe ni au Mzab (*ay*) ni au Jebel Nefousa (*ayelli*).

Notons un cas où les trois formes sont utilisées dans trois hémistiches successifs :

*s mag nezra g lektub en bab-ennay*  
*ed wag yedker a ysir sa ken-t-id-emley*  
*af jmiε man a yşar ačča di-nay* (3.1-3)<sup>19</sup>

Apparemment le poète ne faisait pas de différences entre les trois formes dont il disposait, et il s'en servait dans un souci tout simplement esthétique, pour éviter des répétitions<sup>20</sup>.

De la même façon, le poème utilise deux formes concurrentes de la particule préfixée du « futur » *ta* (5 fois) / *sa* (12 fois). Aujourd'hui à Jerba le préfixe « normal » est *ta*. Selon les informants, un préfixe *sa* existe également mais ne serait utilisé que par quelques familles, et les locuteurs le considèrent comme un archaïsme. En revanche, *sa* est le préfixe généralement utilisé normalement au Jebel Nefousa. Ici aussi, les deux formes sont utilisées l'une à côté de l'autre, comme si elles étaient tout à fait équivalentes et interchangeables. Ceci permettrait au poète d'éviter des répétitions<sup>21</sup>. En effet, on retrouve les deux particules dans deux hémistiches successifs :

*ass elli sa nekcefen diy-es lesrar*  
*ass elli ta twuferzen lektub jehar*<sup>22</sup> (18.2-3)

et aussi dans le même hémistiché :

*ijen ta yzer elferh ijjen sa yehzen*<sup>23</sup> (22.3)

<sup>19</sup> « ...avec tout **ce que** nous avons vu dans les livres de notre Père / et **ce qu'**il dit que va se passer, je vous le dirai / concernant tout **ce qui** va nous arriver demain... ». A noter qu'il s'agit toujours de formes monosyllabiques, ce qui exclut des raisons métriques pour les substitutions.

<sup>20</sup> Un procédé tout à fait semblable est attesté dans les poèmes en nefousi publiés par Serra (1986 : 530): *d a yaf di-s okkul ayélli yahtaq / d a yečč s leylal mâi d(i) imi yedâb* « et il y trouvera tout **ce dont** il aura besoin / et il mangera des fruits **ce qui** dans la bouche est savoureux » (transcription du berbère partiellement simplifiée).

<sup>21</sup> Ce procédé rappelle le phénomène (signalé par Galand-Pernet 1967 : 262) par lequel un poète chleuh utilisait, à des fins de variation esthétique, les deux formes *ifili* et *ifulu* « collier » dans deux vers successifs et identiques du même poème.

<sup>22</sup> « Le jour où les secrets seront dévoilés / le jour où les livres seront examinés devant tout le monde »

<sup>23</sup> « Quelqu'un verra le bonheur, quelqu'un sera malheureux »

Ce polymorphisme est également présent pour les pronoms, puisqu'il y a deux formes du pronom préfixé de la deuxième personne du pluriel masculin régime indirecte : *ken* et *wen* (*sa ken-t-id-emley* « je vais vous le dire », 3.2 ; *we-wwen-yewwi-c* « ne vous a-t-il dit...? », 37.3).

### 3. Une *koinè* ?

Les éléments qui caractérisent la langue de cette composition (présence de traits archaïques, voire même « étrangers », et du polymorphisme) font aussi partie des caractéristiques linguistiques que l'on relève dans une *koinè*, comme la langue littéraire des chleuhs du sud du Maroc étudiée par Galand-Pernet (1967). Si l'on tient compte de la diffusion que le texte a sûrement eu au Mzab et au Jebel Nefousa, on pourrait avancer l'hypothèse, que ce poème serait composé dans une « langue de contact » qui permettrait de comprendre le contenu hors de l'île où il fut conçu. Il ferait partie d'un *corpus* poétique plus riche, destiné à circuler parmi les communautés ibadites parlant des langues différentes<sup>24</sup>.

Pour tester la validité de cette hypothèse, on ne dispose que d'une quantité restreinte de textes de littérature ibadite, dans lesquels l'on puisse rechercher des caractéristiques semblables à celles des poèmes dont on vient de parler. Il s'agit notamment de deux ouvrages : un texte du 19<sup>e</sup> siècle, *Ir'asra d ibriden di drar n Infusen*, composé par Brahim ben Sliman Chemmakhi en 1885, et un texte plus ancien, un commentaire à la *Moudawana* d'Ibn Ghanem, composé par le cheikh Abou Zakaria d'Yefren au 9<sup>e</sup> siècle *h.* (15<sup>e</sup> siècle de notre ère).

#### 3.1. Le texte de Chemmakhi

*Ir'asra d ibriden di drar n Infusen* (« Les bourgs et les chemins du Jebel Nefousa ») est une description du Jebel Nefousa sous forme d'itinéraire (Motylinski 1898: 1) : il « a été rédigée dans le dialecte le plus commun du

<sup>24</sup> Pour mieux juger la forme de ces compositions, il faudrait mieux connaître le public auquel elles étaient destinées. Un indice est fourni par le deuxième poème du Jebel Nefousa, où l'auteur, en s'adressant à son audience, dit dans le premier vers : *a yrwan* (Serra 1986: 533 traduit « o allievi »). Les *irwan* (sg. *iru*) constituaient, dans la société ibadite, les clercs de niveau moyen, inférieur à celui des *iezzaben* mais au-dessus des *imsurda* (sg. *amsurdi* « celui qui suit la doctrine »). On peut supposer, donc, que ces textes s'adressaient à un public qui partageait déjà quelques connaissances spécifiques.



Djebel, celui des moudiriats de Fossat'o et de Lalout », mais puisque son auteur est « un *t'aleb* d'Ifren » et « le groupe d'Ifren constitue à la pointe orientale du Djebel Nefousa un élément étranger qui se distingue des vrais Nefousa (...) par des différences sensibles dans le dialecte qu'il parle », on voit d'emblée que la langue de ce texte est en quelque sorte « aménagée ».

Ceci a été confirmé par F. Beguinot (1942 : VIII) quelques décennies après dans l'introduction de sa grammaire du parler du Jebel Nefusa. Le berbérisant italien y souligne le caractère « artificiel » de son langage : « lo Scemmâhi (...) si era proposto probabilmente di ricostruire una specie di lingua berbera quanto più possibile pura, prendendo parole e forme di vari dialetti, anche lontani (...) Ma dal punto di vista della realtà linguistica, ne consegue che gli accennati materiali non corrispondono a nessuno dei dialetti effettivamente parlati nel Gebel; e difatti molti degli indigeni non li intendono affatto, qualcuno li intende in parte, e solo due, tra quelli da me incontrati, che avevano dimorato nello Mzab e in altre regioni berbere e avevano conoscenza di vari dialetti, riuscivano a capirli abbastanza bene »<sup>25</sup>.

On ne saura jamais quel était réellement le but de Chemmakhi. Mais on peut se demander quelle raison pouvait le pousser à adopter une langue « aussi pure que possible » à une époque où le « purisme » des militants berbéristes n'était encore né. Il nous semble difficile de faire recours à une question d'orgueil ethnique. Au contraire, le constat objectif que « ces matériaux ne correspondent à aucun des dialectes effectivement parlés » semble plaider pour l'existence d'une langue « mixte », qui pouvait être une *koinè* littéraire, ou un usage linguistique que cet auteur connaissait et auquel il essayait de conformer sa composition. Il importe de considérer certaines informations bibliographiques de cet auteur afin de mieux comprendre sa prise de position. Originaire de Yefren, Chemmakhi a vécu longtemps au Mzab, où Motylinski le connut et s'en servit comme informant non seulement pour la confection de son texte sur le Jebel Nefousa (1898), mais également pour ses recherches sur le parler de Jerba (1885 et 1897). R.

---

<sup>25</sup> « Ledit Chemmakhi (...) visait probablement à reconstruire une sorte de langue berbère aussi pure que possible, en empruntant des mots et des formes à des dialectes différents, même lointains. (...) Mais du point de vue de la réalité linguistique, il s'ensuit que ces matériaux ne correspondent à aucun des dialectes effectivement parlés dans le Jebel. Et en effet, beaucoup parmi les indigènes ne les comprennent du tout, quelques uns les comprennent partiellement, et seulement deux parmi ceux que j'ai rencontrés, qui avaient vécu au Mzab et en d'autres régions berbères, et avaient des connaissances de plusieurs dialectes, parvenaient à les comprendre assez bien. »

Basset en obtint également des spécimens du parler du Mzab<sup>26</sup>. Même si l'on dispose de très peu de données à son propos, il est évident qu'il avait beaucoup voyagé et avait une connaissance approfondie des trois parlers à tel point qu'il se considérait capable de les maîtriser comme un locuteur natif, bien que la comparaison de ses textes « jerbiens » avec la langue d'aujourd'hui indique autre chose. Si certaines divergences peuvent se justifier par des modifications récentes (des mots non plus utilisés, des formes « archaïques » tombées en désuétude, comme les participes), il y a des cas où le parler actuel garde un archaïsme absent des textes de Chemmakhi, qui a probablement omis de modifier la forme « nefousi » selon l'usage jerbien : par exemple *tiini-ennouen* « vos dattes » (Motylinski 1897 : 384), qui correspond à *tini-wen* à Jerba, où les formes du possessif avec nasale sont inconnues (Brugnatelli 1998 : 120-121). Évidemment ici il n'est pas question d'une *koinè*, car il n'y a pas un mélange « voulu » : on a plutôt une forme d'inter-langue, bien qu'assez proche de la langue cible.

Ceci dit, on peut supposer que les fréquents rapports de Chemmakhi avec les coreligionnaires parlant d'autres variétés de berbère lui avait appris des mécanismes de code-switching qui permettaient de se rapprocher des autres parlers à partir de sa variété du Jebel Nefousa. On peut imaginer que ces procédés étaient partagés par d'autres clercs ayant des rapports avec les trois communautés, et qui apprenaient à « modifier » le parler d'origine pour le rendre plus compréhensible pour les autres.

### 3.2. Le commentaire de la *Moudawana*

Le dernier texte qui fournit quelques indications est un commentaire à la *Moudawana* d'Ibn Ghanem, dont l'auteur serait le cheikh Abou Zakaria d'Yefren. Ce texte, très important car il représente une forme relativement ancienne de la langue berbère en aire ibadite (15<sup>e</sup> siècle), avait été repéré, vers la fin du 19<sup>e</sup> siècle, par Motylinski qui malheureusement mourut sans l'avoir publié, à l'exception d'un échantillon de seize phrases dans un article où il annonce sa découverte (1907)<sup>27</sup>. Il existe également un lexique, publié

<sup>26</sup> En effet, R. Basset cite Brahim en-Nefusi dans son recueil de contes *Loqmân berbère* (1890), en lui attribuant la composition des textes composés comme spécimens des trois parlers des berbères ibadites : Jebel Nefousa (8 contes : 3, 9, 11, 17, 22, 26, 30, 36), Jerba (4 contes : 3, 23, 25, 35) et Mzab (9 contes : 3, 9, 11, 17, 26, 30, 35, 36)

<sup>27</sup> Le texte complet du manuscrit comprenait 594 pages.

en 1900 par Bossoutot, qui présente la traduction arabe de presque 300 des mots contenus dans ce texte.

Sur la base de ce que nous possédons de ce texte, on constate que la langue de la *Moudawana*, qui en principe devrait être une variété de nefousi, contient également des traits typiques des parlers de Jerba et du Mzab. Parmi les traits typiques du nefousi, on peut citer le pronom suffixe de la deuxième personne masculine du singulier *-cek* (Motylinski 1907: 71 ; à Jerba : *-ek*, au Mzab : *-c*), ou l'aspect phonétique de certains mots ou racines, comme *fk* « donner » : *ennefket* = (*e*)*tnefket* « action de donner » (Bossoutot 1900: 497 ; à Jerba et au Mzab ce verbe est réalisé *uc*). Mais il y a aussi des traits « étrangers ». Pour quelques archaïsmes, on ne peut pas exclure, qu'à une époque reculée, ils appartenaient au nefousi aussi : l'opposition d'état, disparue au Jebel Nefousa mais gardée à Jerba et au Mzab, ainsi que les participes (par exemple *w'ilfan* « celui qui a répudié », Motylinski 1907:72) désormais disparus dans les parlers du Jebel Nefousa et de Jerba et gardés seulement au Mzab.

Mais il y a également des traits qui n'appartiennent pas au nefousi et ne semblent pas des archaïsmes. Le phénomène le plus visible est une spirantisation des occlusives qui apparaît assez souvent et qui rappelle la réalisation de ces sons en jerbien, où la règle générale est semblable à celle des *begadkefat* de l'hébreu, avec des fricatives suivant les voyelles et des occlusives dans les autres cas (Vycichl 1975). Dans certains cas cette « règle » est strictement respectée, par exemple dans la phrase n° 11 de Motylinski (1907), où l'on retrouve, comme dans le parler actuel de Jerba, une différence entre *d* (occlusif) particule copulative (« c'est ») et *ed* « avec, et », tandis qu'ailleurs la spirantisation semble constante, non conditionnée par le contexte (phrase n° 12)<sup>28</sup>.

En outre, dans quelques cas il y a des éléments qui n'appartiennent à aucun des trois parlers considérés (par exemple: *emmawas* « son frère », phrase 11, différent de *rummu* nefousi, d'*ewwa* de Jerba et d'*iwwa* du Mzab).

Enfin, il faut souligner l'existence de plusieurs « doublets », par exemple : « action de donner » *ennefket* (= *\*tnefket*, Bossoutot 1900: 497) et *tekuṭ* (*ibid.* 500) ; « action de mouiller » *ibzay* et *ibzaj* (*ibid.* 499) ; « l'action d'instruire, l'enseignement » *alemmud* (*ibid.* 491/497), *alemmud* (*ibid.* 492/499) et *lemmud* (*ibid.* 493/503). Comme on le voit, ce texte aussi

<sup>28</sup> Une spirantisation non conditionnée par le contexte semble caractéristique des autres parlers berbères de Tunisie, comme celui de Tamazret ou de Douiret.

a des caractéristiques qui s'accordent avec l'existence d'une *koinè* littéraire, même si nos connaissances fragmentaires de l'histoire des trois parlers concernés ne nous permettent pas de l'affirmer de façon sûre<sup>29</sup>.

### 3.3. Expressions littéraires communes

Les textes littéraires, et surtout les poèmes, étaient sans doute composés dans une langue particulière non seulement en ce qui concerne la phonétique ou la morpho-syntaxe, mais également en ce qui concerne la structure de la phrase, les locutions et les métaphores. Dans quelques cas l'on observe des constructions qui sont tout à fait insolites, voire incorrectes dans la langue de tous les jours : des « écarts morphosyntaxiques » caractérisant également la *koinè* littéraire des Chleuhs selon Galand-Pernet (1967 : 263). Le pluriel au lieu du singulier pour la première personne<sup>30</sup> est très fréquent. Mais les « écarts » ne s'arrêtent pas là. Nous notons, par exemple :

<i>nîten</i>	<i>n eddîn</i>	<i>asâs</i>
« ce sont eux	de la religion	les fondements » (Serra 1986: 537)

Dans cette construction du génitif, le complément précède la tête, ce qui normalement serait considéré aberrant en berbère.

Si une *koinè* littéraire existait dans le passé, on s'attendrait à retrouver quelques tournures et expressions communes. A part l'évident renvoi intertextuel contenu dans le début du premier poème nefousi, il arrive en effet de retrouver des expressions semblables dans les différents poèmes.

<sup>29</sup> Une connaissance plus détaillée des multiples variétés linguistiques présentes dans chacune des aires considérées est souhaitable. En effet, on connaît encore peu sur, par exemple, les différents parlers du Jebel Nefousa, à commencer par celui d'Yefren. A Jerba, dans le village de Guellala, il existe des différences parfois assez nettes entre les parlers des différentes familles, comme le démontrent certains traits phonétiques ou morpho-syntaxiques (il y a, par exemple, des familles qui prononcent [f] le [t] étymologique de certains mots : *uflay* / *utlay* « parler » ; il y en a qui utilisent [y] au lieu de [g] : *ayezzul* / *agezzul* « court, nain », etc. Il y a aussi des familles qui utilisent régulièrement l'état d'annexion, tandis que des autres ne l'utilisent que sporadiquement, etc.). Cette variété linguistique remonterait sans doute à une intense mobilité des populations dans l'aire ibadite et aurait souvent imposé aux locuteurs de faire recours au code-switching pour communiquer, sans avoir à se déplacer.

<sup>30</sup> Ce qui par ailleurs constitue un trait assez typique de toute la poésie berbère. Voici un exemple kabyle parmi les occurrences innombrables que l'on pourrait citer : *nek nettedlem* « je suis la victime innocente » (Mammeri 1980 : 320).

Par exemple, l'exclamation *ay esseed-is* « ô, le bienheureux ! » (Jerba, 19.1) / *ay essaed-ennes* « ô, le bienheureux ! » (J. Nefousa : Serra 1986 : 531), ou l'usage d'*abrid* (lit.<sup>t</sup> « le chemin ») dans le sens de « religion » (*abrid* « la fede », *abrid-énnay* « la nostra religione », Serra 1986 : 531-2 ; *i webrid n Yakuc* « pour l'amour de Dieu » [= « pour la religion », V.B.], Motylinski 1906 : 75)<sup>31</sup>.

Mais l'exemple le plus frappant est la locution *bab-ennay* « notre Père », au sens de « Dieu », attestée dans trois compositions différentes et originaires des trois régions ibadites. Au début du poème jerbien, l'auteur affirme que ce qu'il dira est la vérité : *s mag nezra g lektub en bab-ennay* « avec ce que nous avons vu dans les livres de *bab-ennay* » (3.1). Tous les locuteurs interrogés sur le sens de ces vers ont interprété ce passage comme « les livres de nos pères »<sup>32</sup>, c'est-à-dire « notre tradition ». Ce qui empêche d'adopter cette interprétation est le fait que la même expression se retrouve dans le texte de la *Moudawana* (phrase 4), où l'arabe *Rabb æûd bi-k* « mon Dieu, je cherche un refuge auprès de toi » est traduit en berbère *adryey-cekk a bab-ennay*. Ici, le sens ne prête à aucune confusion. Une troisième occurrence de cette expression se retrouve dans un poème du Mzab, qui commence, en guise d'invocation à Dieu, par les mots : *a w'issen a bab-ennay n ujenna...* « ô toi qui sais tout, notre père céleste... » (texte : R. Basset 1885 : 116 ; traduction R. Basset 1897 : 125)<sup>33</sup>. Cette identité

<sup>31</sup> Voir aussi *Ait ubrid* « Mozabite qui suit la religion », locution qui, selon Biarnay (1924 : 206) relève de l'« argot » ; ce dernier terme pourrait référer à un code partagé par tous les berbères ibadites.

<sup>32</sup> A Jerba, les pronoms affixes aux noms de parenté n'ont pas de formes différentes de celles utilisées avec les autres noms. Le pluriel de « père », peu usité, se forme avec le préfixe *id*, ce qui justifierait une traduction par « nos pères » au lieu de « notre père », en tant que forme « abrégée ». Il faut noter qu'à Jerba n'existe pas le mot *bab* « maître, propriétaire », du moins au singulier (il y a, au contraire, *id bab* comme pluriel d'*elmul*).

<sup>33</sup> Assez étonnante la coïncidence entre cette expression et celle contenue dans *Amazeaghna Baba Erby ghi y ginna* (« Domine noster Pater Deus qui in coelo... »), comme traduction du début de l'*Oratio dominica* chrétienne en chleuh du 18<sup>e</sup> siècle (Stroomer 2000). Il n'est pas le lieu ici pour une recherche sur le sens de cette référence à un « Dieu Père » dans l'islam d'Afrique du Nord. De toute façon, elle se rattache à une tradition qui jadis était sans doute très répandue, car au Maroc aussi il y a plusieurs occurrences d'expressions semblables, recueillies et commentées par M. Elmedlaoui (2006 : 111). Aux exemples recueillis dans son article, on peut ajouter des cas où l'expression *Baba Rebbi* est gardée dans des dénominations d'animaux (*taramt/talyumt n Baba Rebbi*, « mante », chleuh/tamazight du Maroc central) ou dans des formes figées, comme les devinettes (*aræem baba rebi* [sic] « un chameau du bon Dieu », Kaaouas 2006 : 151).

d'expression que l'on retrouve dans les trois régions examinées, confirme l'existence d'un patrimoine littéraire commun chez les berbères ibadites.

#### 4. Conclusions

L'examen de certains documents écrits provenant des centres ibadites du Mزاب, de Jerba et du Jebel Nefousa fournit plusieurs indices de l'existence, dans le passé, d'une sorte de *koinè* littéraire, utilisée surtout par les clercs, pour la confection d'œuvres destinées à circuler à l'intérieur de la communauté religieuse nordafricaine.

La quantité restreinte de textes disponibles ne permet cependant ni d'affirmer avec certitude l'existence de cette *koinè*, ni, à plus forte raison, d'en entamer une description. Ce qui est certain, c'est que les rapports entre les trois communautés ont toujours été intenses et qu'il devait y avoir plusieurs locuteurs bilingues voire trilingues, surtout parmi les clercs qui se déplaçaient d'une région à l'autre. Il s'ensuit que ces clercs voyageurs auraient été accoutumés à utiliser fréquemment dans la conversation des procédés de code-switching, condition propice pour la création d'un code supradialectal plus ou moins formalisé<sup>34</sup>.

#### Références bibliographiques

- BASSET, A. 1959. *Articles de dialectologie berbère*, Paris, Klincksieck.  
 BASSET R. 1883. Notes de lexicographie berbère. II Dialecte de Djerbah  
*Journal Asiatique*. Série 8. Tome 1. (janvier-juin) : 304-314.  
 BASSET R. 1885. Lettre de M. Basset au rédacteur du *Journal Asiatique*,  
*Journal Asiatique* : 351-356 [datée Melika (Mزاب), 25 mars 1885].  
 BASSET R. 1890. *Loqmân berbère*, Paris, Leroux.  
 BASSET R. 1893. *Etude sur la zenatia du Mزاب, de Ouargla et de l'Oued-Rir'*, Paris, Leroux.  
 BASSET R. 1897. *Nouveaux contes berbères, recueillis, traduits et annotés par R.B.*, Paris, Leroux.

---

<sup>34</sup> Le mot *Tmazixt* par lequel le poème jerbien est connu pourrait dans ce cas être le nom de la langue « particulière » de ces compositions, différente par rapport au *jerbi*, nom de la langue de l'île (dans les poèmes nafousis aussi il y a une mention de la langue du poème : *emel s mazoy may εayn-ek sa yezeam* « di' in berbero quello che vuoi: sarà bello »).

- BEGUINOT, F. 1921. Chi sono i Berberi, *Oriente Moderno* I, 4-5 : 240-247, 303-311.
- BEGUINOT, F. 1943<sup>2</sup>. *Il Berbero Nefusi di Fassato*, Roma, Istituto per l'Oriente (1<sup>e</sup> éd. 1931).
- BIARNAY, S. 1924. Les dattes dans l'oasis de Berrian (Mzab), in L. Brunot & E. Laoust, *Notes d'éthnographie et de linguistique nord-africaine*, Paris, Leroux : 165-265.
- BOOGERT, N. van den. 1997. *The Berber Literary Tradition of the Sous*, Leiden, Instituut voor het Nabije Oosten.
- BOSSOUTROT, A. 1900. Vocabulaire berbère ancien (Dialecte du djebel Nefoussa), *Revue Tunisienne* : 489-507.
- BRUGNATELLI, V. 1998. Il berbero di Jerba: rapporto preliminare, *Incontri Linguistici* 21 : 115-128.
- BRUGNATELLI, V. 2005. Un nuovo poemetto berbero ibadita, *Studi Magrebini* 3 n.s. : 131-142 [A.M. Di Tolla (ed.). *Studi berberi e mediterranei. Miscellanea offerta in onore di Luigi Serra*, vol. I].
- BRUGNATELLI, V. 2008a. Littérature religieuse à Jerba. Textes oraux et écrits. In: Lafkioui M. & Merolla D. (éds.), *Oralité et nouvelles dimensions de l'oralité. Intersections théoriques et comparaisons des matériaux dans les études africaines*, Paris: Publications Langues'O, 191-203.
- BRUGNATELLI, V. 2008b. *Poesia religiosa tradizionale in Nordafrica. Appunti per la parte monografica del corso di Lingue e Letterature dell'Africa 2007-2008*, Milan, Università degli Studi di Milano-Bicocca [texte en pdf : [www.brunatelli.net/vermondo/didattica](http://www.brunatelli.net/vermondo/didattica)].
- CHEMMAKHI, Brahim ben Sliman. 1885. *Ir'asra d ibriden di drar n Infusen*, Alger.
- ELMEDLAOUI, M. 2006. Traduire le nom de Dieu dans le Coran : le cas du berbère. In : D. Ibrizimow, R. Vossen, H. Stroomer (eds.), *Etudes berbères III. Le nom, le pronom et autres articles*, Köln, Köppe: 105-115.
- GALAND-PERNET, P. 1967. A propos d'une langue littéraire berbère du Maroc : la *koiné* des Chleuhs, *Verhandlungen des 2. Internationalen Dialektologenkongresses Marburg/Lahn 5.-10. September 1965*, Wiesbaden, Steiner : 260-267.
- KAAOUAS, N. 2006. Les valeurs sémantique et symbolique des noms dans les devinettes berbères. In : D. Ibrizimow, R. Vossen, H. Stroomer (eds.), *Etudes berbères III. Le nom, le pronom et autres articles*, Köln, Köppe : 145-152.

- MAMMERI, M. 1980. *Poèmes kabyles anciens*. Paris, Maspero.
- MOTYLINSKI, A. de Calassanti-. 1885. Chanson berbère de Djerba, *Bulletin de Correspondence Africaine* : 461-464.
- MOTYLINSKI, A. de Calassanti- 1897. Dialogue et textes en berbère de Djerba, *Journal Asiatique* : 377-401.
- MOTYLINSKI, A. de Calassanti- 1898. *Le Djebel Nefousa. Transcription, traduction française et notes avec une étude grammaticale*, Paris, Leroux.
- MOTYLINSKI, A. de Calassanti-. 1905. Le nom berbère de Dieu chez les Abadhites, *Revue Africaine* : 141-148.
- MOTYLINSKI, A. de Calassanti-. 1907. Le manuscrit arabo-berbère de Zouagha découvert par M. Rebillet; notice sommaire et extraits, *Actes 14<sup>e</sup> Congr. des Orientalistes (Alger 1905)*, t. 2, Paris : 69-78.
- SERRA, L. 1986. Su due poemetti berberi ibaditi (note preliminari), in *Gli interscambi culturali e socio-economici fra l'Africa Settentrionale e l'Europa mediterranea. Atti del Congresso internazionale di Amalfi, 5-8 dicembre 1983*, Napoli : 521-539.
- STROOMER, H. 2000. An Early European Source on Berber: Chamberlayne 1715, in S. Chaker & A. Zaborski (eds.), *Etudes berbères et chamito-sémitiques. Mélanges offerts à Karl-G. Prasse*, Paris-Louvain, Peeters : 303-316.
- VYCICHL, W. 1975. Begadkefat im Berberischen, in : J. & Th. Bynon (eds.), *Hamito-Semitic*, The Hague-Paris, Mouton : 315-317.