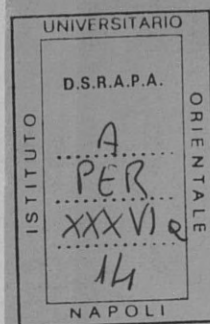


CENTRO DI STUDI MAGREBINI



A
PER
XXXVI
14

STUDI MAGREBINI

VOLUME

XIV

1982

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

NAPOLI



TUTTI I DIRITTI RISERVATI

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

n. inv. 2646

Dipartimento di Studi e Ricerche
su Africa e Paesi Arabi

PER UNA RICERCA SULL'ANTROPONIMIA FENICIO-PUNICA

FRANCESCO VATTIONI

(Napoli)

Secondo il programma stabilito * questa ultima e terza parte sarebbe dovuta essere dedicata all'analisi dei vari fenomeni che si sono realizzati nelle trascrizioni o traslitterazioni degli antroponimi fenicio-punici nel greco e nel latino: tale infatti era il campo della presente ricerca sia per la parte epigrafica dell'Africa settentrionale e, in modo speciale, dell'Africa minore sia per il materiale letterario desunto da ogni parte del Mediterraneo almeno come ambito.

L'apparizione di alcune opere abbastanza recenti e, alcune, fresche di inchiostro mi hanno convinto che l'analisi proposta è prematura e che è preferibile acquisire altro materiale perché l'indagine risulti più estesa, completa e quindi più approfondita e sicura.

Perciò in questa terza puntata completerò il materiale epigrafico sia desunto dai cuneiformi sia dalle iscrizioni dell'Africa minor, inoltre cercherò di stabilire qualche lista di participi passivi che sono caratteristici del fenicio-punico, e, infine, preparerò la continuazione della ricerca con i preliminari relativi ai toponimi fenicio-punici.

* Vedere *Studi Magrebini*, 11 (1979), 43-123; 12 (1980), 1-82.

IV. - MISCELLANEA

1. Testi cuneiformi

a) J. V. Kinnier Wilson, *The Nimrud Wine List*, Londra 1972, nr. 20, ND 10053, tav. 35: [m^uA-du]n-La-bi-u-ut (ricostruzione libera).

S. Parpola, *JSS*, 21 (1976), 168:
[L^uGAL k]al^l-la-bi U^l pír^l (=bel pirri).
173. Ved. 168.

b) J. N. Postgate. *The Governor's Palace Archive*, Londra 1973.

29, 2.15 ra-ši-ilu: r'šl.
48, 17.42 ši-id-qi: šdq.
122, 94.6 ša-pu-nu; cfr. 144, 120, 18; špn.
144, 120, 3 ab-di-i.
161, 146 ba-ši-id-qi-i.
163, 149 bi-ši-id-qi-i.

c) B. Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Wiesbaden 1979.

13 Ia-ta-na-e-li: jtn^l, ha dato El.
15 Ab-di-sa-am-si kur^rŠur-ra-a-a: p. 102; 'bdšmš, servo di Šamšu.
25 m^uA-du-mu a^lŠi-du-na-a-a: Per A-du-mu-p. 93: 109.
sa^lAmat-As-ta-ar-ti: p. 106; 'mt'šrt, serva di Astarte.
Šu-bi-e-tú.
m^uMil-ki-ra-mu: p. 105.
m^uAb-di-AN-a-su-zi (Addi-A-a-su-zi), cfr. Abdi-asuzi.
Ab-di-si-l[u?]]^lŠi-du-na-a-a.
a-du-ni-ba-al: p. 103. La vocalizzazione a-du-ni-in 102 (A-du-na-i-zi, A-du-ni-iḥ-a, A-du-nu-mil(?)-[k.], A-du-ni-tu-[ri]).
93 A-du-mu: p. 25. 109.
Bi-bi-a-ḥa-lu-šu.
Ab-di-ḥi-mu-nu.
100 Aḥi-i-ra-ma.
Ad-da-'.
101 Az-gu-di.
A-zi-ilu.
102 Ab-e-a-su-pi.

Sa-mu-nu-ia-tu-ni.

A-du-na-i-zi.

A-du-ni-iḥ-a.

Ab-di-^dšamsi: cfr. 15.

103 Ab-di-si-k[u-ni] ^lŠi-du-na-a-a.

Addi-Silu.

a-du-ni-ba-al: cfr. 25.

105 Mil-ki-ra-mu: cfr. 106.

Gir-šap-pu-nu: gršpn, ospite è Šapon.

106 Amat-aš-ta-ar-ti: cfr. 25.

Ab-di-lim-mu.

Mil-ki-nūri.

Mil-ki-ra-me: cfr. 25, 105.

107 Ab-di-šur.

Abi-ra-mu.

A-du-nu-mil(?)-[ki?].

Ḥa-mu-na-a-aea.

108 Ab-di-mil-ki.

Aḥi-ra-mu: cfr. 105. 106. 109.

A-ḥu-ni-i.

Ḥa-nu-nu: cfr. 109.

Ab-du-nu.

109 Ab-di-i.

Mil-ki-i-ram: cfr. 105.106.108.

Sa-pu-nu: per Ša-pu-nu; cfr. Ger-šap-pu-nu.

A-du-ni-ṭu-[ri].

Ab-di-ku-bu-bi.

A-du-mu: cfr. 93.

Ḥa-^rnu-nu^l-ilu: cfr. 108: Ḥa-nu-nu.

2. Epigrafia nordafricana

M. Euzannat, J. Marion, J. Gascou, Y. De Kisch, *Inscriptions antiques du Maroc*.
2. Inscriptions latines, Parigi 1982.

A) Antroponimi in trascrizione.

Aleia, alela 519.

Annae 522.

Balena 514: per Bal(i)ena.

Barybal: 4 per Bar(ic)bal.
 Bidbal 287: *bjdb'l*, nella mano di Ba'al.
 Bira 342.448: per Bira(ct)?
 Bira 439.440: cfr. Bira.
 Bocro 493.
 Bostaris 448: genitivo di Bostar, da *bd'srtt*, nella mano di Astarte.
 Bufuma 499.
 Catura 60.
 Didei 454.
 Dideia 442.
 Elicatum 60.
 Faggura 94.
 Gandaro 429.493.
 Ibra 564.
 Ibz(a)thae 553.
 [I]bzathae 424.
 Ilia 350.
 Iucuta 255.
 Izeltae 439.440.448.
 Manar 660.
 Maral 635.
 Mascivig 496.
 Masonia 18.28: per Ma(t)onia.
 Matif 360.
 Matun 380.
 Mirzi 361.
 Myggyn 477.
 Nuffusi 361.
 Nuffuzi 360.
 Pullut 495.
 Renex 535.
 Sasrap 54.
 Sepemazine 359.
 Tacneidir 52.
 Tuccuda 376.
 Ucmatio 384.
 Ureti 350.
 Uttedi 307.
 Zubbaeus 307.

B) *Participi passivi latini*

Adlectus 550.
 Caligatus 568.
 Cagibata 667.
 Cogitatus 578.600.
 Donata 519.
 Honorati 307.380.
 Optati 299.
 Pacatus 133.
 Praefectus 589.
 Quieta 256.
 Restuti 628.
 Restutus 636.
 Rogata 480.
 Rogato 465.480.
 Rogatus 128.842.
 [S]everatus 500.

3. *Materiale letterario*

A) Mandouze, *Prosopographie de l'Afrique chrétienne, 303-533, Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, 1, Parigi 1982.

Abragil.

Abus per Avus o sta per abu, semitico 'b, padre? Si ricordi la pianta abu sussim¹.
 Aggarus: la radice sembra presente anche in un toponimo nordafricano come Nagar-garitanus².

Agileius è formato sul nome della città Agi(l)la, Acholla.

Alypius.

Amacius.

Andvit.

Annibonius.

Armogast.

Asegmei.

Asmunius, aggettivo formato sul nome del dio della medicina, Asmun, Asmun.

¹ *Aug*, 16 (1976), 528.

² Aggar, Aggaritanus, Aggarsel Nepte, Aggeritanus, Naraggara; vedere p. 15.

Avus: vedere Abus.
 Axido.
 Babbutius.
 Baric, *brk*, benedetto.
 Bazacenus.
 Becrectina per Berectina, *brkt*, benedetta, oltre il suffisso del diminuito latino. Vedere Berectina.
 Bennagius.
 Berectina: cfr. Becrectina.
 Beretdina: cfr. Becrectina.
 Bessula,
 Bessulas.
 Besula.
 Bilus.
 Botrus per Bot(u)rus? Buturus?
 Burcaton, *brk(j)tn*?
 Burco: per Burco(n)? *brk-n*?
 Cabaon per Cabdon, *kbd-n*?
 Cambus.
 Cansur.
 Carcedonius.
 Cartherius è di derivazione greca o dipende dalla radice *qrt*, città?
 Cassosus: cfr. Catosus, Cattosus.
 Catosus: per *qdš*, santo?
 Cattosus: cfr. Catosus.
 Coddeo: per Gaddeo, da *gd*, fortuna, quindi fortunato. Cfr. i participi passivi.
 Cubadus: *kbd*, onore, cfr. Cabaon per Cabdon.
 Curma.
 Fasir.
 Gamalius.
 Gamuth³.
 Gedalius: da *gdl*, grande.
 Gedudus, da *gdd/gd*, fortuna, quindi fortunato. Vedere Gududus.
 Giddin per Siddin? Si tratta di uno degli antroponimi formati sul nome del dio Sid?
 Givalius: per Gibalius?
 Godagis.

³ -uth è il femminile punico?

Gududus: per Gedudus.
 Gyrulus: per Cyrulus oppure bisogna pensare alla radice *gwr*, essere ospite? Si tratterebbe sempre di un vezzeggiativo. Cfr. Gyrus.
 Gyrus⁴: cfr. Gurulus.
 Hinna.
 Hipponiensis.
 Iugmena.
 Iurata.
 Latonus per (I)atonus, dalla radice *jtn*, dare, cfr. qui Burcaton.
 Maddanius per Mattanius, della radice *ntn/jtn*, dare.
 Magar(ius) per Macar(ius) o, più probabilmente, Magar, onde magaria, dalla radice *gwr*. essere ospite.
 Magginus, vedere Migginus, Migginus.
 Malcus, da *mlk*, re.
 Mauritanus.
 Maurus.
 Maurusius.
 Mecrectina per Berectina.
 Metcun per Mettun, cfr. Maddanius/Mattanius. Ci deve essere stato un errore di lettura da parte del copista per la somiglianza tra *t* e *c* nella grafia. Lo stesso errore che si è verificato per Latonus/Iatonus. Si veda comunque Mettum.
 Mettum per Mettun. Cfr. Metcun.
 Miggin dalla radice *mgn*, dare. Cfr. Magginus, Migin, Migginus.
 Migginus: cfr. Miggin.
 Miggivus: per Miggi(n)us?
 Migin: cfr. Miggin.
 Mizonius: deriva dal comparativo greco o sta per Mi(t)onius? quindi dalla radice *ntn/jtn*? Vedere, nel caso, Muzonius.
 Monnica: cfr. F. Vattioni, «L'etimologia di Monica», *Aug*, 22 (1982), 583-584. Cfr. Nonnica.
 Muzonius: per Mu(t)onius? cfr. Mizonius.
 Nabor.
 Nados.
 Nampius: da *n'm p'm*, buon piede. Naturalmente è rimasto intero l'aggettivo (*n'm*) e la prima parte del sostantivo *p('m)*, piede.
 Nonnica: vedere Monnica.

⁴ La radice *gwr*, essere ospite, che è presente anche nei toponimi Giru Marcelli, Giru Tarasi, Ger e Giri di Plinio.

Nubel: cfr. Nuvel.
 Numedius.
 Numudius.
 Nuvel: cfr. Nubel.
 Obadus.
 Passinatus.
 Ruffianensis: cfr. i toponimi a p. 41.
 Sabratius.
 Sacconius, radice *skn*, governatore. Cfr. Succonius.
 Safargius.
 Salganus.
 Salo.
 Salsa.
 Samsiicus.
 Samsucius.
 Samsucus.
 Samsuricus.
 Samsutius.
 Scarila.
 Serseo(n).
 Siddin: cfr. Giddin, Stidin.
 Subitanus.
 Succonius: cfr. Sacconius.
 Tacanus.
 Tazalita.
 Telica.
 Vessula, cfr. Bessula.
 Voconius.
 Uzulus.
 Zazapus.
 Zeusius.
 Zuccarius.
 Zumurus.
 Zurius.

B) *Participi passivi latini negli antroponimi*

Adeodatus: non è difficile pensare che sia la traduzione di *mutunilim*: la presenza del singolare latino è normale per il fatto che il plurale fenicio *ilim* (*'ilm*), come

d'altronde l'ugaritico e l'accadico e l'ebraico *'elohim*, è un plurale di astrazione. Cfr. comunque Adeudatus.

Advocatus
 Aptus.
 Argutus.
 Benenatus.
 Castus.
 Donatus: anche in questo caso non è difficile pensare a *mutun*⁵.
 Emeritus.
 Fortunatus: non si può non pensare a *gd, gdd, Gaddai* o *Gedudus, Gududus*.
 Honorata: si conosce il corrispondente punico Chubudit⁶.
 Honoratus: si conosce un corrispondente Chubud⁷. Cfr. Honorata.
 Liberatus.
 Novatus: la radice *hdš* è presente in molti toponimi come *Macomades, Cebarades*.
 Carthago.
 Optatus.
 Pacatus.
 Passinatus.
 Pastinatus.
 Praeiectus.
 Praetextatus.
 Privata.
 Privatus.
 Proiectus.
 Quadratus.
 Quietus.
 Redemptus.
 Renatus.
 Reparatus.
 Respectus.
 Restituta.
 Restitutus.
 Restitus.
 Revocatus.
 Rogata.

⁵ Vedere *SM*, 11 (1979), 95: Donatus qui et Multunos.

⁶ Vedere *SM*, 11 (1979), 67.

⁷ Vedere *SM*, 11 (1979), 67: Chubud, Chubudis...

Rogatus.
Sanctus.
Servatus.
Speratus.
Successus.

C) *Participi passivi*

Corpus inscriptionum latinarum, VIII.

Acceptus 9028, etc.
Actus 27495, etc.
Adaucta 12662, etc.
Adauctus 21162.
Adductus 4086.
Adeodata 11118, etc.
Adeodatus 992, etc.
Adiecta 12072.
Adiectus 2232.
Adlectus 21862.
Adventa 5469bis.
Adventus 10674, etc.
Aeneatus 27582.
Agnitus 3322.
Amitata 23755.
Ampliata 14282, etc.
Ampliatu 2083, etc.
Argutus 21257.
Aucta 24632, etc.
Auctus 17710.
Benedicta 9777, etc.
Benedictus 13495, etc.
Benenata 13499, etc.
Benenatus, 13495, etc.
Concessa 4262, etc.
Concessus 8270, etc.
Coronatus 2021.
Credita 24107.
Cupita 24711.
Cupitus 15539.
Data 3116, etc.

Datus 6746, etc.
Delecta 15997.
Delicata 2861.
Dilecta 15997.
Dilectus 7695.
Domitus 528.
Donata 520, etc.
Donatus 18841, etc.
Dubitata 8069, etc.
Dubitatus 480, etc.
Emerita 4478, etc.
Emeritus 2072, etc.
Eventus 5087.
Exceptus 16556.
Excitatus 25790.
Exoptata 23935.
Exorata 4144, etc.
Exoratus 18218, etc.
Exornata 24977.
Expectatus 18587.
Expeditus 21222, etc.
Expletus 16336.
Extricata 1963, etc.
Extrictus 2439, etc.
Fastiditus 11122, etc.
Fausta 6079, etc.
Faustus 18078, etc.
Fortunatas 137, etc.
Fortunatus 1646, etc.
Honerata 21215, etc.
Honorata 3148, etc.
Honoratus 731, etc.
Impetrata 4050, etc.
Impetratus 6662, etc.
Inventa 13276, etc.
Inventus 16833, etc.
Invictus 22637.
Iuglata 23233a.
Iuglatus 23233b.
Liberata 13663, etc.

Liberatus 10640 ,etc.
Moderatus 1125, etc.
Natus 6621, etc.
Optata 3178, etc.
Optatus 1273, etc.
Orata 25797c.
Oratus 15768.
Pacata 13294.
Pacatus 9111.
Parata 19595.
Paratus 14372.
Passus 22644.
Polita 1168, etc.
Politus 6072.
Praetextatus 14187.
Privata 20301, etc.
Privatus 3522.
Probata 14662.
Probatus 18, etc.
Processa 1815, etc.
Processus 4006, etc.
Quadratus 14587, etc.
Quieta 13804, etc.
Quietus 2554, etc.
Recepta 21292, etc.
Receptus 1156, etc.
Redempta 17116.
Redemtus 9441.
Redita 2265.
Reducta 3519, etc.
Relatus 21230.
Renata 7617.
Renatus 14196.
Renovatus 23582.
Renuntiatus 4294.
Reparata 5264.
Reparatus 9079, etc.
Repos(i)ta 15231, etc.
Repos(i)tus 7932, etc.
Respecta 2903, etc.

Respectus 21299, etc.
Restituta 13909, etc.
Restitututs 1297, etc.
Revocatus 1817, etc.
Rogata 5274, etc.
Rogatus 1144, etc.
Rosatus 56, etc.
Sedatus 9517.
Servata 21435, etc.
Servatus 15337.
Spectata 4696.
Sperata 211, etc.
Speratus 1990.
Successa 19462.
Successus 19991.
Superatus 3002, etc.

4. Preliminari alla toponimia fenicio-punica

Per creare una base di studio mi limito a spogliare i toponimi che compaiono in due opere recentissime.

A. Mandouze, *Prosopographie de l'Afrique chrétienne*, cit., (vedere a p. 5).

Abaradirensis 899: se un toponimo del genere è veramente esistito, si può congetturare 'br'dr, in cui la seconda radice è molto attestata negli antroponimi⁸, mentre la prima rimane molto incerta e come significato e come identità².

Abaritanus 432: si dovrebbe trattare della stessa radice del precedente toponimo, supposto che anche in questo toponimo non ci sia la mano del copista che ha deviato e falsato la radice.

Abbir Cella 71: per la prima parte del toponimo non è difficile pensare alla radice 'br (in ebraico significa anche stallone); per la seconda parte vedere Cellensis.

Abbiritanus 71: vedere Abbir Cella.

Abbiritanus Germaniciorum 71: vedere Abbir Cella.

⁸ Vedere Abaddir, Baldir, Baliddir; forse nei toponimi Addirim (Plinio).

⁹ Vedere Abaritanus, Suchabar.

Abbiritensis Germanicianorum 186: vedere sopra.
 Abbir Maius 186: cfr. Abbir Cella.
 Abdiritanus 1158: cfr. Abziritanus. Se la grafia è esatta, si può congettuare 'bd'r, schiavo della città¹⁰.
 Abensa/Abensae 1138: cfr. Auensa.
 Abissensis 1190.
 Abitensis 1103: cfr. Avitta Bibba.
 Abitina 736: se è permesso fare una congettura, si può pensare a 'b tn', padre del fico.
 Abitinensis 1103: cfr. Abitina.
 Aborensis 1116¹¹, cfr. oppiudm Aboriense.
 Oppidum Aboriense 1116, cfr. Aborensis.
 Aboritanus: vedere Abbiritanus.
 Absensensis 496: cfr. Abensa.
 Abthugni 44.
 Abtungensis: cfr. Abthugni.
 Abuocatensi 303.
 Abziritana 403: per Abdiritana, cfr. Abdiritana.
 Abziritanus 1158: per Abdiritanus.
 Aceliensis: vedere Horrea Caeliensium.
 Acholla 285: 'gl, rotonda? Cfr. Acolitanus.
 Acolitanus 978: cfr. Acholla.
 Acufidensis 622: per Aquafigidensis.
 Ad Ficum, cfr. Ficensis.
 Adramenite 129¹², cfr. Hadrumetum.
 Adramittinae 129: cfr. Hadrumetum.
 Adratinae 129, cfr. Hadrumetum.
 Adrimetinus 129, cfr. Hadrumetum.
 Adrimyttine 129, cfr. Hadrumetum.
 Adrumetinae 433, cfr. Hadrumetum.
 Adrumetinus 1197, cfr. Hadrumetum.
 Adrumeto 468, cfr. Hadrumetum.
 Ad Sava: cfr. Assabensis.
 Adsinnadensis 317.
 Advocatensis 241.
 Aedes Memoriae 576.

¹⁰ Per Abziritanum di Plinio cfr. p. 57.

¹¹ Cfr. Aboriense di Plinio (p. 57).

¹² Alcuni anni fa, ho proposto *hđrj mwt*, camere della morte; cfr. *Aug*, 9 (1969), 131.

Aeliensis 287.
 Africae 43.
 Afufeniensis 670.
 Agbia: cfr. Anguiensis.
 Aggar 187, cfr. Aggaritanus, Aggeritanus, Aggarsel¹³.
 Aggaritanus 322: cfr. Aggar.
 Aggarsel Nepte 950: cfr. Neptensis e Aggar.
 Aggeritanus 984: cfr. Aggar.
 Aiurensis: cfr. Auzurensis.
 Ala miliaria 222: cfr. Alamiliarensis.
 Alamiliarensis 747: cfr. Ala miliaria.
 Albulae 1098: cfr. Albulensis.
 Albulensis 1098, cfr. Albulensis.
 Altabensis 131: congetturalmente 'lt 'b, salita del padre¹⁴.
 Altava 131: cfr. Altabensis.
 Althiburos 102: cfr. Altiboritanus, Altiburitanus.
 Altiboritanus 1216: cfr. Altiburitanus.
 Altiburitanae 135: se è lecito esprimere una congettura, potrei pensare ad 'lt¹⁵ h br salita del pozzo.
 Altiburitanus 102: cfr. Altiburitanus.
 Amaurensis 1233¹⁶.
 Ambiensis per Lambiensis 434.
 Ammaedara 84: cfr. Ammederensis.
 Ammederensis 226: cfr. Ammaedara.
 Amphorensis 310: cfr. Amporensis, Anburensis.
 Amporensis 249: cfr. Amphorensis.
 Amudarsensis 307.
 Anburensis 310: per Amburensis, cfr. Amphorensis, Amporensis. Anche in questo caso la congettura è possibile per 'm br, popolo del pozzo.
 Ancusensis 312.
 Andromicinae 129.
 Anguiensium 823: cfr. Agbia.

¹³ -sel per *sjl*, ombra?

¹⁴ O è possibile un'altra etimologia per il fatto che non sono pochi i toponimi che finiscono in -aba/ava? Cfr. ad Sava.

¹⁵ Vedere la stessa radice in Altiburos e negli antroponimi di Corippo Altifatan, Altilimas, Altisan, Altiser in *SM*, 12 (1980), 99.

¹⁶ I toponimi che cominciano con Am- devono far pensare ad 'm, popolo?

Apisamaiensis 312: cfr. Apisa maus.
 Apisa maius 312: cfr. Apisamaiensis.
 Apisa minus.
 Apissanensis 312.
 Apissensis.
 Apthugni 235: cfr. Aptugnensis, Aptugnitanæ, Aptugnitanus.
 Aptuca 585: cfr. Aptucensis.
 Aptucensis 585: cfr. Aptuca.
 Aptunghensis 409: cfr. Apthugni.
 Apugnitanæ 419: cfr. Aphugnitanus.
 Aptugnitanus 409: cfr. Aplugnitanæ.
 Aqua frigida 622¹⁷.
 Aquæ 1194.
 Aquafrigidensis 622 scritto Acufidensis.
 Aquæ albae 574.
 Aquæalbensis 574.
 Aquæ calidæ 693.
 Aquæ novæ 69.
 Aquaenovensis 69.
 Aquæ Persianæ 225.
 Aquæ Regiæ 70.
 Aquarum Regiarum 637.
 Aquensium Regionum 725.
 Aquæsirenses 568.
 Aquæsirensis 568.
 Aquæ Tibilitanæ 702.
 Aquenensis 584.
 Aquensis 593.
 Aquiabensis 979.
 Aquisalbentium 979.
 Aquissirensis 434.
 Aquis Tibilitanis 702.
 Aquitanæ 223.
 Aradi 47: l'esistenza di una città quasi omonima nella Fenicia dovrebbe far pensare¹⁸:
 cfr. Araditanæ, Araditanus.

¹⁷ La serie dei nomi con Aquæ/Aqua fa pensare che qualche toponimo incominci con Me-?

¹⁸ Vedere per Arad M. Naor, «The Problem of Biblical Arad», *Proceedings of the American Academy for the Jewish Research*, 30 (1968), 95-105.

Araditanæ 47: cfr. Aradi.
 Araditanus 488: cfr. Aradi.
 Aras 312.
 Arenensis 226.
 Arenensis 226.
 Arensis 100.
 fundus Armenianensis 30.
 Arsacal 1065: cfr. Arsicaritanus.
 Arsenaria 455: cfr. Arsinnaritanus.
 Arsicaritanus 1065 per Arsacalitanus: cfr. Arsacal.
 Arsinnaritanus 455: cfr. Arsenaria.
 Arsuritanus 1064¹⁹.
 Arusianensis 1048.
 Arusilianensis 1049.
 Arzugitanæ 125.
 Asnam 91: per Asanam di Plinio cfr. p. 58.
 Assabensis 693: cfr. ad Sava.
 Assafensis 1223.
 Assavensis 693: cfr. ad Sava.
 Assuras 235: cfr. Assuras.
 Assuritanus 108: cfr. Assuras.
 Astuagensis 664.
 Asuoremixtensis 352.
 Avedda: cfr. Aviddensis.
 Avenza: cfr. Avensensis.
 Avensensis: cfr. Avenza.
 Augurensis 635: poiché Au- è generalmente considerato la traslitterazione di 'bd, mi
 permetto di congettuare 'bd gr/gwr, servo dell'ospizio. Sulla radice gwr, tra l'altro
 sono formati i vari Gyru/Giru. Vedere Auguritanæ²⁰.
 Auguritanæ 763: cfr. Augurensis.
 Aviddensis: cfr. Avidda.
 Avioccala 241: cfr. Abioccala. Anche in questo caso non è difficile pensare a 'b h 'kl,
 padre del cibo. Esiste in Sicilia, se non erro, Trioccala, in cui è riconoscibile la
 la radice 'kl, mangiare.
 Avitta Bibba: cfr. Abitensis.

¹⁹ Dietro Ar- si nasconde qualche nome comune punico come hr, monte? Oppure si può pensare a 'rs, terra?

²⁰ Ger e Giri di Plinio; cfr. p. 60.

Aurisilianensis 1049.
Aurusulianensis 548.
Ausafensis 1024.
Ausanensis 197.
Ausuaga 580: cfr. Ausuagensis.
Ausuagensis 580: cfr. Ausuaga.
Ausuccurensis 322 ²¹.
Ausugrabensis 242 ²².
Auteniensis 575: cfr. Autentensis.
Autentensis 575: cfr. Auteniensis.
Autumnitani 1088: cfr. Autumnitanorum.
Autumnitanorum 1088: cfr. Autumnutani.
Auzagga 580.
Auzaregensis 285: cfr. Auzeregensis.
Auzeregensis 285: cfr. Auzaregensis.
Auzurensis 1162: cfr. Azurensis.
Azurensis 1162: cfr. Auzurensis.
Babrensis 1199.
Bacanariensis 810.
monasterium Baccense 159.
Badesilitana 112.
Badias 813: cfr. Badiensis.
Badiensis 813: cfr. Badias.
Bagai 723: cfr. Bagagensi, Bagaiensi(s).
Bagagensi 723: cfr. Bagai.
Bagaiensi(s) 723.
Bagatensis 312.
monasterium Bagavalianense 157.
Bagensis 221.
Bahannensis 1162.
Baianensis 938: cfr. Vaianensis.
Baiens(is) 221: cfr. Vaga.
Baiesitanus 245: cfr. Vadesitanus.
Balesasensis 1065.
Balianensis 812.
Ballitanus 147: cfr. Vallis.

²¹ C'è qualcosa in comune con Rusuccuru, Vamaccorensis/Bamaccorensis?

²² Anche i toponimi che incominciano per Aus- fanno pensare a qualche radice in comune?

Balmiense 306.
Bamaccorensis 318: cfr. Vamaccorensis ²³.
Banzarensis 242.
Banarensis 1207.
Bararitanus: cfr. Barari.
Bartanensis: cfr. Vartani.
Bartimisensis 1163.
basilica Fausti 63.
basilica Leontiana 126.
basilica Maiorum 49.
basilica Novarum 272.
basilica Restituta 63.
Bassianensis 1130.
fundus Bassianus 1137.
Bavagalianense 157.
Bavaginsi 723.
Bazarididac 932: cfr. Vazari Didac.
Bazaritanae 34.
Bazienus 669: cfr. Vaziensis.
Bazitanus: cfr. Vazitanae.
Begeiselitanus 920: cfr. Vegesela.
Begeselitanus 290: cfr. Vegesela.
Beianensis 138.
Beieiselitanus 920: cfr. Vegesela.
Belalitanae 34.
Balesasensis 1065.
Belimensis 306: cfr. Velimensis.
Belinensis 306: cfr. Belimensis.
Bellitanus 147: cfr. Vallis,
Belmensis 306: cfr. Velimensis.
Bencennensis 34.
Benefensis 547.
Benentensis 547.
Benepotensis 574.
Benesensis 547.
Beneventensis 547.
Beneventina 70.

²³ Cfr. Vamacures di Plinio?

Bennefensis 350.
Bercheritanus 434.
Betagbarensis 588: è lecito un tentativo con qualche probabilità di successo. si può pensare a *bt 'kbr*, la casa del topo²⁴.
Becensis 1231: cfr. Vicensis.
Bida 184: cfr. Bidensis.
Bidensis 184: cfr. Bida.
Bilta 403: cfr. Biltensis.
Biltensis 403: cfr. Bilta.
Bindensis 961: cfr. Vindensis.
Binensis 250: cfr. Vinensis.
Bisica 419: cfr. Bisicensis.
Bisicensis 419: cfr. Bisica.
Bisianensis 1048.
Bitensis 813.
Bittanensis 722: cfr. Pittanensis.
Bizacena 638: cfr. Bizaciensis.
Bizaciensis 1042: cfr. Bizacena.
Bladiensis 898.
Boanensis 322: cfr. Bahanensis.
Bocconiensis: cfr. Bucconiensis.
Bofetanae 560: cfr. Bosetanae.
Bofetanus 422: cfr. Bosetanus.
Bolitanus 950, cfr. Volitanus.
Boncarensis 422, cfr. Voncariensis: si può pensare a una corruzione di *bd mlqrt*, in mano di Melqart, data la presenza dell'antroponimo Boncar; vedere *SM*, 11 (1979), 63.
Bonustensis 912.
Bosetanae 560: cfr. Bofetanae.
Bosetanus 422: cfr. Bofetanus.
Botrianensis 313.
Bucconiensis 313: cfr. Bocconiensis.
Buffadensis 223.
Bulelianensis 464.
Bullamensis 955: per Bulla m(aior)ensis? Bulla Regia.
Bulla Regia 282.
campo Bullensi 1159.

²⁴ Cfr. Agbor in *SM*, 11 (1979), 47. Musti/Mustis ha qualcosa in comune?

Bullensis 423.
Bullensium Regiorum 282.
Bulturiensis: cfr. Vulturiensis.
Burcensis 634: burc- può stare per bur(u)ct, *brkt*, benedetta; cfr. *SM*, 11 (1979), 64.
Buritanae 311: bur- richiama *b'r*, pozzo: cfr. *Aug*, 16 (1976), 539, 6,1: bur.
Buronitanus 397.
Burunitanus saltus 397.
Burugiatensis.
Buzensis 313.
Byzacena 125: cfr. Bizacena.
Caelia Maxima 952: cfr. Caelianensis.
Caelianensis 952: cfr. Caelia Maxima.
Caesarea 90.
Caesarea Mauritania 90.
partes Caesarienses 181.
Caesariensi 274.
Caesariensis 83.
Calama 52: cfr. Calamensis.
Calamensis 289: cfr. Calama.
Caltadriensis 1176.
fundus Calvianensis 724.
Camacetensis 265: cfr. Camicetensis.
Camanensis 736.
Camicetensis 265: cfr. Camacetensis.
Canensis 736: cfr. Cannensis.
Cannensis 736: cfr. Canensis.
Canonensis 751.
Caniopitanorum 419.
Caniopitarum 976.
Canopitarum 976.
Canopitanorum 419.
Caprapictu 191?
Caprensis 917.
Capritanus 482.
Capsa 203: cfr. Capsensis, Capsitanus.
Capsensis 203: cfr. Capsa.
Capsitanus 482: cfr. Capsa.
Capucillensis 481.
Carcabianensis 287.
Carianensis 1081.

Carpi 75: cfr. Carpitanae, Carpitanus.
Carpitanae 75: cfr. Carpi.
Carpitanus 76: cfr. Carpi.
Cartagensi 1089, cfr. Carthago.
Cartennae 1175: *qrt 'n*, città della fonte. Cfr. Cartennas e Cartennitanus.
Cartennas 1175: cfr. Cartennae, Cartennensis, Cartennitanus.
Cartennensis: cfr. Cartennae.
Cartennitanus 648: cfr. Cartennae.
Carthaginem 704: *qrt hdsh*, città nuova. Cfr. Cartagensi, Carthaginensis, Carthaginiensis, Carthaginis, Carthage.
Carthaginensis 1008: cfr. Carthaginem.
Carthaginiensis 143: cfr. Carthaginem.
Carthaginis 186: cfr. Carthaginem.
Carthage 143: cfr. Carthaginem.
Cartili 975: *qrt 'l*, città del dio²⁵.
Casae.
Casae maiores 273.
Casae maiores Reni(?) 273.
Casae medianae 46.
Casae nigrae 435.
Casaenigrensis 435.
Casae nigrenses maiores 273.
Casasmedianensium 586.
Casensi Calanensi 795.
Casensis Calanensis 1148.
Casensium Bastalensium 140.
Casensium Calanensium 795.
Casensium Medianensium 46.
Casensium nigrensiu 579.
Casis favensibus 1063.
Casis medianensis 1206.
Casis medianis 1206.
Casis nigris 293.
Casis Silvanae 141²⁶.
Caspaliana 679.
Caspalianensis 697.

²⁵ Per l'antroponimo Carthalo, città del dio, cfr. *SM*, 12 (1980), 113.

²⁶ Come traduce il punico il latino *casae*? Con Bet? Nel caso vedere Betagbarensis.

Castella 435²⁷.
Castellani Mauritaniae 1227.
Castelliabaritanus 714.
Castelliabaritanus 714.
Castelli Mediani 1134.
Castellominoritanus 714.
Castelloripensis.
Castello Tituliana 1200.
Castellu Titulianu.
Castellum Elephantum 601,
Castellum Lemellefense 916.
Castellum Sinitense.
Castellum Tingitanum 479.
Castra nova 1123²⁸.
Castronovensis 1223.
Castraserianensis 397: cfr. Castraseverianensis.
Castraseverianensis 397: cfr. Castraseberianensis.
Castrensis 185: cfr. Castrensis.
Castronobensis 1223: cfr. Castra nova.
Casuliscalianensis 941.
Catabitanus 831.
Cataquas 150: cfr. Cataquensis, Cathaquensis.
Cataquensis 842: cfr. Cataquas.
Cathaquensis 842: cfr. Cataquas.
Catrensis 185, cfr. Castrensis .
Catulensis 89.
Cebarsussensis 694: *kpr sws*, villaggio del cavallo, cfr. *Latomus*, 37 (1978), 717s. e
Cebarsussi, Ceberesitanus, Cebresusitanus, Cebresutanus.
Cebarsussi 694: cfr. Cebarsussensis.
Ceberesitanus 306: cfr. Cebersussensis.
Cebresusitanus 306: cfr. Cebarsussensis.
Cebresutanus 306: cfr. Cebarsussensis.
Cedamusensis. 765
Cedias 480: cfr. Cediensis.
Cediensis 480: cfr. Cedias.
Cefalensis 453.

²⁷ Lo stesso problema di *casae* si pone per *castella*.

²⁸ Il problema di *casae* e *castella* si pone anche per *castra*.

Celerinensis 313.
Cellae 259.
Cellas 42.
Cellensis 228.
a Cemerinianu 1102.
Cenae 151²⁹.
Cenculianensis 580.
Cenensis 151.
a Cenis 1216.
Centenariensis 475.
Centurianensis 389.
Centuriensis 945.
Centurionensis 456.
a Centurionis 678.
possessio Cephalitana 79.
Ceramussa 36: cfr. Ceramussensis.
Ceramussensis 36: cfr. Ceramussa.
Cerbalitanae 219.
Cercina 99.
Cessitanus 949: cfr. Cissitanus.
Cethaquensuca 830.
Choba 738: cfr. Cobiensis, Coviensis.
Chullitanus 1163: cfr. Chullu, Cullitanus.
Chullu 1163: cfr. Chullitanus e Cullitanus.
Chusira: cfr. Cusirensis. Il richiamo al dio Chusor, presente in non pochi antroponimi dell'Africa settentrionale come Auchusoris, viene naturale; cfr. F. Vattioni, « Il dio Chusor », *Aug*, 13 (1973), 136-140 e *SM*, 11 (1979), 53.
Cibaliana 243.
Cisitanus 243: cfr. Cigisa
Cicsitanus 223: cfr. Cigisa.
Cigisa 223: cfr. Cicisitanus, Cicsitanus, Cissitanus.
Cilibia 981: cfr. Cilibiensis.
Cilibiensis 981: cfr. Cilibia.
Cilitanus 488: cfr. Cillium.
Cillitanae 1102: cfr. Cillium, Cilitanus.
Cillitanus 186: cfr. Cillium, Cilitanus.
Cillium 488: cfr. Cilitanus.

²⁹ C'è qualcosa in comune con Cenitana di Plinio?

Cincari 973: cfr. Cincaritanae.
Cincaritanae 973: cfr. Cincari.
Cincaritanus 184: cfr. Cincari.
Circensis 1176: errore grafico per Cir(t)ensis.
Circinitanus 99: cfr. Cercina.
Cirta 706: per l'etimologia vedere J. Lassère, *Ubique populus*, Parigi 1977, 52 e *AION*, 40 (1980), 178.
Cirtensis 1176: cfr. Cirta.
Cirtensium 214: cfr. Cirta.
Cissi: cfr. Cissitanus.
Cissitanus 962: cfr. Cissi e Cigisa.
apud Cizau (Cizan) 1114: cfr. Cizania di Plinio a p. 60.
Claudianensis 210.
Clipea 32: cfr. Clipiensis.
Clipiensis 224: cfr. Clipea, Clypiensis.
Clypiensis 531: cfr. Clipea.
Clusitanus: cfr. Culusitanus.
Cobiensis: cfr. Choba.
Columnata 709: cfr. Columnatensis.
Columnatensis 709: cfr. Columnata.
Coniustiacensis 229: cfr. Titianensis, Titianus.
Constantina 75: cfr. Constantinensis, Constantiniensis, Constantiniensium.
Constantinensis 75: cfr. Constantina.
Constantiniensis 75: cfr. Constantina.
Constantiniensium 1152: cfr. Constantina.
Corniculanensis 1098.
Conviensis: cfr. Choba.
Crepedulensis 436.
Creperulensis 133.
Cresimensis 314.
Cubdensis 1110, da *kbd*, *kbd*t, onorata: cfr. Chubudit in *SM*, 11 (1979), 67: chub(u)d-ensis.
Cubisitanus 780: cfr. Culusitanus.
Cufratensis 402: cfr. Cufrutensis.
Cufrutensis 337: cfr. Cufratensis.
Cuicul 41: cfr. Cuiculitanae.
Cuiculitanae 240: cfr. Cuicul.
Cullitanus 454: cfr. Chullu.
Culsitanus: cfr. Culusitanus.
Cululi 218: cfr. Cululitanus.

Culusitana 1186.
Culusitanae 1210.
Culusitanus 46.
Culustitanus 780.
Culustitianus 780.
Curbinatus 436: cfr. Curubis.
Curubis 854: cfr. Curubitanæ: *qrbt*, vicina. La *-s* finale può essere facilmente interpretata come la deformazione della *-t*, ciò che è già riconosciuto da tempo. Per la forma vedere Chubudit e *SM*, 9 (1977), 11, n. 5.
Curubitanæ 854: cfr. Curubis.
Curubitanus 1168: cfr. Curubis.
Cusirensis: cfr. Chusira.
Custrensis: cfr. Chusirensis.
Cuzabetensis 352: cfr. Guzabetensis.
Dematcorensis 333: cfr. Bamaccorensis.
Decorianensis 634: per (Z)ecorianensis? Forse la radice *zkr*, ricordare, anche se nell'antroponimia è diventato *skr*?
Diana Veteranorum 454: cfr. Dianensis.
Dianensis 454: cfr. Diana Veteranorum.
Dicit 730, per Dicitanus? Tigitanus?
Dicitanus 730: cfr. Dicit.
Dionisiana 493: cfr. Dionysiana, Dionysianensis.
Dionisianensis 1168: cfr. Dionisiana.
Dionysiana 493: cfr. Dionisiana.
Dionysianensis 493: cfr. Dionisiana.
Druensis 72.
Drusilianensis 1006.
Duassedemsalensis 670.
Duassenemsalensis 670.
Durensis 953.
Dusensis 137.
Disitanus 823: cfr. Tigisi.
Dydritanus: cfr. Tusdritanus.
Edistianensis 752.
Egnatiensis 381.
Elefantariens(is) 752: cfr. Elephantaria.
Elephantaria 75: cfr. Elefantariensis.
Elfantariensis 136: cfr. Elephantaria.
Eliensis 514: cfr. Achiensis?
Eminentianensis 694.

Enerensis 728.
Equizetensis 1168: cfr. Equizeto.
Equizotensis 807: cfr. Equizeto.
Equotensis 807: cfr. Equizeto.
Ermianensis 233: cfr. Hermianensis.
Erumminensis: cfr. Hermianensis.
Eudalensis: cfr. Teudalensis.
Fatensis 571.
Fabianensis 1095.
Feradimaiensis 131: cfr. Pheradi maius³⁰.
Feraditanae maioris 1207: cfr. Pheradi maius.
Feraditanae minoris 402: cfr. Pheradi minus.
Ferontonianensis: cfr. Forontonianensis.
Fesseitanus 39.
Ficensis 31: cfr. ad Ficum³¹.
Fidolomensis 974.
de Figentibus 1234.
Filacensis 155.
Fiscianensis 306: cfr. Fissanensis.
Fissanensis 1120: cfr. Fiscianensis.
Flenucletensis 436.
Florentia 472.
Florentinus 471.
Florianensis 879.
Flumenpiscensis 583.
Flumenzeritanus 846.
Foracianense 155: cfr. Foratianensis.
Foratianensis: cfr. Foracianense.
Forensis 1229: cfr. Formensis.
Forianensis 155: cfr. Foratianensis.
Formensis 1229: cfr. Forensis.
Fornitana 670.
Forontonianensis 437.

³⁰ Non sono pochi i toponimi che hanno due dipendenze *maius* e *minus*: Furnos, Gisipensis maior, Leptis, Thuburbo, Vchi, etc.

³¹ Sarà il caso di studiare se *ad* latino ha avuto una corrispondenza nella toponimia punica. *Ficum* potrebbe spiegare *Thaena/Thaenae*?

Fortianensis 155: cfr. Foratianensis.
 Fossalensis 745: cfr. Fussalensis.
 Frontensis 323.
 Frontonianensis 156.
 Furnitanae 1084: cfr. Furnos Maius.
 Furnitanus 473: cfr. Furnos Minus.
 Furnos maius 161.
 Furnos minus 473.
 Fussala 720: cfr. Fossalensis.
 Gacianensis 156.
 Gadiaufala 102.
 Gaguaritanus 992: cfr. Gaunaritanus, Gavvaritanus.
 Garbe 147: cfr. Garbensis.
 Garbensis 423: cfr. Garbe.
 Garrensis 1051: cfr. Garrianensis.
 Gasaufule 102: cfr. Gadiaufala,
 Gataniensis 1169.
 Gatianensis 156.
 Gaudiabensis 1177 ³².
 Gaunaritanus: cfr. Gaguaritanus.
 Gaurianensis 593.
 Gausaphna 102: cfr. Gadiaufala.
 Gavvaritanus 1178: cfr. Gaguaritanus.
 Gazabianensis 1039.
 Gazanenensis 156: cfr. Gazanensis.
 Gazanensis 156: cfr. Gazanenensis.
 Gazafulensis 102: cfr. Gadiaufala.
 Gazaufala 102: cfr. Gadiaufala.
 Gazaupala 102: cfr. Gadaufala.
 Gazauphalia 102: cfr. Gadiaufala.
 Gazophula 102: cfr. Gadiaufala.
 Gegitanae 937: cfr. Gegitanus.
 Gegitanus 219: cfr. Gegitanae.
 Gemellae 164: cfr. Gemellensis. Il toponimo è interessante, anche se latino ³³, perché
 potrebbe stabilire il significato di Dida e negli antroponimi e nei toponimi. Cfr.
 anche Mamillensis.

³² Per l'elemento -abensis/avensis cfr. Assabensis/Asavensis e le nn. 42.54.55.56.59.

³³ Per Gemella di Plinio vedere p. 62.

Gemellensis 164: cfr. Gemellae.
 Gerafitanus: cfr. Ierafitanus.
 Gerbitanae 327: cfr. Gerbitanae.
 Gerbitanus 1213: cfr. Gervitanus.
 Germaniae 186.
 Germanicianus 186.
 Germaniensis 602.
 Gervitanae 1213: cfr. Girba.
 Gibba 1169: cfr. Gibbensis.
 Gibbensis 1169: cfr. Gibba.
 Gigitanus 845: cfr. Ziggensis.
 Gigthis 201: cfr. Gittensis.
 Gilbensis 437: cfr. Gibba.
 fundus Gippitanus 30.
 Girba 1233: cfr. Girbensis, Girbitanus.
 Girbensis 1233: cfr. Girba.
 Girbitanus 389: cfr. Girba.
 Girensis 647: cfr. Guirensis. Penso che si tratti della radice *gwr*, essere ospite, che si
 incontra nei toponimi con Giru ³⁴.
 Girvitanus 1213: cfr. Girba.
 de Giru Marcelli 505: cfr. Girensis: *gwr*, ospizio.
 Girumentensis 962: cfr. Girumontensis: *gwr*, ospizio, per la prima parte del toponimo.
 Girumontensis 962: cfr. Girumentensis.
 de Giru Tarasi 404: cfr. Girensis: *gwr*, ospizio, per la prima parte del toponimo.
 Gisipensis 193.
 Gisipensis maioris 586.
 Gittensis 201: cfr. Gigthis.
 Giufi 1163: cfr. Giufitanae, Iufitanae.
 Giutsitanae Salariae 643.
 Gratianensis 873: cfr. Gatianensis.
 Gratianapolis 932: cfr. Gratianopolitanus.
 Gratianopolitanus 932: cfr. Gratianopolis.
 Gratianopolitanus 1099: cfr. Gratianopolis.
 Guirensis 647: cfr. Girensis.
 Gummenartarum 1018: cfr. Gummenartarum.
 Gummenartarum 1018: cfr. Gummenartarum.
 Gumis 607: cfr. Gummitanus.

³⁴ Vedere anche la n. 20.

Gunagitanus 132: cfr. Gunuditarus³⁵.
Gunaitanus 132: cfr. Gunagitanus.
Gunelensis 825: cfr. Gunelmensis³⁶.
Gunelmensis 825: cfr. Gunelensis.
Gunugitanus 132: cfr. Gunugu.
Gunugu 132: cfr. Gunugitanus, Gunagitanus, Gunaitanus.
Gurgaitensis 914: cfr. Gurgitensis.
Gurgitensis 914.
Guzabetensis: cfr. Cuzabetensis.
Gypsaria 536: cfr. Gypsariensis.
Gypsariensis 536: cfr. Gypsaria.
Habianensis: cfr. Baianensis.
Hadrumetum 30.
Hermianensis 722: cfr. Ermianensis.
Hierpinianensis 134: cfr. Hirpinianensis.
Hiltensis 1169.
Hippo Diarrhytus 263.
Hippo Regius 31.
Hipponensis 559: cfr. Hipponiensis.
Hipponiensis 561.
Hipponensium Zaritorum 471.
Hipponensium Regiorum 553.
Hippzaritensis 701: cfr. Hippodiarrhytus³⁷.
Hirenensis 1103: cfr. Irensis.
Hirpinianensis 134.
Hizirzadensis 1204: cfr. Izirianensis?.
Honoripolitanus: cfr. Huniricopolitanus.
Horrea 243³⁸.
Horrea Aniciensia 243: cfr. Horrea Aniniciensia.
Horrea Aniniciensia 243: cfr. Horrea Aniciensia.
Horrea Caelia 131.
Horreacaeliensium 588.

³⁵ Per gun- cfr. F. Vattioni, in *La lingua di Ebla* (ed. L. Cagni), Napoli 1981, 280-282.

³⁶ Per gun-, colle, altura, cfr. la n. 35.

³⁷ Plinio (vedere p. 60) pensa a un'etimologia greca.

³⁸ Anche per *horrea* si pone il problema della corrispondenza punica.

Horreensis 131.
Horrensis 1178.
Horreocelensis 558.
Horreocellensis 558.
Horreocellencus 558.
Hospitensis 140: cfr. Ospitensis e ad Hospitiis. È il caso di richiamare Girensis e i vari de Giru.
ab Hospitiis 654: cfr. Hospitensis.
Huniricopolis=Hadrumetum 1064: cfr. Huniricopolitanae, Unorecopolitanus, Unuricopolitanus.
Hunuricopolitanae 1067: cfr. Huniricopolis.
Iacondianensis 1055: cfr. Iucundianensis.
Iacterensis 595: cfr. Zattarensis.
Iamfuensis: cfr. Lamfuensis.
Iamviritanus: cfr. Lambiritanus.
Iattarensis: cfr. Zattarensis.
Icositanus 222: cfr. Icosium.
Icosium 222: cfr. Icositanus: per l'etimologia vedere *Latomus*, 37 (1978), 714-716.
Idacensis 469: cfr. Idassensis.
Idassensis 89: cfr. Idacensis.
Idensis 404.
Idicra 693: cfr. Idicrensis.
Idicrensis 693: cfr. Idicra.
Ierafitanus 1178: cfr. Gerafitanus.
Igilgili 281: cfr. Igilgilitanus.
Igilgilitanae 1234: cfr. Igilgili.
Igilgilitanus 281: cfr. Igilgili.
Ioblatanensis 781: cfr. Iubaltianensis.
Iommitanus 568: cfr. Iomnium. Si fa notare da alcuni la iniziale I- per 'j, isola, come in Icosium('j-ks).
Iomnium 568: cfr. Iommitanus.
Ipponensium 632: cfr. Hippo Regius.
Ipponensium Diarritorum 1161: cfr. Hippo Diarrhytus.
Irensis 1043: cfr. Hirenensis.
Irpinianensis 134: cfr. Hirpinianensis.
Itensis 653.
Iubalena 785: è difficile non pensare all'antroponimo Iubal.
Iubaltinensis 375: cfr. Ioblataniensis, Iubiatanensis: cfr. Iubalena.
Iubiatanensis: cfr. Iubaltianensis.
Iucundianensis 1049: cfr. Iacondianensis.

Iufitanus: cfr. Giufitanus.
 Iugurensis 323: anche in questo caso penserei alla radice *gwr*.
 Iuncensis 1104: cfr. Iunci.
 Iunci 1104: cfr. Iuncensis: se è lecito esprimere una congettura, sarei tentato di pensare alla radice *jnq*, succhiare. Si tratterebbe di jun(u)cit, *jnqt*, succhiata³⁹.
 Iusticianensis 229: cfr. Titianensis, Titianus.
 Izirianensis 420: ha qualcosa in comune con Hizirzadensis e cioè la radice *hšr*, atrio, cortile.
 Karthaginensis 96: cfr. Carthago.
 Karthaginis 329: cfr. Carthago.
 Labdensis 1006: cfr. Lapdensis.
 Lacubacensis.
 a Lacu dulce 939.
 Lamasba 1051: cfr. Lamasbensis, Lamasvensis.
 Lambdia 423: cfr. Lambiensis.
 Lambiensis 423: cfr. Lambdia.
 Lambiridi 141: cfr. Lambiritanus, Lambiriditanus.
 Lambiriditanus: cfr. Lambiridi.
 Lamfuensis 739: cfr. Iamfuensis, Lampuensis.
 Lamiggigensis 602: cfr. Lamigigensis, Lamigginensis.
 Lamigigensis 619: cfr. Lamiggigensis.
 Lampuensis 194: cfr. Lamfuensis, Iamfuensis.
 Lamsortensis 72: cfr. Lamsorti.
 Lamsorti 72: cfr. Lamsortensis.
 Lamzellensis 540.
 Lapdensis 608: cfr. Labdensis .
 Lapiensis 979: per Rapidum?
 Lar Castellum 975: cfr. Laritanus.
 Larensis 568: cfr. Lareas.
 Lareas 568: cfr. Larensis.
 Laritanus 975: cfr. Lar Castellum.
 Legensis 594: cfr. Legiensis.
 Legiensis 594: cfr. Legensis.
 Legesvolumini 1155: cfr. Legisnodomin, Legisvolumeni.
 Legisnodomin 1175: cfr. Legesvolumini.
 Legisvolumeni 1155: cfr. Legesvolumini.
 Lemeleffensis 477: cfr. Lemelleff, Lemelleffensis.

³⁹ Vedere *RBit*, 5 (1957), 289-291.

Lemelleff 305: cfr. Lemeleffensis.
 Lemelleffensis 577: cfr. Lemeleffensis.
 Castellum Lemelle(fense) 305.
 Lemelle(n)si 305.
 Lemfoctensis.
 Lepcis magna 183: .
 Leptimaginensis 1196: cfr. Lepcis magna.
 Leptimagnensis 1176: cfr. Lepcis magna.
 Leptiminensis 489: cfr. Leptis minus.
 Leptis minus 489.
 Leptitanus 1024: cfr. Lepcis magna.
 Lesbi 999: cfr. Lesbitanus, Lesvitanus.
 Lesbitanus 999: cfr. Lesbi.
 Lesvitanus 999: cfr. Lesbi.
 Liberaliensis 542.
 Libertinensis 588.
 Limata 44, cfr. Limatensis.
 Limatensis 935: cfr. Limata.
 Liniata 935: cfr. Limata.
 Liniatensis 935: cfr. Limata.
 Lucimagnensis 916.
 Lutina: cfr. Uthina.
 Macariana 658: ci si può domandare se derivi dal greco o da una deformazione di *mlqrt*.
 Macomades 39: *mqm hdš*, luogo nuovo, città nuova. Oltre il nome di Carthago anche Cebarades contiene la radice *hdš*: cfr. *SM*, 10 (1978), 1. Vedere Macomadiensis.
 Maçomades minores 350: cfr. Macomades.
 Macomadia Rusticana 928: cfr. Macomades.
 Macomadiensis 127: cfr. Macomades.
 Macomaziensis 927: cfr. Macomadiensis.
 Macontanae 216: per Magontanae? Cfr. Macontanae.
 Macontanae 216: cfr. Macontanae.
 Macrensis 736: cfr. Macri.
 Macri 736: cfr. Macrensis.
 Macrianae 593.
 Macrianensis 1081.
 Macrianensis maius 882.
 Mactaris 536: è un genitivo di Mactar ?
 Mactaritanus 31: cfr. Mactaris.
 Macutanae: cfr. Masclianensis.

Madarsumitanus 915: cfr. Madassuma, Mandasumitanus.
Madaurensis 72: cfr. Madauros.
Madauros 72: cfr. Madaurensis.
Madensis 872.
Magarmelensis 424: per la prima parte (*magar-*) è il caso di ricordare *magaria*. Cfr. Magarmelitanae e Vagarmelitanae.
Magarmelitanae: cfr. Magarmelensis.
Maginensis 72: cfr. Maudarensis.
Magomaziensis 127: cfr. Macomadiensis.
ad Maiores 273⁴⁰.
Malianensis 780: cfr. Malliana.
Malliana 790: cfr. Malianensis.
Mamillensis 1062: cfr. Mammilensis, Mammilliensis. Vedere quanto è stato detto per Gemellae.
Manaccenseritanus 1179.
Manazanensium regiorum: cfr. Marazenensium Regiorum.
Mandasumitanus: cfr. Madarsumitanus.
Mapaliensi 614.
Mappalia Siga 101.
Mappalienses 253.
Maraggaritanus 732: cfr. Naraggara⁴¹.
Maraguensis 157?
Marazanensium Regiorum 424.
Marazanensis 366.
Marcellianensis 648.
Marculitanus: cfr. Masculitanus.
Maronanensis 605: cfr. Maronensis.
Maronensis 605: cfr. Maronanensis.
Maschanensis 1189: cfr. Mascliana.
Mascliana 1189 cfr. Masclianensis.
Mascula 31: cfr. Masculitanae, Masculitanus.
Masculitanae 195: cfr. Mascula.
Masculitanus: cfr. Mascula.
Massilianensis 1189: cfr. Mascliana.
Massimanensis 896.

⁴⁰ Cfr. la n. 31.

⁴¹ Per *-aggar-* vedere Aggar e la n. 2.

Masuccabensis 831: cfr. Mazuccabensis⁴².
oppidum Matarense 255: cfr. Materense, Mataritanae.
Mataritanae: cfr. Materense, Matarense.
Materense 255: cfr. Mataritanae.
Materianensis 854.
Matharensis 438.
Matirensis 72.
Mattaritanus 32.
Maturbensis 653.
Maurianensis 645.
Mauritanae 848.
Mauritaniae Sitifiensis 781.
Maurorum 191.
Maxensis 1003: cfr. Muzucensis.
Maximianensis 159.
Maxinsis 1003: cfr. Muzucensis.
Maxitensis 438.
Maxula 786: cfr. Maxulitanae, Maxulitanus.
Maxulitanae 787: cfr. Maxula.
Maxulitanus 786: cfr. Maxula.
Mazacensis 87.
Mazensis: cfr. Muzucensis.
Mazirensis 72.
Mazuccabensis 831: cfr. Masuccabensis.
Mectensis 631: cfr. Moptensis.
Medefessitanae 749: cfr. Menefessitanae.
Medelensis 406: cfr. Medeli, Sedelensis.
Medeli 406: cfr. Medelensis.
Medianas Zabuniorum 783.
Medianensis 71.
Medianus: cfr. Castellum Medianum.
Mediensis.
Megalopolis 220: cfr. Meglapolitanus.
Meglapolitanus 220: cfr. Megalopolis.
Melonitanus 93: cfr. Memblositanus.
Melzitanus 1120: cfr. Milz(itanus).
in loco Memblonitanus 1059: cfr. Memblositanus.

⁴² Per *-abensis/avensis* cfr. la n. 32.

Memblositanus 93: cfr. Melonitanus, Memblonitanus.
Membresitanus 158: cfr. Membressa.
Membressa 66: cfr. Membresitanus.
Membrositanus 93: cfr. Membressa.
Memlonitanus 93: cfr. Membressa.
Menefessitanae 749: cfr. Medefessitanae, Menephese.
Menefessitanus 1066: cfr. Menefessitanae, Menephse.
Menephese 1066: cfr. Menefessitanae.
Merferebitanus 315.
Mesarfelta 141: cfr. Mesarfeltensis.
Mesarfeltensis 141: cfr. Mesarfelta.
Metensis 487.
Midicca 697: cfr. Midicensis.
Midicensis 687: cfr. Midicca.
Mididi 1061: cfr. Mididitanus.
Mididitanus 1061: cfr. Mididi.
Midilensis 615: cfr. Midlensi.
Midlensi 615: cfr. Midilensis.
Migiroensis 108.
Mileu 795: cfr. Milevitanus.
Milevitanus 795: cfr. Mileu.
Milianensis: cfr. Malianensis.
Milidiensis 636.
Mimianensis 1049: cfr. Vibionensim, Vivianensem.
Mina 1052: cfr. Minensis.
Minensis 1952: cfr. Mina.
Minnensis 180: cfr. Mina, Minensis.
Missua 562: cfr. Missuensis.
Mitonensis 631: cfr. Moptensis.
Mizeitanae 250: cfr. Mizigi.
Mizigi 877: cfr. Mizigitanae, Mizeitanae.
Mizigitanae 877: cfr. Mizigi, Mizeitanae.
Mobtensis 631: cfr. Moptensis.
Moctensis 631: cfr. Moptensis.
Mogtensis 631: cfr. Moptensis.
Molicuntensis 999: cfr. Molicunzensis.
Molicunzensis 999: cfr. Molicuntensis.
Moltonensis 631: cfr. Moptensis.
Montenses 177: cfr. Montensis.
Montensis 284: cfr. Montensis.

Montenus 284: cfr. Montensis.
Moptensis 631: cfr. Mectensis, Mitonensis, Mobtensis, Moctensis, Mogtensis, Molto-
nensis, Mostensis, Obtensis, Optensis.
Mostensis 631: cfr. Moptensis.
Moxoritanus 283.
Mozenzis 1003: cfr. Muzucensis.
Mozotcoritanus 493.
Mozotensis 1206.
Muciensis 627: cfr. Mugiensis.
Mugiensis 627: cfr. Muciensis.
[M?]ucrionensis 352.
Muliensis 584.
Mullitanae 187: cfr. Mullitanus.
Mullitanus 637: cfr. Mullitanae.
Munatianensis 1196.
Municipensis 1179.
Murconensis 132: cfr. Nurconensis: per (B)urconensis? nel caso vedere Burcensis.
Murconiensis 662: cfr. Murconensis, Nurconiensis.
Murrensis 225: cfr. Narensis.
Murustagensis 709.
Musertitanus: cfr. Mustitanus.
Musti 633: cfr. Mustitanae, Mustitanus.
Mustis 57.
Mustitanae 1189.
Mustitanum 1189: cfr. Musti.
Mustitanus 244.
Mutecitanus 938.
Mutigensis 1011: cfr. Mutugenna.
Mutigennensis 1092: cfr. Mutugenna.
Mutugenensis 76: cfr. Mutugenna.
Mutugenna 1092: cfr. Mutigensis, Mutigennensis, Mutugennensis, Mutugenensis.
Muzuensis 1003: cfr. Muzucensis.
Muzubensis 1003: cfr. Muzucensis.
Muzucensis 1003: cfr. Mazensis, Maxensis, Maxinsis, Mozensis, Muzcensis, Muzu-
bensis, Muzuensis.
Muzuensis 1003: cfr. Muzucensis.
Nagaritanae 1202: cfr. Naraggara⁴³.

⁴³ Vedere la n. 41. Nar- sta per *nhr*, fiume?

Naraccatensis 215: cfr. Naratcatensis, Narateatensis 44.
Naraggara 732, cfr. Naraggaritanus, Maraggaritanus, Nagaritana.
Naraggaritanus 732: cfr. Naraggara.
Naratcatensis 215: cfr. Naraccatensis.
Narateatensis 215: cfr. Naraccatensis.
Narbincensis 594: cfr. Nasbincensis.
Narensi 589: cfr. Naro.
Naro 589: cfr. Narensis.
Nasaitensis 636.
Nasbincensis 594: cfr. Narbincensis.
Nationensis 876.
Neapolis 486: cfr. Neapolitanae.
Neapolitanae 486: cfr. Neapolis.
Neapolitanus 67: cfr. Neapolis.
Nebbitanus 950: cfr. Neptitanus, Aggarssel Nepte, Neptensis.
Neptensis 624: cfr. Neptitanus, Nebbitanus.
Neptitanus 624: cfr. Nebbitanus.
Nibensis 846: per Nobensis: cfr. Nicibensis, Nicivibus.
Nicibensis 622: cfr. Nibensis.
Nicivensis 622: cfr. Nibensis: cfr. Nicives di Plinio a p. 000.
Nicivibus 622: cfr. Nibensis.
Nigizubitanus 526.
Nobensis Maiorum 653.
Nobensis 755: cfr. Novensis.
Nobagermaniensis: cfr. Novagermaniensis.
Nobalicianensis: cfr. Novalicianensis.
Nobasparsensis: cfr. Novasparsensis.
Nobasparatensis: cfr. Novasparsensis.
Nobicensis 324: cfr. Novicensis.
Nocensianus: cfr. Novensis.
Novabarbarensis 39.
Nova Caesaris 1200.
Novagermanensis 475: cfr. Nova Germani, Nobagermaniensis.
Nova Germani 957: cfr. Novagermanensis.
Novalicianensis 957: cfr. Nobalicianensis, Novaricia.
Nova Pietra 656: cfr. Novapetrensis.
Novapetrensis 269: cfr. Nova Petra.

⁴⁴ Vedere la n. 43.

Novaricia 957: cfr. Novalicianensis.
Novasinensis 971: cfr. Novasinnensis.
Novasinnensis 971: cfr. Novasinensis.
Nova Sparsa 439: cfr. Novasparsensis.
Novasparsensis 439: cfr. Nova sparsa.
Novensis 1050: cfr. Noviensis.
Novicensis 324.
Noviensis 1050: cfr. Novensis.
Numerus Syrorum 308.
Numidensis 1179: cfr. Numidia.
Numidia 589: cfr. Numidiensis, Numidensis.
Numidiensis 589: cfr. Numidia.
Numluli 128: cfr. Numlulitanus, Numnulitanæ.
Numlulitanus 128: cfr. Numluli.
Numnulitanæ 128: cfr. Numluli.
Nurconensis 132: per (B)urconensis.
Nurconiensis 663: cfr. Murconiensis.
Obba 406: cfr. Obbensis.
Obbensis 406: cfr. Obba.
Obbitanus 376.
Oblataninsis 779: cfr. Iubaltianensis.
Oboritanus 783.
Obtensis 631: cfr. Moptensis.
Octabensis 830: cfr. Octavensis.
Octabiensis 1018: cfr. Octaviensis.
Octavensis 830: cfr. Octabensis.
Octaviensis 1019: cfr. Octabiensis.
Oea 248: cfr. Oensis.
Oensis 248: cfr. Oea.
Olivensis 652.
fundus Olivetensis 253.
Opidonobensis: cfr. Oppidonovensis.
Opitanus: cfr. Popitanus.
Oppennensis: cfr. Uppenna.
Oppidonebensis: cfr. Oppidonovensis.
Oppidonovensis 138, cfr. Oppidum novum.
Oppidum novu 1144: cfr. Oppidonovensis.
Oppidum Matarense: cfr. Matarense.
Optensis 631: cfr. Moptensis.
Oriensis 1170.

Ospitensis 140: cfr. Hospitensis, ab Hospitiis.
 Pagus trisipensis: cfr. Trisipensis.
 Pamariensis 644: cfr. Pomaria.
 Panatoriensis 324.
 Paradamiensis 537: cfr. Peradamiensis, Pheradi min(or)ensis.
 Paratianis 383: cfr. Paratiensis.
 Paratiensis 383: cfr. Paratianis.
 Parteniensis 992.
 Pauzerensis. 463
 Pederodianensis 40.
 Paradamiensis 537: cfr. Paradamiensis.
 Perdicensis 992: cfr. Perdices.
 Perdices 992: cfr. Perdicensis.
 ad Pertusa 706: cfr. Pertusensis⁴⁵.
 Pertusensis 706: cfr. ad Pertusa?
 Pheradi maius 131: cfr. Feradimaiensis.
 Pheradi minus: cfr. Feraditanus minor e Peradamiensis, Paradamaiensis.
 Piensis 438.
 Pisitana 287: cfr. Pisitanae.
 Pisitanae 66: cfr. Pisitana.
 Pisitanus 425: cfr. Pisitana.
 Pittanensis 735: cfr. Pittanensis.
 Pocefeltus 1097: cfr. Pochofyltes, Pocofilites, Proculfilitis, Concofildes.
 Pochofyltes 1097: cfr. Pocefeltus⁴⁶.
 Pocofilite 1097: cfr. Pocefeltus.
 Pomaria 644: cfr. Pomariensis, Pamariensis.
 Pomariensis 644: cfr. Pomaria.
 Popitanae: cfr. Puppitanea.
 Pophthensis 988.
 Praeausensis 40.
 Praesidensis 633.
 Prisianensis 1048: cfr. Bis(s)ianensis.
 Privatensis 40.
 Proculfilitis 1097: cfr. Pocefeltus.
 Pudentianensis 244: cfr. Punentianensis.
 Pulpitanus 128.

⁴⁵ Cfr. la n. 31.

⁴⁶ L'elemento -fel- anche in Mesarfelta.

Punentianensis: cfr. Pudentianensis.
 Pupianensis 527: cfr. Puppianensis.
 Puppianensis 108: cfr. Pupianensis.
 Puppitanus: cfr. Puppit.
 Puppit 128: cfr. Puppitanus, Pulpitanus. A nessuno sfuggirà la presenza del suffisso -ut femminile.
 Putiensis. 424
 Putiziensis 476.
 Quaestorianensis 1192.
 Quidiensis 917: cfr. Quiza.
 Quiza 917: cfr. Quizensis. Quidiensis.
 Quizensis 1101: cfr. Quiza.
 Rabautensis: cfr. Robautensis.
 Rapidum: cfr. Lanidiensis.
 Regia 69.
 Regiae 1180: cfr. Regiensis.
 Regianensis 503.
 Regiensis 1180: cfr. Regia.
 Reperitanus 529.
 Respectensis 953.
 Ressianensis 1204: cfr. Ressianensis.
 Ressianensis 791: cfr. Ressianensis.
 Robautensis 70: cfr. Rabautensis.
 Rotaria 413: cfr. Rotariensis, Rotario.
 Rotariensis 1085: cfr. Rotaria.
 Rotario 413 = Rotaria.
 Rubicariensis 838: cfr. Rusubbicari Matidiae.
 Rufensis, cfr. Ruspensis.
 Ruffianensis 324: cfr. Ruffinianensis.
 Ruffinianensis 701: cfr. Ruffianensis.
 Ruffinianensis 324: cfr. Ruffianensis, Victorianensis.
 Rusaditanus 598: cfr. Rusazus.
 Rusazu 1207: cfr. Rusazus.
 Rusazus 1207: cfr. Rusazu, Rusaditanus: è evidente nella prima parte la radice *r's*, capo, la seconda parte -azu/-azut (la *s* è la deformazione della *t*) può derivare da 'z che può coprire il nome della capra o la radice che significa essere forte. Capo della capra o delle capre potrebbe essere una soluzione⁴⁷. Rus si trova nei to-

⁴⁷ Si vedano d'altronde Caprensis, Capritanus, Caprapictu e, in Corsica, Capraria.

ponimi con una certa frequenza, vedere Rusubbicari, Rusguniae, Rusiccade, Rusippisir, Ruspae, Rusuccurum etc.⁴⁸.

Rusfensis: cfr. Ruspensis.

Rusguniae 158: cfr. Rusguniensis: la prima parte non offre difficoltà (*rus-*, capo), la seconda *-gun* potrebbe significare, colle, altura. Capo del colle?

Rusguniensis 158: cfr. Rusguniae.

Rusiccade 620: cfr. Rusiccadiensis, Rusiccadensis, Sicadde, Russiccade.

Rusiccadensis 384: cfr. Rusiccade.

Rusiccadiensis 620: cfr. Rusiccade. Mentre è evidente *rus-*, il capo, nella prima parte, e *-i-* può essere l'articolo, ma non certamente. Si è già proposta una soluzione, sulla quale tornerò.

Rusippisir 439: cfr. Rusubiritanus.

Ruspae 1093: cfr. Eufensis, Rusfensis, Ruspensis, Ruspitanus, Anche qui *rus-*, il capo, non presenta difficoltà. Anche la seconda parte ha già ricevuto una soluzione di parlerò in seguito.

Ruspensis 1093: cfr. Ruspae.

Ruspitanae 1055: cfr. Ruspae.

Rusticianensis 325.

Rusubbicari Matidiae 219: cfr. Rubicariensis. Rusubbicariensis: *rš h bqr*, capo del bestiame. Per *rus* nessuna difficoltà, per *-i-*: *h*, articolo, poche difficoltà; per *bicari* si tratta di *bqr*, bestiame, che è attestata da Becar di *C* 6219, cfr. *SM*, 11 (1979), 60; bicar di *ILAI*, 2, 449, Biccari di *C* 19945, Biccari, cfr. *SM*, 11 (a979), 61.

Rusubbicariensis 219: cfr. Rusubbicari Matidiae.

Rusubiritanus 439, per Rusuppirtanus, cfr. Rusippisir. Anche in questo caso *rus-*, il capo, non presenta difficoltà; *-i-*: *h*, articolo. Più difficile l'ultima parte.

Rusuccurensis 781: cfr. Rusuccuru, Rusuccurritanae.

Rusuccurritanae 497: cfr. Rusuccuru, Rusuccurensis.

Rusuccurritanus 175: cfr. Rusuccuru.

Rusuccuru 781: cfr. Rusuccurensis, Rusuccurritanus: per Rusuccuru(t/th). *Rus-*, il capo, non pone problemi; la seconda parte è già stata tentata e la affronterò un'altra volta.

Rusecensis 239.

Sabautensis: cfr. Robautensis.

Sabbatensis: cfr. Stabatensis.

Sabratensis 307: cfr. Sabratha.

Sabratenus 1149: cfr. Sabratha.

Sabratha 307: cfr. Sabratensis, Sabratenus.

⁴⁸ Vedere in Plinio (p. 63) anche Ruspina, Rhysaddir/Rysaddir.

Saia maior 311.

Saiacensis 321.

Saiacensis 321: cfr. Saiacensis.

Saiacensis 321: cfr. Saiacensis, Saiansis.

Saiensis 311.

Saldae 825: cfr. Salditanus.

Salditanus 825: cfr. Saldae.

Salicinensis 312: cfr. Saiacinensis, Saiaciensis, Saiacensis.

Samurdatensis 307: cfr. Amurdasensis.

Sarsuritanus: cfr. Sarsura e W. Gesenius, *Scripturae linguaeque phoeniciae monumenta quotquot supersunt*, Lipsia 1837, 426: sega.

Sasifensis 159.

Satacensis 321: cfr. Salicinensis.

Satafensis 35: cfr. Satafis.

Satafis 35: cfr. Satafensis.

Scebatianensis 1201.

Scicilibba 563: cfr. Scilibbensis.

Scillitanae 1045: cfr. Scillium.

Scillitanus 315: cfr. Scillium.

Scillium 1045: cfr. Scillitanae.

Sebargensis 981: ha a che fare con l'antroponimo Sefargius?

Seberianensis 1201: cfr. Severianensis.

Sedelensis 406: cfr. Medeli.

Sergemes 421: cfr. Segermitanae, Segermitanus.

Segermitanae 421: cfr. Segermes.

Segermitanus 976: cfr. Segermes.

Selemselitanus 415: cfr. Senemsalensis.

Selendetensis 226.

Seleucianensis 751: cfr. Seleutianensis.

Seleutianensis 751: cfr. Seleucianensis.

Seminensis 476.

Senemsala 487: cfr. Senemsalensis, Selemselitanus.

Senemsalensis 487: cfr. Senemsala.

Septimunicia 826: cfr. Septimunicienensis.

Serredelitanus 993.

Ioci Serrensis 927.

Sertei 421: cfr. Serteitanus.

Serteitanus 421: cfr. Sertei.

Sestensis 224.

Severianensis: cfr. Seberianensis.

Severianus: cfr. Castra Severiana.
Sfasferiensis 1009.
Sibidensis 158.
Sicca 123.
Sicca Veneria 45.
Siccensis 82.
Sicenna: cfr. Sicenni.
Sicenni 258: cfr. Sicenna.
Siccesitanus 352.
Sicensis 353.
Sicilibba 903: cfr. Sicilibbensis, Sicilibensis, Sicilivensis, Scililibba.
Siguitanus 245: cfr. Sigus.
Sigus 245: cfr. Siguitanus.
Sila 325: cfr. Silensis.
Silemsilensis 245: cfr. Senemsalensis.
Silensis 325: cfr. Sila.
Sillitanus 897.
Sillilitanus 896.
Simidiccensis 35.
Siminensis 620: cfr. Simminensis, Simminensis, Simminiensis.
Simingi 974: cfr. Simingitanae, Simingitanus.
Simingitanae 974: cfr. Simingi.
Simingitanus 973: cfr. Simingi.
Simitthensis 139: cfr. Simitthu.
Simitthu 863: cfr. Simitthensis, Simitthu per Simitthu(t/th).
Simminensis 620: cfr. Siminensis.
Simminiensis 620: cfr. Siminensis.
Sincensis: cfr. Siccensis.
Castellum Sinitense 310.
Sinitensi 650: cfr. Castellum Sinitense.
Sinitensis 245: cfr. Castellum Sinitense.
Sinnar 845: cfr. Sinnaritanus.
Sinnarensis: cfr. Sinnar.
Sinnaritanae 1093: cfr. Sinnar.
Sinnaritanae 845: cfr. Sinnar.
Sinnipsensis 1205.
Sinnuaritanae 1093: cfr. Sinnar.
Sistronianensis 40.
Sitensis 963.
Sitifensis 590: cfr. Sitifis.

Sitifis 431: cfr. Sitifensis.
Sitipensis 93.
Sociensis 1042.
Spaniensis 917.
Stabatensis 723: cfr. Sabatensis.
fundus Strabonianensis 30.
Suabensis 643: cfr. Suavensis⁴⁹.
Suavensis 439: cfr. Suabensis.
Subbaritanus 325.
loco Subbulensi 209.
Subbulensis 954: cfr. Summulensis.
Sublectinus: cfr. Sullectinus.
Subsana 191: cfr. Subsananensis.
apud Subsananam 1113.
Sucardensis 881.
Sufaritanus 999: cfr. Sufasar.
Sufasar 999: cfr. Sufasaritanus, Sufaritanus.
Sufes 729: cfr. Sufetanus. La presenza di sufes, giudice, non rende difficile l'etimologia del toponimo.
Sufetanus 729: cfr. Sufes. Con il composto è riapparsa la *t* di *špt*.
Sufetula 606: cfr. Sufetulensis. È il diminutivo riconosciuto di Sufes: con il composto è riapparsa la *t* di *špt*.
Sufetulensis 606: cfr. Sufetula.
Suggitanus 1180: per Siguitanus.
Sullectinus 692: cfr. Sullectum.
Sullectum 692: cfr. Sublectinus, Sullectinus.
Sullitanae 1093: cfr. Sululos.
Sullitanus 561: cfr. Sululos.
Sululitanae 966: cfr. Sululos.
Sululos⁵⁰ 966: cfr. Sullitanae, Sullitanus, Sululitanae.
Summensis 424: cfr. Tuzummensis, Zummensis, Zumensis.
Summulensis: cfr. Subbulensis.
Suristansis.
Susicaziensis 376: cfr. Rusiccadiensis.
Tababcarensis 254: cfr. Tabadcarensis, Tabaicarensis, Tabazagenensis.

⁴⁹ Cfr. la n. 32.

⁵⁰ Toponimi che finiscono in -os sono anche Tabudeos (ma vedere Tabudium di Plinio), Tusuros.

Tabadcarensis 254.
Tabaicarensis 694.
Tabazagenensis 694.
Tabborensis 1170: cfr. Thabbora.
Tablatensis 954: cfr. Tablensis.
Tablensis 954: cfr. Tablatensis.
Taborensis 703: cfr. Thabora.
Taborentensis 1180.
Tabracensis 209: cfr. Thabraca.
Tabudensis 92: cfr. Tabudeos, Thabudeos.
Tabudeos 92: cfr. Tabudensis.
Tabudesensis 1197: cfr. Tabudeos.
Tabuniensis 944.
Tacapes 329: cfr. Tacapitanae.
Tacapitanae 329: cfr. Tacapes.
Tacapitanus 426: cfr. Tacapes.
Tacaratis 288: cfr. Thacarata.
Taciemontanae 1008: cfr. Thacia.
Tadamatensis 269.
Tagamutensis 754: cfr. Thagamutensis.
Tagaraiensis 427: cfr. Tagariatanus.
Tagaratensis 571: cfr. Tagarensis.
Tagarbelensis 489.
Tagarensis 571: cfr. Tagaratensis.
Tagastensis 482: cfr. Thagaste.
Tagonensis 1029: per Tagorensis.
Tagorensis 974: cfr. Thagora, Thagura.
Tagurensis 1115: cfr. Thagura, Thagora.
Talaptulensis 1218: cfr. Taleptulensis.
Talensis 1231: cfr. Thala.
Tamadensis 999: cfr. Tamadempsis.
Tamagristensis 1040: cfr. Thamagristensis.
Turris Tamalleni 77.
Tamallensis 652: cfr. Tamallula.
Tamallenensis 652: cfr. Tamallensis.
Tamallula 398: cfr. Tamallensis.
Tamamallensis 652: cfr. Tamallensis.
Tamascaniensis 316: cfr. Tamascaninsis, Thamascani.
Tamascaniniensis 316: cfr. Tamascaniensis.
Tamazensis 653: cfr. Tamazucensis.

Tambaiensis 388.
Tambeis: cfr. Tambaiensis.
Tambeitanae 654: cfr. Tambiatanae, Tamibiatanae.
Tambeitanus 1067: cfr. Tambeitanae.
Tambiatanae 654: cfr. Tambeitanae.
Tamibiatanae 654: cfr. Tambeitanae.
Tamicensis 265.
Tamidaiensis 316.
Tamogadiensis 522: cfr. Thamugadi.
Tamogaziensis a056: cfr. Thamugadi.
Tamugadens(is) 797: cfr. Thamugadi.
Tanabaeis 530: cfr. a Tanibeis, Tambeitanus.
Tanudaiensis 316.
Taprura 278: cfr. Taprurenensis, Taphrura.
Tapsitanus 1204: cfr. Thapsus.
Tarazensis 283.
Tasaccurensis 878: cfr. Tasaccura⁵¹.
Tasbaltensis 615: cfr. Thasbaltensis.
Tatianensis 229: cfr. Titianensis, Titianus.
Tebertinus 855: cfr. Tevestinus, Theveste.
Tebestinus 440: cfr. Theveste.
Tebestinae 389: cfr. Theveste.
Teglatensis 287: cfr. Tegulatensis.
Tegulatensis 316: cfr. Teglatensis.
Telensis 427: cfr. Thelensis.
Teleoptensis 138: cfr. Thelepte.
Temonianensis 241.
Temoniarensis 248.
Tenitanae 628: cfr. Thaenae.
Tenitanus 826: cfr. Thanae.
Tennonensis 249.
Ternamusesnsis 1033: cfr. Tahnaramusa Castra.
Tetcitanus 1015.
Teudalensis 1181: cfr. Eudalensis.
Tevitanus 826: cfr. Thaenae.
Thabbora 1170: cfr. Tabborensis.

⁵¹ Per l'elemento -cur- vedere la n. 21.

Thabracca 209: cfr. Tabracensis.
Thabudeos 1197: cfr. Tabudensis. Per Tabudium di Plinio cfr. p. 64⁵².
Thacarata 97: cfr. Tacaratensis.
Thacia 1008: cfr. Taciemontanae.
Thaenae 826: cfr. Tenitanus.
Thagamutensis 754: cfr. Tagamutensis.
Thagasta 482: cfr. Tagastensis.
Thagora 1029: cfr. Tagorensis.
Thagura 974: cfr. Tagurensis.
Thala 1231: cfr. Talensis.
Thamagristensis 1040: cfr. Tamagristensis.
Thamallula: cfr. Tamallula.
Thamascani 316: cfr. Tamascaniensis.
Thamugadi 522: cfr. Tamogadiensis.
Thanaramusa castra 1033: cfr. Tennamusensis.
Thapsus⁵³ 1204: cfr. Tapsitanus.
Tharasensis 249.
Tharsensis 608: per Thapsensis.
Thasbaltensis 615: cfr. Tasbaltensis.
Thebaltensis 602: cfr. Tasbaltensis.
Thelensis 273: cfr. Telensis, Zellensis.
Thelepte 138: cfr. Teleptensis.
Themetra 837: cfr. Tremeta.
Thenitanus 62: cfr. Tenitanus.
Theodalensis 1230: cfr. Teudalensis.
Theveste 42: cfr. Tevestinus.
Theuzitanus 270.
Thiabensis⁵⁴ 570: cfr. Thiavensis.
Thiavensis 570: cfr. Thiabensis.
Thiavensibus duas 542.
Thibari o Thibaris?, cfr. Tibaritanus.
Thibidrumense 792: cfr. Tunudrumes.
Thibilia 310: cfr. Tibilitanus.
Thibiuca 82: cfr. Tibiucensis.
Thigabensis⁵⁵ 915: cfr. Tigavae.

⁵² Per i toponimi che finiscono in -os cfr. la n. 50.

⁵³ Per Plinio cfr. p. 65.

⁵⁴ Per l'elemento -abensis/avensis cfr. la n. 14.

⁵⁵ Per l'elemento -abensis/avensis cfr. la n. 14.

Thiganensis 915: cfr. Tigavae.
Thigavensis 915: cfr. Tigavae.
Thiges 863: cfr. Ticensis.
Thigibba o Thigibba: cfr. Tigimmensis.
Thigillava⁵⁶ 620: cfr. Tigillabensis.
Thimici 572: cfr. Timicitanus.
Thimida 142: cfr. Timidensis.
Thimida bure 142: cfr. Timidensis: bure è già stato da me spiegato con *b'r*, pozzo:
cfr. *Aug*, 16 (1976), 539, 6, 1: bur.
Thimidensium Regiorum 49.
Thinidrumense oppidum: cfr. Tunudrumes.
Thizica 166: cfr. Tizicensis.
Thurburbo 79: cfr. Tuburbitanus. Thurbur- è già stato da me spiegato come signi-
ficante colle: cfr. *Aug*, 16 (1976), 532.
Thurburbo minus 79: cfr. Tuburbitanus: per thurbur-, colle: cfr. il precedente.
Thurnica 47: cfr. Thurnica: per Thurbur-, colle, cfr. i due precedenti.
Thurbursicu bure 257: thurbur-, colle, sicu(t) del mercato, bure, del pozzo.
Thurbursicu Numidarum 116: per Thurbursicu vedere il precedente.
Thubusubditanus 740: cfr. Tubusuctu, Tubusuptu.
Thuccensis 1237: cfr. Tuca.
Thugga 337: cfr. Tuggensis.
Thugga Terebentina 824.
Thugusubditanus: cfr. Thubusubditanus.
Thullio: cfr. Tulliensis.
Thunigaba: cfr. Tunugabensis.
Thysdrus 485: cfr. Tusdritanus.
Tibaritanae 1166: cfr. Thibari o Thibaris?
Tibaritanus 1191: cfr. Thibari o Thibaris?
Tibilitanus 1086: cfr. Thibilis.
Tiblitanus 1986: cfr. Thibilis.
Tibiucensis: cfr. Thibiuca.
Tibuzabetensis 710.
Ticensis 521: cfr. Thiges.
Tichilla 311: cfr. Tisilitanus.
Ticualtensis 669.
Tiddis 30: cfr. Tididitanus.

⁵⁶ Per l'elemento -abensis/avensis cfr. la n. 14.

⁵⁷ Cfr. Thisicense di Plinio a p. 65.

Tididitanus 30: cfr. Tiddis.
Tifiltensis 326.
Tigabitanus 810: cfr. Tigava/Tigavae.
Tigava 348: cfr. Tigavae, Tigabitanus.
Tigavitanus: cfr. Tigava/Tigavae.
Tigamibemensis 716: cfr. Tigamibenensis.
Tigiensis 88.
Tigillabensis: cfr. Thigillava, Tigimmensis 987: cfr. Thigibba/Thigimma.
Tigillavensis: cfr. Thigillava.
Tigisi 166: cfr. Tigisitanus.
Tigisis 245.
Tigisitanus 166: cfr. Tigisi.
Tigisitanae 1089: cfr. Tigisi.
Tignica 615: cfr. Tignicensis.
Tignicensis 615: cfr. Tignica.
Tigualensis 96.
Tigurritanus 139: cfr. Tugutianensis.
Timedensium Regiorum 982: cfr. Timidensium Regiorum.
Timici 803: cfr. Timicitanus.
Timicitanae: cfr. Timici.
Timicitanus 572: cfr. Timici.
Timicitanus 572: cfr. Timici.
Timidanensis 1057: cfr. Timidiamensis.
Timidensis 142: cfr. Thimida, Thimida bure.
Timidensium Regiorum 982: cfr. Timidensium Regiorum.
Timidianensis 1057: cfr. Timidanensis.
Tingi: cfr. Tingitanus.
Tingitanus: cfr. Tingi.
Tinisensis 1142: cfr. Vtinisensis.
Tinistensis. 215
Tipasa 964: cfr. Tipasensis, Tipasitanus.
Tipasensis 461, cfr. Tipasa.
Tipasitanus 963: cfr. Tipasa.
Tisanianensis 637.
Tisedi 305: cfr. Tiseditanus.
Tiseditanae 625: cfr. Tisedi.
Tiseditanus 317: cfr. Tisedi.
Tisilitanus 863: cfr. Tichilla.
Tisillensis 470: cfr. Tichilla.
Titianensis 229: cfr. Titianus.

Titianus 229: cfr. Titianensis.
Tituli 229: cfr. Titulitanus.
Tizicensis 785: cfr. Thizica.
Tiziensis 572.
Tonnonensis 249.
Tremeta 836: cfr. Themetra.
Trisipensis 403: cfr. Pagus Trisipensis.
Trofimianensis 559: cfr. Trofinianensis.
Trofinianensis 559: cfr. Trofimianensis.
Tubabiensis 963: cfr. Tubunae.
Tubiensis 422.
Tubiniensis 963: cfr. Tubunae.
Tubolbacensis 1101: cfr. Tubulbacensis.
Tulbulbacensis 1101: cfr. Tubolbacensis.
Tubunae 422: cfr. Tubaniensis, Tubiniensis.
Turburbitanae civitatis maioris 1065: cfr. Thuburbo maius.
Turburbitanarum 288.
Turburbitanorum maiorum 257: cfr. Thuburbo maius.
Turburbitanorum minorum 1167: cfr. Thuburbo minus.
Turburbitanus 166.
Tuburbitensis 142.
Tubursicensis 317: cfr. Thubursicu Numidarum.
Tubursicuburensis 965: cfr. Thubursicu bure.
Tubusubtu 469: cfr. Tubusuptu, Tubusuctu.
Tucca 1019: cfr. Tuccensis.
Tuccabor 743: cfr. Tuccaborensis.
Tuccaborensis 743: cfr. Tuccabor⁵⁸.
Tuccensis 1019: cfr. Tucca.
Tuggensis 824: cfr. Thugga.
Tugutianensis 139.
Tulanensis 826.
Tulliense 255.
Tulliensis 702.
Tunciensis 648: cfr. Tunes.
Tunes 648: cfr. Tunciensis.
Tunudrumes 792: cfr. Thinidrumense oppidum, Thibidrumense.
Tunugabensis 782: cfr. Thunigaba⁵⁹.

⁵⁸ L'elemento -abor in Thabora.

⁵⁹ Per l'elemento -abensis/avensis cfr. la n. 14.

Tunusuda 1192: cfr. Tunusudensis.
Tunusudensis 1192: cfr. Tunusuda.
a Turre Alba 1146: cfr. Turris Alba.
Turre Blanda 730: cfr. Turris Blanda.
Turreblandinus 847: cfr. Turris blanda, Turre blanda.
Turrensis 729: cfr. Turensis.
Turres Concordi 954: cfr. Turris concordiae.
Turre rutunda 317: cfr. Turris rutunda.
apud Turres 1114.
Turres Ammeriarum 1181: cfr. Turris Dammeriarum.
Turretaliens(is) 522: cfr. Turretamalliensis.
Turre Tamallenensi 621: cfr. Turris Tamalleni, Tamallemensi.
Turretamalliensis 522: cfr. Turretaliensis, Turretaliens(is).
Turretamallumensis 1020: cfr. Turris Tamalleni.
Turensis 729: cfr. Turrensis.
Turris Alba 1146: cfr. a Turre alba.
Turris blanda 730: cfr. Turre blanda, Turreblandinus.
Turris Concordiae 954: cfr. Turres concordi.
Turris Rutunda 317: cfr. Turre rutunda.
Turris Sammeriarum 1181: cfr. Turres Ammeriarum.
Turris Tamalleni 1120: cfr. Turretamallumensis.
Tusuros 88⁶⁰: cfr. Tusuritanus.
Turudensis 1145.
Turuzitanae 1062.
Tuscamiensis 740: cfr. Tuscaniensis.
Tuscaniensis 740: cfr. Tuscamiensis.
Tusdritanus 551: cfr. Thysdrus.
Tusuritanae 95: cfr. Tusuros, Tusuritanus, Tuzuritanus, Tuziritanus.
Tuziritanus 470: cfr. Tusuritanus.
Tuzuritanus :cfr. Tusuritanus.
Tuzummensis: cfr. Summensis.
Tysedim 305: cfr. Tiseditanus.
Tysdritanus: cfr. Tusdritanus.
Tzellensis 285: cfr. Zellensis.
Vabar: cfr. Baparensis.
Vadensis: cfr. Badiensis.
Vadentinianensis 988: cfr. Valentinianensis.

⁶⁰ Per i toponimi in -os cfr. la n. 50.

Vadesitanae 497: cfr. Vadesitanus.
Vadesitanus 71: cfr. Vedesitanae.
Vaga 57: cfr. Vagensis.
Vagadensis 513: cfr. Vagradensis.
Vagagensis 724: cfr. Vagaiensis, Vagaiensem, Vagaiensem.
Vagaiensem 724: cfr. Vagagensis.
Vagaiensis 724: cfr. Vagagensis.
Vagal 212: cfr. Vagalitanus.
Vagalitanus 212: cfr. Vagal.
Vagarmelitanus 618: cfr. Magarmelitanus.
Vageatensis 312.
Vagensis 221: cfr. Vaga.
Vagiensem 724: cfr. Vagagensis.
Vagradensis 513: cfr. Vagadensis.
Vagrautensis 689.
Vaianensis 1129: cfr. Baianensis, Vaienensis, Vaiensis.
Vaienensis 1130: cfr. Vaianensis.
Vaiensis 1130: cfr. Vaianensis.
Valentinianensis 988: cfr. Vadentinianensis.
Vallis 147: cfr. Ballitanus, Vallitanae.
Vallitanae 151: cfr. Vallis.
Vamaccorensis 169: cfr. Bamaccorensis.
Vamallensis 464.
Vanarionensis 849.
Vannidensis 988.
Vararitanus 617: cfr. Bararitanus.
Vartanensis 1167: cfr. Bartanensis, Vartani.
Vartanis 1167: cfr. Vartanensis.
Vardimissensis 164.
Vatabensis 707.
Vatari 312.
Vazaivi 636: cfr. Nasaitensis.
Vazari 183: cfr. Vazaritanus, Vazaritanae.
Vazari Didae 923: cfr. Bazarididae. Spiego la seconda parte con *dd*⁶¹, mammella; si richiamino Mamillensis e Gemellae.
Vazaritanae 35: cfr. Vazari.
Vazaritanus 184: cfr. Vazari.

⁶¹ Cfr. *Aug*, 16 (1976), 530.

Vaziensis 699: cfr. Baziensis, Vazi Sarra.
Vazi Sarra 648: la seconda parte spiegherei con la radice *sr*, comune anche al nome della città di Tiro, nel senso di roccia, monte. Si spiegherebbe forse la presenza di Thacia montana. Cfr. Vaziensis.
Vazitanae 648: cfr. Vazi Sarra.
Vbabensis 600: cfr. Vbadensis.
Vbadensis 600: cfr. Vbabensis.
Vbaza 1050: cfr. Vbazensis, Vbaziensis, Uvaziensis.
Vbazensis 1050: cfr. Vbaza.
Vbaziensis 1050: cfr. Vbaza.
Uccula 207: cfr. Uculensis.
Vchi maius 590: cfr. Vci Maius, Vcitensis.
Vcitensis: cfr. Uchi maius,
Vcensis 1222: cfr. Vcres.
Vcresium 1161: cfr. Vcres.
Vculensis 207: cfr. Vccula.
Vegesela 957: cfr. Vegeiselitanae, Vegeselitanae, Vegeselitanas.
Vegeselitanus 957: cfr. Vegesela.
Vegeselitanae 597: cfr. Vegesela.
Velefi 594: cfr. Velefitanus.
Velefitanus 594: cfr. Velefi.
Velimensis 306: cfr. Belmensis.
Vensanensis 498.
Vnussianensis 352.
apud Verbalis 1114.
Verensis 952: cfr. Vcres, Vernensis, Cerensis, Crensis, Ocrensis.
Verensium 1220: cfr. Virentius, Vehentium.
Vernensis 952: cfr. Verensis.
Verronensis 46.
Vertare(n)sis 1220.
Vescera 498: cfr. Vesceritanus e in Plinio Viscera.
Vesceritanus 498: cfr. Vescera.
Vibionensem: cfr. Mimianensis.
Vicensis 97⁶²: cfr. a Vico Augusti.
a Vico Alteri 988: cfr. Vicoateriensi, Vicoateirensis. In Plinio c'è Ater.

⁶² Come è reso vicus dal punico? Nelle iscrizioni latino-puniche ci si limita a trascrivere *bycus*; cfr. *Aug*, 16 (1976), 551, nr. 58,3.

a Vico Augusti 872: cfr. Vicus Augusti.
Vicus Augusti 822: cfr. a Vico Augusti, Vicensis.
Vicopacatensis 464: cfr. Vicopacensis.
Vicopavensis 464: cfr. Vicopacatensis.
Vicoturrensis 443:
Victorianensis 539: cfr. Ruffianensis.
fundus Victorianensis 135.
Vicuspacensis 464: cfr. Vicopacensis.
Vigesilitana 112: cfr. Vegesela.
Villadegensis 326: cfr. Villaregensis.
Villaenovensis 1128: cfr. Villenobensis.
Villaemagnensis 101: cfr. Villa magna.
Villamagnensis 987: cfr. Villamagna.
Villamagna 987: cfr. Villamagnensis.
Villa Magna Variana 101: cfr. Villaemagnensis.
Villaminorensis 159.
Villaregensis 128: cfr. Villadegensis.
Villaregiensis 185.
Villenobensis 1128: cfr. Villaenovensis.
Viltensis 982.
Vina 250: cfr. Vinensis.
Vinensis 269: cfr. Vina.
Visensis 269.
Visicensis 419: cfr. Bisicensis.
Vissalensis 1042: cfr. Vissalsensis.
Vissalsensis 1042: cfr. Vissalensis.
Vita 263: cfr. Vitensis.
Vitensis 1175: cfr. Vita.
Vivianensis: cfr. Mimianensis.
Villitanus 954: per Chullitanus, Chullu?
Vmbrianensis 159.
Vndesitanus: cfr. Vadesitanus.
Vnesitanus 245: cfr. Vadesitanus.
Vnizirensis 259: cfr. Vnuzibirensis.
Vnuzibirensis 259: cfr. Vnizibirensis.
Vnorecopolitanus: cfr. Vnuricopolitanus.
Vnuricopolitanus: cfr. Muniricopolis.
Volitanae 254: cfr. Volitanus,
Volitanus 158: cfr. Volitanus.
Voncarianensis 1182: cfr. Voncariensi.

Voncariensi 326: cfr. Voncarianensis, Boncarensis.
 Vosetanus: cfr. Bosetanus.
 Vppenna 133: cfr. Oppennensis.
 Vrcitana 80: cfr. Vricitanus.
 Vrgensis 709.
 Vricitanus 80: cfr. Vrusi.
 Vrugitanus 151: cfr. Vrusi.
 Vrusi 80: cfr. Vrugitanus, Vricitanus.
 Vsilensis 920: cfr. Vsula.
 Vsinadensis 200: cfr. Vsinaza.
 Vsinaza 288: cfr. Vsinadensis.
 Vsula 920: cfr. Vsilensis, Vsulensis.
 Vsulensis 195: cfr. Vsula.
 Vthina: cfr. Vtinensis.
 Vthumae 152: cfr. Vtummensis.
 Vtica 42: cfr. Vticensis.
 Vtimari 1075: cfr. Vtimmirensis, Vtimiensis.
 Vtimiensis 1075: cfr. Vtimari.
 Vtimmirensis 1075: cfr. Vtimari.
 Vtina 625: cfr. Lutina.
 Vtinensis 520: cfr. Vthina.
 Vtinisensis: cfr. Tinisensis.
 Vtmensis 863.
 Vtummensis 152: cfr. Vthumae.
 Vulturiensis.
 Vvaziensis: cfr. Vbaziensis.
 Vzabirensis 730: cfr. Vnuzibirensis.
 Vzalensis 427: cfr. Vazali, Vzali Sar.
 Vzali 427: cfr. Vzalinsis.
 Vz ali Sar 427: cfr. Vzalensis: per Sar cfr. quanto è stato detto per Sarra a proposito di Vazi Sarra.
 Vzipparensis 1058: cfr. Vzipparitanus.
 Vzipparitanus 1058: cfr. Vzipparensis.
 Vzipparitanorum 701: cfr. Viziparitanorum.
 Viziparitanorum 701: cfr. Vzippa ritanorum.
 Vzitensis 517, per Vcitensis: cfr. Vchi maius.
 Vzitta 843: cfr. Vzittarensis.
 Zabenses 611: cfr. Zabi.
 Zabensis 249: cfr. Zabi.
 Zactarensis 443: cfr. Zattara.

Zallatensis 91.
 Zama 1035: cfr. Zama regia.
 Zama regia 1035: cfr. Zama.
 Zamensis 277: cfr. Zama regia.
 Zamensium Regiorum 764: cfr. Zama regia.
 Zaradtensis 41: cfr. Zarai.
 Zarai 241: cfr. Zaraitanae, Zaraitensis, Zaradtensis.
 Zaraitanae 241: cfr. Zarai, Zaraitensis.
 Zaraitensis 992: cfr. Zarai.
 Zattara 443: cfr. Zactarensis, Zattarensis, Zatterensem, Iacterensem, Iattarensis.
 Zattarensis 595: cfr. Zattara.
 Zatterensem 595: cfr. Zattara.
 Zellensis 771: cfr. Tzellensis, Thelensis.
 Zemtensis 667.
 Zerta 128: cfr. Zertensis.
 Zicensis 318: cfr. Ziqua.
 Ziggensis 1213.
 Ziqua 318: cfr. Zicensis.
 Zubedi 728.
 Zucabaritanus 1094: cfr. Zucchabar, Zugabbaritanus, Zugabbaritanae, Suboabburitanus, Zucabiaritanus.
 Zucchabar 536: per la seconda parte forse è da richiamare abaraddirensis; per la prima parte *šwq*, mercato: cfr. Zucabaritanus.
 Zummensis: cfr. Summensis.
 Zurencis 1116.
 Zurensis 838: cfr. Zuritanus.
 Zuritanus 838: cfr. Zurensis.

J. Desanges, *Pline l'Ancien, Histoire naturelle, Livre V*, 1-46, Parigi 1980.

Abila 18: cfr. Abilae: la congettura più facile è 'b(n)'l⁶³, pietra di El/Dio.
 Abilae 18: cfr. Abilae.
 Aboriense 29.
 Absuritanum 29.
 Abutucense 30. Abu- non può non richiamare 'b, padre, che è attestata in *abu sus-sim*, padre dei cavalli, nome di una pianta: cfr. *Aug*, 16 (1976), 528.

⁶³ La caduta del *nun* anche in Abaddir, cfr. *Aug*, 16 (1976), 532.

Abziritanum 30: per Ab(d)iritanum, cfr. p. 14.
Achollitanum 30, cfr. Acholla, p. 14.
Acrauceles 33.
Addirim 13: se la lettura è sicura, non è difficile pensare al plurale di 'dr, grande, la cui radice ricorre non solo in Rhysaddir o Rysaddir, ma in molti antroponimi come Baldir, Baliddir, Abaddir⁶⁴.
Adirmachidae 39: si deve pensare ancora alla radice 'dr oppure è una semplice coincidenza.
Agimoerae 42.
Aegipanas 44: cfr. Aegipanum.
Aegipanum 7: cfr. Aegipanas.
Arthippes Darathitas 10.
Aethiopus Perorsos 10.
Africam 1.
Aggaritanum 30: cfr. Aggar a p. 15.
Alelen 35.
Ampelusia 2.
Ampsaga 21: cfr. Ampsagae.
Anatim 9.
Apis 39.
promunturium Apollinis 20: se è vero che, dietro Apollo, si nasconde Resheph, l'informazione può essere utile.
Apollonia 31.
Aquae 21: vedere a p. 16 la serie di toponimi che sono nati da Aqua/Aquae.
Armua 22.
Arsennaria Latinorum 19: cfr. Arsenaria a p. 17.
Arsinoe 31.
Asanam 13: cfr. Asnam a p. 17.
Asbytae 34.
Ater 35: cfr. Vicus Ater a p. 54.
Atlantem 10.
Aves 21.
Augilae 27: cfr. Augilis.
Augilis 26: cfr. Augilae.
Augusti Iulia Constantia Zilil 2.
Avittense 30: cfr. Avitta Bibba a p. 17.
Autololum 5.

⁶⁴ Cfr. *Aug*, 16 (1976), 532.

Autoteles 17.
Babba Iulia Campestris 4.
Bagrada 24: cfr. Vagradensis a p. 53.
Balla 37.
Banasa 5.
Banbotum 10.
Baniurae 17.
Banacum 37.
Berenice 31.
Blemmyas 44: cfr. Blemmyis.
Blemmyis 46: cfr. Blemmyas.
Bogutiana 19.
Boin 37.
Borion 28.
Bracae 10.
Bubeium 37.
Bulba 37.
Bulla Regia 22.
Byzacium 24.
Caesarea 20: cfr. Caesariensis.
Caesariensis 19: cfr. Caesarea.
Canarios 15.
Candidum 23.
Canopicum 29.
Canopitanum 30.
Canopum 40.
Capsitani 30.
Carpi 24.
Cartenna 20: cfr. p. 22.
Carthago magna 24: cfr. p. 22.
Carthaginiensium 8: cfr. Carthago magna.
Castra Cornelia 24.
Catabathmos 38.
Cercina 41: cfr. Cercinitis.
Cercinitis 41: cfr. Cercina.
Cherronesum 32.
Chiniavense 29.
Chullu 22.
Cidamum 35.
Cillibam 35.

Chiniti 30.
Cinyps 27.
Cirta Sittianorum 22.
Cisippadum 27.
Cizania 37: vedere p. 25.
Clypea 24.
columnas Herculis 2.
Curubis 24: per l'etimologia vedere a p. 26. Per la forma confrontare anche Rutubis.
Cyrenaica 28.
Cyrenaicus 33.
Cyrene 31.
Darat 9.
Dasibari 37.
Decri 37.
Dedris 36.
Enipi 37.
...ense 30.
Fut 13.
Gadibus 36.
Gaditano freto 9.
Gaetuli 12.
Gaetulos Autoleles 9.
Gaetulos Daras 10.
Galsa 37.
Gamphasantes 45.
Gamara 36: cfr. Garamantes.
Garamantes 34: cfr. Garama.
Ger 15: la radice *gwr*, essere ospite? Per *ger* negli antroponimi cfr. *SM*, 11 (1979), 75.
Getulia 30.
Giri 37: per Giru nei toponimi vedere Giru Marcelli, Giru Tarasi, Girensis a p. 29.
Gunugu 20: Gun-, colle; cfr. p. 30.
Gymnetes Pharusii 43.
Habrotonum 27.
Hadrumetum 25.
Halasit 37.
Hesperidum 31.
Hesperu 10.
Himantopodes 46.
Hipponem dirutum...diarrhytum 23.
Hippo Regius 22.

Hipponiensem 23.
Icosium 20: vedere p. 31.
Igilgili 21.
Iol = Caesarea 20. Come per Icosium Iomnium si è pensato alla prima parte 'j-',
isola.
Ivor 13.
Laud 18.
Lepci 31.
Lepcis magna 27.
Leptis 25.
Lethon 31.
Leucoe 43.
Libyam 1.
mare...Libycum 1.
Libyes 43.
Libycophoenices 24.
Lissa 2.
Lixo 4.
Lixos 2.
Lixum 9.
Lotophagitis 41.
Lotophagon 28.
Lycomedis 27.
Macaе 34.
Machroas 28.
Macomades 25: cfr. l'etimologia a p. 33.
Macurebi 21.
Magium 44.
Malvanae 18.
Marchubi 30.
Mareotae 39.
Mareotis 39.
Marmaridae 33.
Marmarides 39.
Masaesylorum 17.
Masath 9.
Masathos 9.
Massili 30.
Materense 30.
Mauretaniae 2.

Maurorum 17.
Maurusios 17.
Maxalla 37.
Maxula 24.
Melizitanum 30: cfr. Melzitanus a p. 35.
Meningen 41: cfr. Meninx.
Meninx 41: cfr. Meningen.
promunturium...Mercuri 23.
Mesammones 33: cfr. Nasamones.
Metagonitis ...a Graecis 22: mi domando tuttavia se parte del toponimo -gon- non nasconda per caso la radice che significa colle, altura; vedere a p. 30 e il toponimo Gunugu.
Miglis Gemella 37: per Gemella cfr. quanto è stato detto a p. 28 a proposito di Gemellae.
Misua 24.
Mulelacha 9.
Mulucha 19: la radice *mlh*, sale e cfr. Salsum.
Musulami 30.
Musuni 30: per Mu(t)uni? In tal caso la radice *jtn/ntn* non sarebbe difficile a individuarsi.
Nababes 21.
Nabar 21: gli antroponomi Nabor non sono rari nell'Africa settentrionale. Hanno qualche cosa in comune?
Nasamonas 34: cfr. Nasamones.
Nasamones 34: vedere nel caso se si possa estrarre il nome di -amon-, ciò che d'altronde si potrebbe applicare anche a Mesammones.
Nathabus 37.
Natthabudes 30.
Neapolis 24.
Nesimi 17.
Nicives 30. Vedere a p. 38 Nicibibus.
mons...Niger 37.
Nigritae 43.
flumen Nigrin 30.
Niteris 37.
Nitibrum 37.
Nomades 22.
Numidae 22.
Numidia 22.
Oechalicas 44.

Oeensis 38.
Oeensis 27.
Oppidum novum 20.
Pallantias 28.
Paraetoni 33: cfr. Paraetonium.
Paraetonium 39: cfr. Paraetoni.
Pege 37.
Pentapolitana regio 31.
Perorsi 43.
Pharusii, quondam Persae 46: cfr. Pharusios.
Phazania 35: cfr. Phazanium.
Phazanium 35: cfr. Phazania.
ad Philaenorum aras 28.
Phoar 41.
Phycunte 32: cfr. Phycus.
Phycus 32: cfr. Phycunte.
Portus magnus 19.
Praeter Caput Saxi 38.
Psynthi 27.
Ptolemaide 31.
Ptolemais = Barce 32. Sarà importante decidere se il nome della città derivi da *brk*, benedire, o da *brq*, fulmine. Lo stesso vale per il nome di persona Barca.
Pupput 25 (apparato critico): -*ut* sembra il suffisso femminile punico.
Quiza Cenitana 19.
Quosenum 9.
Rapsa 37.
Rhysaddir 18: cfr. Rysaddir: etimologia unanimamente accettata. *r's 'dr*, capo grande, cfr. qui Addirim.
Rusazus 20: per l'etimologia vedere qui p. 41.
Rusguniae 20: per l'etimologia cfr. qui p. 42.
Rusicade 22: per l'etimologia cfr. qui p. 42.
Ruspina 25: anche per questo toponimo sembra piuttosto chiaro rus-, capo. Per la seconda parte è già stata emessa una ipotesi che affronterò altrove.
Rusucurum 20: per l'etimologia vedere qui p. 42.
Rutubis 9: per la vocalizzazione cfr. Curubis.
Rysaddir 9: cfr. Rhysaddir. In Plinio appaiono quindi i seguenti toponimi formati con rus-: Rhysaddir, Rysaddir, Rusazus, Rusguniae, Rusicade, Ruspina, Rusucurum. Per altri toponimi con la prima parte uguale vedere qui p. 42.
Sabarbares 30.
Sabrata 25: cfr. Sabratae.

Sabratae 35: cfr. Sabrata.
Sagigi 9.
Sala 5.
Salaphitanum 30.
Salat 9.
Saldae 20.
flumen Salsum 10, cfr. Mulucha.
Sardaval 21: per Sarda(b)al? Per caso si tratta del nome del dio? Nemmeno la prima parte del toponimo diventerebbe difficile. La radice *šrd* non è nuova alle lingue semitiche.
Satyrorum 7: cfr. Satyros.
Satyros 44: cfr. Satyrorum.
Selatitos 9.
Septem fratres 18.
Sicca 22: pensare alla radice che significa mercato non è difficile; vedere qui alcuni toponimi che contengono lo stesso termine a p. 44.
Siga 19: cfr. Sigense.
Sigense 30: cfr. Siga.
Simmittuense 29: vedere Simitthu e Simittensis a p. 44.
fonte Solis 31: cfr. promunturium Solis.
promunturium Solis 9: cfr. fonte Solis.
Sububam 9: cfr. Sububus.
Sububus 5: sta per Sububu(t/th)? Nel caso si tratterebbe di suffisso femminile punico. O è un suffisso latino?.
Succhabar 21: cfr. Zucchabar a p. 57.
Surrentium 10.
duas Syrtes 28: cfr. Syrtem maiorem.
Syrtem maiorem 33: cfr. Syrtem minorem, Syrtis maior, duas Syrtes.
Syrtem minorem 25: cfr. Syrtem maiorem.
Syrtis 27: cfr. Syrtem maiorem.
Tabudium 37: cfr. Tabudeos a p. 48.
Tacapae 25.
Taenaro 32.
Tagesense 30.
Tamiagi 37.
Tamuda 18.
Taphra 27.
Tarraelios Aethiopus 44.
Teuchira = Arsinoe 32: cfr. Arsione.
Thabraca 22.

Thapsagum 37.
Thapsus 25: anche in questo caso si deve porre la stessa domanda fatta a proposito di Sububus.
Thelge 36.
Thenae 25: cfr. Thenas.
Thenas 25: cfr. Thenae.
Theodense 30.
Theudalis 23: per Theodalensis, Teudalensis a p. 47.
Thibidrumense 29.
Thisicense 30: per Thizica, Tizicensis cfr. qui p. 49.
Thuburbi 29: per Thuburbi(t/th)? Nel caso troverebbe una spiegazione Thuburbitanus mentre la forma più nota è Thuburbo; cfr. p. 49.
Thuburnicense 29: vedere Thuburnica a p. 49.
Thunisense 30.
Thunusidiense 29.
Thusdritanum 30.
Tigavae 21.
Timici 21.
Tingi .
Tipasa 20.
Traducta Iulia 2.
amnem Tritonem 28.
Trogodytas 43.
Tuben 37.
Tubusuptu 21: cfr. Tubusubtu, Tubusuctu a p. 51. Sarà necessario stabilire la vera grafia se si vorrà cercare la radice. Vedere anche Thusubditanus, p. 49.
Tucca 21.
Tusca 22.
Vagense 29: cfr. Vaga a p. 53.
Vamacures 30: cfr. Vamaccorensis, Bamaccorensis a p. 53.
Vchitana duo Maius et Minus 29.
Viscera 37: cfr. Vescera.
Vlusubburitanum 30: la documentazione per questo toponimo in J. Desanges, *op. cit.*, 318: si tratta di Vluzibbira. Per vedere zibbir *Aug*, 16 (1976), 531.
Vsar 21.
Vthinam 29.
Vtica 23.
Vzalitanum 29.
Zamense 30.
Zeugitana regio 23.

(continua)

DE L'ÉTERNEL MÉDITERRANÉEN
A L'ÉTERNEL JUGURTHA

Mythes et Contre-Mythes *

JEAN DÉJEUX
(Paris)

*« Les mythes n'ont pas de vie par eux-
mêmes. Ils attendent que nous les incarnions.
Qu'un seul homme au monde réponde à leur
appel, et ils nous offrent leur sève intacte ».*

Albert Camus, *L'Été*.

AVANT-PROPOS

Nous nous proposons dans cette étude et dans une prochaine étude à paraître, d'analyser la mythification de deux figures illustres du Maghreb ancien, celle de Jugurtha, roi de Numidie (118-105 avant J.C.), et celle de la Kahina, héroïne de la résistance berbère à l'invasion arabo-musulmane au VII^e siècle. Finalement submergée en 700 ou 701, elle demeure cependant un symbole et elle est souvent comparée par des auteurs français à Jeanne d'Arc ou à la Débora de la Bible.

Jugurtha nous est connu par la *Guerre de Jugurtha* de l'historien latin Salluste. Mais il apparaît ici principalement à travers le portrait de « l'éternel Jugurtha » qu'en a tracé l'essayiste et poète algérien Jean Amrouche en 1946, comme contre-mythe à celui de l'éternel Méditerranéen « latin » de Louis Bertrand, à la fin du siècle dernier, et à celui aussi de l'éternel Méditerranéen « méditerranéen », si l'on veut, (ou même grec) de Gabriel Audisio et d'Albert Camus, à partir des années

* Nous reprenons, en les revoyant et en les précisant si besoin est, les pages « De l'éternel Méditerranéen à l'Eternel Jugurtha. Mythes et contre-mythes » parues dans la *Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques* (Alger, Institut de droit), vol. XIV, n° 4, Décembre 1977. Nous remercions vivement Monsieur le Rédacteur en Chef qui nous a permis de les reprendre ici.

1935, en Algérie. Jugurtha a été aussi revalorisé dans la littérature de combat durant la guerre de libération algérienne comme l'ancêtre justicier, symbole de toute résistance à l'étranger occupant la terre natale. Des historiens français ont aussi fait des comparaisons entre lui et l'Emir Abdelkader (1808-1883), qui avait résisté aux troupes françaises de 1832 à 1847.

Les romanciers et dramaturges, aussi bien de langue française que de langue arabe, ont également exploité cette figure de proue plus ou moins légendaire, que fut la Kahina. Elle est connue surtout par les chroniqueurs arabes qui racontent la conquête arabe de l'Afrique du Nord. Au XIX^e et au XX^e siècle, chacun a utilisé l'héroïne pour justifier son idéologie et sa politique. Avec la Kahina finissait la période héroïque de la résistance berbère (et des Byzantins) à l'invasion arabe du Maghreb.

Le mythe apparaît et est nécessaire dans les périodes difficiles de l'histoire d'un peuple. Il constitue le temps fort et l'intensité vécus par un peuple opprimé ou qui se cherche des racines ou qui veut fonder son identité. Il peut ainsi s'enraciner dans l'itinéraire d'identification ou de réidentification. Politisé, il peut être mobilisateur, du moins pendant un temps. L'analyse faite ici de cette mythification intéresse ainsi l'histoire des idéologies en Algérie.

Alger, Juin 1980

Etudiant l'idéologie coloniale du roman en Algérie, H. Gourdon, J.-R. Henry et F. Henry-Lorcerie ont eu l'heureuse idée de parler de l'éternel Méditerranéen de Louis Bertrand comme d'un mythe d'origine du peuple neuf (les « nouveaux débarqués » en Algérie) et de dresser comme contre-mythe, l'éternel Jugurtha de Jean Amrouche, ou même plus encore celui de l'éternel Hannibal de Gabriel Audisio¹. Les peuples ont, en effet, besoin de mythes à tel ou tel moment de leur histoire et « il n'est de mythe qu'exprimant les besoins d'une humanité coincée »². Mobilisateur, en même temps que mystificateur et porteur d'opium car construction utopique à force de jouer avec l'imaginaire, le mythe remplit une fonction nécessaire. Inséparable de l'étude de l'imaginaire du romancier et de son projet, son étude suppose la connaissance de l'idéologie politique qui le suscite.

¹ « Roman colonial et idéologie coloniale en Algérie », *Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*, vol. XI, n° 1, 1974, pp. 120 et 152.

² Pierre Barbéris, « Napoléon: structures et signification d'un mythe littéraire », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, n° 5-6, septembre-décembre 1970, p. 1031.

Le terme de mythe n'est pas pris ici au sens de récit fabuleux et sacré dans un contexte religieux³. Nous ne l'employons pas davantage dans le sens précis de mythe littéraire tel que celui-ci est défini, par exemple, par Pierre Albouy⁴: se référant à un récit fourni par une tradition ou offrant des références à un mythe traditionnel de l'Antiquité. Exposant le « mythe littéraire » de Napoléon, Pierre Barbéris⁵, ne part pourtant pas d'un récit traditionnel, mais l'intérêt de sa recherche n'en est pas moins certain, montrant, comme le souligne Albouy, que « ce n'est que dans une certaine conjoncture et à un moment déterminé de son histoire qu'une classe sociale secrète une idéologie appelant le mythe ».

Ces deux auteurs se rejoignent ainsi, d'une certaine façon, sur la question du comment et du pourquoi de la naissance du mythe en fonction de telle ou telle idéologie. Mais dans les cas précis que nous étudierons, ce sont des romanciers ou des essayistes qui, dans un contexte politique donné, entraînés par leur lyrisme, ont libéré leur imagination. Ils arrivaient au bon moment, avec leurs problèmes personnels, pour enraciner dans l'histoire ancienne l'action politique entreprise.

Sans parler de mythe littéraire, retenons pour notre propos le sens de l'idée-force exagérée en vision, simplifiée et illuminée par l'imagination poétique ou romanesque. « Représentation purement imaginaire ou radicalement transformée par la crainte ou par le désir, qui possède un grand pouvoir dynamique ou qui est admise comme une réalité incontestable »⁶, ainsi pourrait être défini le mythe étudié ici. Cependant, mythes et contre-mythes évoquent également, dans les cas concernés, les portraits mythiques soit du colonisé, soit du juif tels que nous les présente Albert Memmi⁷, encore que le portrait de l'éternel Jugurtha semble plus proche de l'élaboration de Memmi que le portrait de l'éternel Méditerranéen saisi surtout comme l'exaltation d'une idée-force exprimée à partir de l'idéologie impérialiste, du moins chez Louis Bertrand avec son Méditerranéen latin.

De toute façon, la confrontation avec l'Autre dans les rapports entre domi-

³ Voir Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1963, 250 p.

⁴ *Mythes et mythologies dans la littérature française*, Paris, A. Colin, coll. « U2 », 1969, 340 p., et « Quelques gloses sur la notion de mythe littéraire », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, citée, pp. 1059-1063.

⁵ *Op. cit.*, pp. 1031-1058.

⁶ Paul Foulquié, *Dictionnaire de la langue pédagogique*, Paris P.U.F. 1971, p. 328.

⁷ Cf. *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*, Paris, Buchet-Chastel, 1957; réédit. Pauvert, 1966, 190 p. et Petite Bibliothèque Payot, 1973, 179 p. avec préface de J.P. Sartre; *Portrait d'un Juif*, Paris, Gallimard, 1962, 303 p. et *La Libération du Juif* (Portrait d'un Juif, II), Paris, Gallimard, 1966, 265 p. Voir aussi *L'Homme dominé*, Paris, Gallimard, 1968, 224 p.

nants et dominés entraîne toujours des déformations (valorisations et infériorisations) dans l'image que chacun nourrit de l'Autre. Ces mythes surgissent ici, en Algérie, au moment des crises: crises de croissance, c'est peu dire, crises d'identité surtout. Ils répondent à la question cruciale du « Qui suis-je? », « Qui sommes-nous? ».

Nous laisserons de côté l'aspect proprement esthétique et littéraire. pour nous arrêter simplement à un inventaire de la courbe historique de ces mythes et contre-mythes⁸.

I - L'ÉTERNEL MÉDITERRANÉEN: LE LATIN DE TOUS LES TEMPS

Deux auteurs français, nés hors d'Algérie, ont été sensibles à cette image de l'éternel Méditerranéen, l'un comme image du Latin de tous les temps, l'autre en réaction contre ce mythe en pensant « Méditerranée ». Et cela à deux moments donnés de l'histoire de l'Algérie colonisée.

I - LOUIS BERTRAND: LA RESURRECTION DE L'AFRIQUE LATINE.

Dans l'oeuvre de Bertrand⁹, tous les ouvrages de ses cycles africain et méditerranéen sont importants pour le mythe étudié, mais plus encore les préfaces (qui se recourent d'ailleurs) aux rééditions de ses romans autour des années 1920-25, sauf exception¹⁰. L'auteur y théorise, en effet, sa vision du monde. Ainsi que l'écrit

⁸ Sur la littérature française en Algérie, voir Charles Tailliant, *L'Algérie dans la littérature française*, Paris, Champion, 1925; ainsi que son *Essai de Bibliographie méthodique et raisonnée jusqu'à l'année 1924*, Paris, Champion, 1925; Aimé Dupuy, *L'Algérie dans les lettres françaises*, Paris, édit. universitaires, 1956; sous la direction d'Albert Memmi, *Anthologie des Ecrivains français du Maghreb*, Paris, Présence africaine, 1969 (Choix et présentation des textes par Jacqueline Arnaud, Jean Déjeux et Arlette Roth). Sur l'ensemble de la littérature en Algérie, aussi bien française qu'algérienne, voir notre *Littérature algérienne contemporaine*, Paris, P.U.F. coll. « Que sais-je? » n° 1064, 1975, 2^e édit. 1979, 128 p., et notre *Bibliographie de la littérature « algérienne » des Français*, Paris, C.N.R.S., « Cahiers du C.R.E.S.M. », n° 7, 1978, 118 p.

⁹ Né à Spincourt en Moselle le 20 mars 1866, L. Bertrand avait été élève de l'École normale supérieure, et professeur aux lycées d'Aix-en-Provence, de Bourg-en-Bresse et d'Alger (lycée Bugeaud de 1893 à 1900). Docteur es-lettres en 1897, membre de l'Académie française, occupant le fauteuil de Maurice Barrès en 1925; il y sera remplacé par Jean Tharaud en 1947. Mort en 1941. En Algérie, il a voulu connaître autre chose qu'Alger: à Noël 1891 il était à Médéa, l'année suivante il parvenait jusqu'à Aïn Oussera avec les rouliers « sur les routes du Sud », en 1894, il visitait Laghouat, en 1895, il découvrait Tipasa avec son ami Stéphane Gsell et en 1898 il se trouvait au milieu des émeutes anti-juives à Alger.

¹⁰ Voir surtout *Le Sang des races*, 1899 (réédit. avec préface en 1920); *La Cina*, avec préface,

son biographe, naturellement louangeur, les préfaces de L. Bertrand ont une importance considérable, comme celles de Corneille: « Elles sont des manifestes, des professions de foi, non des apologies personnelles »¹¹. En réalité, elles sont aussi des apologies personnelles en même temps que des apologies de la politique coloniale poursuivie par la France.

1) Genèse et structure du mythe.

— L'époque impérialiste:

Il est connu que le mouvement d'idées impérialistes en France naît durant les années 1890-95. « La France, au lendemain des revers de 1870, trouva dans son expansion coloniale une compensation aux amertumes de la défaite », écrivait Robert Randau¹². Mais les années 90 furent plus encore des années où l'opinion française allait être de plus en plus obsédée par l'aventure coloniale, l'exaltation des pionniers, le rappel des gloires françaises. Un historien remarque la « poussée chauviniste » et la « bonne conscience » partagées par les protagonistes de l'expansion, les romanciers et de larges secteurs de l'opinion publique¹³. Une nouvelle littérature verra le jour, celle du roman colonial, après le roman exotique, surtout à partir du début du xx^e siècle. Les revues coloniales et les journaux de voyage

1901; *Pépète le bien-aimé*, 1904, réédit sous son véritable titre *Pépète et Balthazar*, avec préface, 1920; *Le Jardin de la mort*, avec préface, 1905; *Les Villes d'or*, avec préface, 1927; *Sur les routes du Sud*, 1936, etc. Il a été aussi le biographe de *Saint Augustin*, 1913, et *Maréchal de Saint-Arnaud*, 1941, sans parler du cycle méditerranéen (Espagne, Proche-Orient), de ses romans sur la France et de ses biographies (*Louis XIV*, héros de la latinité: « portrait héroïsé », disait de l'ouvrage Paul Bourget, et avec raison). Ses ouvrages ont paru à Paris (Ollendorf, Grasset, Flammarion, Albin Michel et Fayard principalement).

¹¹ Maurice Ricord, *Louis Bertrand l'Africain*, Paris, Fayard, 1947, p. 52. On trouvera dans cet ouvrage la bibliographie systématique de L. Bertrand et les principales études critiques sur l'auteur. Charles Maurras, dans un long compte rendu critique du *Sang des races*, écrit de Bertrand qu'il était « coupable d'une assez mauvaise thèse de doctorat ès-lettres qui n'a pas fait un très bon livre, sur *La fin du classicisme et le retour à l'antique* » (*Revue encyclopédique*, édit. Larousse, 1899, p. 503).

Il faut mentionner maintenant une thèse de 3^e cycle sur Louis Bertrand: Rabah Belamri, *L'Oeuvre de Louis Bertrand. Miroir de l'idéologie colonialiste*, Alger, O.P.U., 1980, 277 p. (dont la bibliographie ne mentionne malheureusement pas l'étude de H. Gourdon, J.R. Henry et F. Henry-Lorcerie, parue dans la *Revue algérienne* (citée supra note 1) en 1974 pourtant, pas plus que notre étude présente parue au même endroit en 1977).

¹² « La littérature coloniale, hier et aujourd'hui ». *Revue des Deux Mondes*, 15 juillet 1929, p. 416.

¹³ H. Brunshwig, *Mythes et réalités de l'impérialisme colonial français, 1871-1914*, Paris, A. Colin, 1960, pp. 103 et suiv.; Martine Astier Loufti, *Littérature et colonialisme. L'expansion coloniale vue dans la littérature romanesque française, 1871-1914*, Paris, Mouton, 1971, 150 p.

vulgariseront les idées en vogue et les images des peuples investis et colonisés¹⁴.

Nourri de cette idéologie impérialiste et expansionniste, Bertrand arrivait à Alger le 29 septembre 1891.

— *Des problèmes personnels: des « années obscures » et le « paradis perdu ».*

Marqué par son époque, l'auteur l'était autant par ses problèmes personnels bien précis (éducation, classe sociale bourgeoise). Il avoue être divisé contre lui-même, ne sachant au juste que faire, retombant dans son marasme et ses incertitudes¹⁵. Il venait de sa « triste Woëvre » où tout jeune il eut la nostalgie des pays chauds et du soleil. Il voulait vivre... Or, pendant de longues années, il ne fit que végéter dans le froid, le brouillard et la boue. Son séjour à Aix-en-Provence lui avait donné précisément son goût de la lumière et son obsession solaire.

Qui plus est, le milieu où il vivait le déprimait. La France bourgeoise, de cette époque, morose et triste, le minait. Il faisait bonne chère à Bourg-en-Bresse mais déperissait psychologiquement. Il avait demandé à être tiré « du borbier de Bourg-en-Bresse » où il croupissait depuis deux ans « dans la boue, la pluie, le froid, l'humidité et une grande détresse intellectuelle et sentimentale ». Qu'on l'envoyât n'importe où, pourvu que ce fût au soleil. Il avait trop longtemps « soupiré dans les brumes et les frimas » de sa Lorraine natale. Le Midi était véritablement pour lui « le paradis perdu »¹⁶. Cependant, à Aix comme à Bourg, il était tombé dans ce même « milieu de fonctionnaires complètement domestiqués par l'administration et vaguement terrorisé par l'Inquisition maçonnique omniprésente ». Et il constatait la mort de « tout ce qu'il avait aimé ». Ce furent les « années obscures », « les plus nulles » de sa vie.

Même une fois en Algérie, il retrouve tant à Alger que lors de son passage à Médéa, la même dérégulation parmi des fonctionnaires anémiés psychologiquement et sans ambitions¹⁷.

¹⁴ Cf. Marius-Ary Leblond, *Après l'exotisme de Loti, le roman colonial*, Paris, Vald-Rasmussen, 1926, 62 p. Les auteurs n'étaient ni frères ni cousins, mais deux amis originaires de la Réunion; Georges Athénas (1877-1953) et Aimé Merlo (1880-1958). Auteurs de romans coloniaux, ils fondèrent *La Grande France* en 1900, revue continuée en 1911 par *La Vie* (après la tentative de la précédente, 1900-04).

¹⁵ *Sur les routes du Sud*, Paris, Fayard, 1936, pp. 22 et 24.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 9 et 10.

¹⁷ « La malveillance surtout dans les milieux universitaires » à Alger, tandis qu'à Médéa, c'est « un petit monde de fonctionnaires, à l'esprit routinier et potinier, mesquin et protocolaire, qui contrastait avec les façons très libres et le train de vie plutôt large et fastueux des quelques gros propriétaires terriens des environs » (*Sur les routes du Sud*, pp. 39 et 101). Son cœur est « vide de toute espérance » et son époque « une morne platitude »; le milieu est déprimant: « des pauvres êtres sans joie,

— *Des aspirations à la fête et à la délivrance.*

Or, justement, Bertrand aspirait depuis longtemps à autre chose, c'est-à-dire à « s'envivrer de couleur locale africaine et orientale ». Mais surtout il entrevoyait un pays tout nouveau pour lui, « exempt de toutes les contraintes et de toutes les conventions bourgeoises ou administratives qui garrottent le Français, un pays de joie, de liberté, de lumière ». Les héros de la littérature française de son époque lui paraissaient « moribonds », sans élan ni spontanéité, mécaniques! ... oui, de petites mécaniques intellectuelles et sentimentales!...¹⁸. Tout son être était tendu vers « une vie de plein air », si bien que son départ pour Alger s'annonçait, dit-il, comme « une fête et comme une délivrance »¹⁹. L'Afrique allait « entrer » dans sa vie; il allait réaliser son « rêve de vie au soleil, dans un pays de couleur, de lumière, de poésie et d'art ». Il fausse donc rapidement compagnie au milieu fonctionnaire rassis et s'évade. « La couleur, la lumière, la chaleur me grisèrent tout de suite. J'avais été gelé en Lorraine. Je me dégelais avec beatitude (...) Depuis tant d'années, j'aspirais à cette splendeur du Sud! »²⁰.

Il allait pouvoir vivre en joie et en gloire.

« Cette Afrique d'alors fut vraiment ma terre et mes Dieux. Elle fut mon seul printemps. Par elle, je suis né pour la seconde fois. Ma vie antérieure, toute instinctive, toute passive, comme celle du germe sous la neige, n'avait été qu'un obscur effort pour durer. Cette vie nouvelle donna la pâture et l'essor à tous mes désirs, à tous mes rêves, à toutes mes puissances engourdies, à tout ce qui sommeillait en moi. Le vœu total de mon être, — du moins mon être de chair et de sang, — je l'accomplis là, en toute conscience et en toute volonté »²¹.

— *Reconnaître « l'énorme labeur des nôtres ».*

Bertrand débarquait, apportant un héritage littéraire capital pour lui: *Salammbô*. « Bertrand doit à *Salammbô* la découverte de son destin » (Ricord). Lui-même commençait le chapitre « Les trirèmes d'Hamilcar » dans ses *Nuits d'Alger* par

sans élan, sans désirs d'aucune sorte, sinon de vulgaires félicités matérielles, d'ailleurs complètement annihilés par la politique et les plus sots préjugés » (Préface au *Sang des races*, Paris, Ollendorf, réédit. 1921, préface du 15 juillet 1920, pp. 2-3).

¹⁸ *Nuits d'Alger*, Paris, Flammarion, 1930, p. 29.

¹⁹ *Sur les routes du Sud*, p. 15.

²⁰ *Ibid.*, p. 50.

²¹ *Nuits d'Alger*, p. 8. « Sous l'aiguillon d'une terre trop ardente », dit-il, il se mêle beaucoup de fantaisie dans les souvenirs qui se rattachent à cette époque: « en partie des créations fiévreuses de mon esprit » (p. 9).

cette déclaration: « C'est Salammbô qui m'a conduit en Afrique. J'étais tout obsédé de son image lorsque j'y arrivai ». Il suivait « la fille d'Hamilcar la fiancée romanesque » de ses vingt ans. Nous ne nous étendrons pas sur ces influences littéraires.

Plus important encore pour la thématique de l'auteur, il constatait que les écrivains qui l'avaient précédé avaient parlé surtout des Arabes. « Romanciers ou voyageurs, imbus de préjugés romantiques, affolés d'exotisme, ou uniquement épris de notations pittoresques – tous n'ont daigné apercevoir de cette Algérie que le peuple vaincu par nous; ils se sont précipités vers le tire-œil du costume indigène, vers le fragile décor d'une civilisation misérable ou agonisante ». C'était là « méconnaître » tout l'énorme labeur des nôtres qui en moins de soixante ans, au prix de pénibles efforts sont arrivés à changer presque complètement la face du pays »²². Pratiquement on valorisait trop l'Arabe, à son gré, l'indigène comme on disait, en distinguant d'ailleurs les Arabes, les Maures, les Kabyles, les Juifs, et en mettant à part les Berbères des Arabes (beaucoup moins qu'autrefois cependant en cette fin du XIX^{ème} siècle). En tout cas, les romanciers coloniaux « estiment qu'il y avait ingratitude autant que sottise à dédaigner ou à rabaisser cet effort (des colons). On mettait le vaincu sur le piedestal. On le glorifiait contre tout bon sens et contre toute justice. Par quel miracle une pouillerie, une saleté, une misère et une laideur affligeantes, une stupidité et une barbarie toutes pures devenaient-elles admirables dès qu'elles étaient arabes ou orientales? »²³.

Non seulement on magnifiait l'Arabe, mais encore « on s'acharnait à signaler triomphalement nos tares d'Européens et de civilisés. C'était proprement odieux! »²⁴. « Sous les yeux vigilants des indigènes qui épient nos discordes et tous les symptômes de notre faiblesse »! Alors que l'ennemi est « toujours aux aguets »!²⁵. C'était proprement insensé.

Venant d'un milieu triste et sans joie, où l'on se mourrait lentement, d'une Mé-

²² *Le Jardin de la mort*, Paris, Ollendorf, 1905, préface p. iv. Et encore dans *D'Alger la romantique à Fez la mystérieuse* (Paris, édit. des Portiques, 1930): « Ce qui m'intéresse avant tout dans ce pays, c'est ce que nous en avons fait. Le colon d'abord, l'indigène ensuite (...) Je veux que la première pensée du Français qui débarque devant les quais monumentaux de cette belle et grande ville (Alger) soit une pensée de gratitude et de piété envers ceux qui ont donné leurs forces, leur argent et leur sang pour mettre debout cela » (p. 15).

²³ *Notre Afrique*, anthologie des conteurs algériens, Paris, édit. du Monde moderne, 1925, préface, p. 12.

²⁴ *Ibid.*, p. 13.

²⁵ *Pépète et Balthazar*, Paris, Ollendorf, 1920, préface de 15 juin 1920, p. 5.

tropole avachie et sans gloire, comment parlerait-il de l'Arabe qu'il découvre et juge de l'extérieur comme étant l'univers de la mort ou du sommeil, de la misère et de la « barbarie arriérée » où il croupissait? Louis Bertrand aime la barbarie mais pas n'importe laquelle, celle de Pépète, par exemple, qui est une « belle force féconde » et joyeuse, à travers la grossièreté et l'exubérance des passions.

Son espace littéraire et politique va être à l'opposé de cette « mort lente », aussi bien des fonctionnaires mesquins que des Arabes endormis. Systématiquement il sera en réaction contre l'atmosphère d'une certaine France bourgeoise et il chantera le triomphe du colon et la vitalité du « peuple neuf ». « Cette humanité que je découvrais me paraissait belle et bonne, meilleure que celle de là-bas »²⁶: « ces hommes ont le sentiment de la gloire ». Il voudra vivre lui-même en joie et en gloire, dans une « vie exubérante et jaillissante »: tout le reste n'est que décadence. D'où l'activité de son imagination effrénée pour bâtir une nouvelle épopée, mythique. Tel sera pour lui le paradis recouvré. Cette « Méditerranée maternelle » sera exactement une nouvelle naissance. Et ce sentiment de renaître de nouveau est très important dans la psychologie de Bertrand mettant lui-même au monde son peuple tel qu'il l'imagine.

— *Redécouverte de la latinité méditerranéenne.*

Une fois débarqué, il commence, dit-il, par observer. En même temps il relit et enseigne les auteurs classiques grecs et latins. A ses élèves de rhétorique, durant l'année scolaire 1895-1896, il considère comme un devoir de révéler « ce que furent jadis les richesses spirituelles et matérielles de cette Afrique romaine qui exerça sur le monde, du III^e au V^e siècle, un si prodigieux rayonnement »: Je voudrais, Messieurs, que vous vous rendissiez compte de la valeur de l'héritage que vous détenez et la mission que vous êtes, vous Latins, amenés à poursuivre »²⁷. Et il entraînait ses élèves à l'écouter en plein air à Tipasa, Lambèse et Timgad.

Non seulement, Louis Bertrand était nourri de ses classiques, mais il avait lu attentivement et lisait les grands ouvrages de l'époque traitant de l'Afrique romaine: Gaston Boissier, *L'Afrique romaine* (1901), Gustave Boissière, *L'Algérie romaine* (1883), Dom H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne* (1904), Stéphane Gsell, *L'Algérie dans l'Antiquité* (1903). Il publiait en 1913 son *Saint Augustin*, « l'un

²⁶ *Nuits d'Alger*, p. 32.

²⁷ Chamski, « Louis Bertrand », *Documents algériens*, série culturelle, n° 41, 25 novembre 1949. L'auteur restitue en substance le discours de Bertrand à ses élèves. Lui-même Chamski était un de ses anciens élèves (selon A. Dupuy, *op. cit.*, p. 94, en note).

des nôtres, un Latin d'Occitanie ». Augustin était purement et simplement « récupéré », comme « type idéal du Latin d'Afrique ». Augustin a élargi nos âmes de Latins, dit-il, car en lui s'est couronnée « l'union du génie sémitique et du génie occidental ». L'image ébauchée dans les débuts « parmi les mirages du Sud » dit Bertrand, « je l'ai vue enfin se préciser, s'épurer, s'ennoblir et grandir jusqu'au ciel en suivant les traces d'Augustin »²⁸.

Bertrand visitait les ruines romaines avec Gsell, non seulement les nécropoles païennes, mais encore les arcs de triomphe et les basiliques, non pas pour pleurer et pour languir comme les Romantiques, mais pour en tirer des leçons et exalter les gloires passées. Sans doute peut-on penser aux « civilisations mortelles » devant ces tombes, mais comme le phénix, au contraire, c'est à une renaissance que l'auteur assiste, du moins arrive-t-il à s'en convaincre. Lui-même a avoué que sa visite à Tipasa eut une grande influence sur l'évolution de ses idées touchant l'Afrique latine.

Il résume en quatre étapes le développement de sa théorie: D'abord *Salammbô* de Flaubert (importance de la mêlée des races et domination d'une race maîtresse qui asservit toujours l'autochtone en Afrique du Nord), puis Fromentin (l'homme méditerranéen primitif surtout pour le costume et les attitudes corporelles), ensuite Tipasa et les villes mortes, enfin Saint Augustin et les Pères de l'Eglise d'Afrique²⁹.

Il constatait donc, en observant et en réfléchissant, « un résumé de la latinité méditerranéenne » en Algérie. Sa vision du monde se précisait: il avait la révélation du « sang des races », car les frontières qui séparent les peuples sont ici rompues³⁰. D'un saut, il extrapole et franchit les siècles. Les « nouveaux débarqués » le ramènent purement et simplement aux époques classiques³¹. Il remarque des traits semblables à tous les Méditerranées depuis l'Antiquité jusqu'à notre temps. Et les gens qu'ils voient vivre sont de cette « race ». C'est là un « véritable trait de lumière » pour lui. « Désormais, dit-il, sa voie était toute tracée: il s'est proposé d'écrire et de célébrer la renaissance des races latines dans l'Afrique française »³².

C'est d'instinct, de surcroît, qu'il se tournait vers les Latins d'Afrique attiré vers eux « par toute espèce d'affinités de nature comme par mes fortes prédilections

²⁸ Préface à *Saint Augustin*, pp. 9 et 13.

²⁹ *Sur les routes du Sud*, pp. 216-217.

³⁰ *Ibid.*, p. 52.

³¹ *Ibid.*, p. 63.

³² Préface au *Jardin de la mort*, p. IV.

littéraires ». Il retrouvait là « l'homme méditerranéen, l'homme des époques et des œuvres classiques: non énervé et amolli par une civilisation bourgeoise, le contraire du bourgeois français de ce temps là, du fonctionnaire bridé et gourmé »³³. Cette découverte de la Vie et cette condamnation de la Mort reviennent comme un leitmotiv dans son œuvre africaine. Ce « peuple neuf », Latin, lui apportait la volupté, la sensualité, la luxure africaine, la fougue, l'énergie, « quelque chose de solaire », la surabondance de vie. Ainsi, Bertrand revivait. Toutes ses virtualités pouvaient s'épanouir. Là était la « revanche du vaincu de 70 », en tant que Lorrain. L'image de la France victorieuse et conquérante lui faisait oublier « la France humiliée de l'autre côté de l'eau ». J'étais dans un pays d'empire »³⁴. Il aima donc tout de suite ce peuple latin et neuf qui répondait à son idéal: « sortir de la stagnation française, de l'avachissement démocratique, vivre en joie et en gloire »³⁵.

En retrouvant de glorieux Latins, il se sent renaître de nouveau.

— *Reprise de l'héritage latin ancien.*

En rentrant en Algérie, les latins n'ont fait que récupérer un héritage ancien. Pas de doute à ce sujet pour Louis Bertrand et la structuration de son mythe s'opère dans la logique même de sa pensée exaltée. Cette Afrique Latine que personne ne daignait voir avant lui, il en montre les racines profondes jusque dans les temps anciens. « En d'autres termes, l'Afrique française d'aujourd'hui c'est l'Afrique romaine qui continue à vivre, qui n'a jamais cessé de vivre, même aux époques les plus troubles et les plus barbares »³⁶. Il faut donc parler d'une véritable « résurrection de l'Afrique latine »³⁷.

Que l'on comprenne bien jusqu'où va la pensée de Bertrand: il voit le Latin partout. Ainsi l'Afrique au temps des guerres puniques est déjà un pays latin: « Elle a été latinisée, c'est-à-dire civilisée, bien avant les Romains dans le pays ». Ce que nous appelons « civilisation latine », c'est « la civilisation grecque adaptée aux régions de la Méditerranée occidentale ». Les Romains en arrivant en Afrique se sont trouvés en présence « d'une civilisation au moins égale, sinon supérieure à la leur, tandis que pour nous Français, ce fut le contraire ». Bref, les ruines sont celles d'Africains latinisés, « civilisés », et les Romains se présentèrent en Afrique

³³ *Sur les routes du Sud*, pp. 61-62. Cf. Préface au *Sang des races*, p. 11 et aux *Villes d'or*, p. 22.

³⁴ *Ibid.*, p. 78.

³⁵ *Ibid.*, p. 79.

³⁶ Préface aux *Villes d'or*, p. 6.

³⁷ Voir « La Résurrection de l'Afrique latine », *L'Afrique latine*, n° 4, 15 mars 1922, pp. 181-201 (conférence faite à Alger, le 18 mars 1922).

« comme des alliés des Africains contre les Carthaginois ». Il n'y avait pas de haine entre eux, puisqu'ils étaient de la même civilisation helléno-latine ³⁸.

C'est tout cela que l'on récupère en héritage, car la latinité a persisté. Les apports orientaux qui se sont ajoutés n'étaient que des « accessoires » : « L'essentiel c'est le vieil héritage de la Berbérie romanisée ». ³⁹ La tradition séculaire a franchi les siècles : comportements et attitudes des Indigènes, arts et artisanat, coutumes, costumes, bijoux, universités, etc..., tout cela n'est que « du gréco-romain à peine modernisé ». « Comme nous en avons perdu le souvenir, nous croyons que cela est turc, oriental ». C'est une erreur naturellement, affirme Bertrand. « C'est pourquoi, lorsque les Français, les Espagnols et les Italiens se précipitèrent de nouveau (dans ce pays) au lendemain de 1830, ils purent avoir l'illusion de rentrer dans leur domaine abandonné et de reprendre leur bien » ⁴⁰. Il ne s'agissait pas d'une illusion, nous dit pratiquement Louis Bertrand : il s'agissait bien de notre domaine abandonné autrefois.

Le mythe se cristallise de plus en plus : pratiquement tout est du latin qui s'ignore. Donc, c'est à nous.

Bref,

« en rentrant en Algérie, nous n'avons fait que récupérer une province perdue de la latinité (...) Simplement pour avoir mis cette idée en lumière, j'ai restitué à nos colons leurs titres de noblesse et de premiers occupants. Héritiers de Rome, nous invoquons des droits antérieurs à l'Islam. En face de l'Arabe usurpateur et même de l'Indigène asservi et refaçonné par lui, nous représentons les descendants des fugitifs, des vrais maîtres du sol, qui débarquèrent en Gaule avec leurs reliquaires et les archives de leurs églises. Partout où se dressent les faisceaux du Proconsul et les aigles des Légions, nous sommes chez nous. Nous représentons la plus haute et la plus ancienne Afrique. Le monument symbolique du pays, ce n'est pas la mosquée, c'est l'arc de triomphe » ⁴¹.

— *Le reste n'est qu'« anarchie congénitale ».*

Le « reste », c'est-à-dire les Arabes, n'est rien ! Qui plus est, ils ont asservi les Indigènes latinisés des temps anciens. Dès son arrivée sur les quais d'Alger, Bertrand a vu les « hordes », « poussant des cris démoniaques », « bousculant

³⁸ « Africa » dans *Les Villes d'or (in fine)* pp. 377, 379-380.

³⁹ Préface aux *Villes d'or*, p. 7.

⁴⁰ Préface au *Jardin de la mort*, pp. VII-IX. Voir aussi Préface aux *Villes d'or*, pp. 23-24.

⁴¹ Préface aux *Villes d'or*, p. 9.

tout sur leur passage ». Il a constaté que ces Arabes semblent vouloir « rester en marge de la vie moderne ». Puis, finalement, à y regarder de plus près, ce qu'il a cru d'abord arabe ou oriental, c'est pratiquement du « latin arriéré, usé ou encrassé par la rouille des siècles » ⁴². Malgré ces séquelles latines, Bertrand ne se sent pas près d'eux car ils croupissent dans la barbarie arriérée, comme les petits fonctionnaires croupissent dans leur médiocrité. Il faut bien se rendre à l'évidence, de toute façon :

« Les conquérants arabes n'ont rien ajouté à l'héritage de Rome ; ils se sont même employés à détruire tout ce qui ne s'imposait point à eux par la force de l'habitude et du climat. Après avoir tout saccagé, ils n'ont rien su reconstruire ; et ainsi ce pays conquis, où ils n'ont jamais fait que camper, est pour le touriste d'aujourd'hui comme un vaste musée, où tout est demeuré intact, depuis le jour où les temples et les arcs de triomphe élevés par les architectes de Théveste ou de Madaure ont dressé leur murs solitaires au milieu des villes incendiées » ⁴³.

L'Islam a tout recouvert de son « uniforme linceul de chaux » ⁴⁴.

L'Afrique du Nord, explique Bertrand, n'a pas eu d'unité ethnique : ce ne fut qu'un « pays de passage et de migrations perpétuelles ». Elle était d'ailleurs « destinée par sa position géographique à subir l'influence ou l'autorité de l'Occident latin ». « L'Arabe ne lui apporta que la misère, l'anarchie et la barbarie ».

Sans doute, existe-t-il quand même de vrais fils de la terre, ce sont « les Berbères indigènes (qui) ont résisté de leur mieux à l'envahisseur asiatique et oriental. Jusqu'au XII^{ème} siècle, en Algérie, en Tunisie et au Maroc, les royaumes berbères se sont efforcés de maintenir les traditions de l'administration romaine » ⁴⁵. L'auteur contemple-t-il le mausolée royal de Maurétanie, dit autrefois « tombeau de la chrétienne » et qualifié de son temps, par certains, mausolée de Juba II, qu'il s'écrit : « C'est le symbole de l'Afrique de tous les temps, surtout de l'Afrique romaine. Elle peut emprunter les dehors d'une civilisation éphémère autant que que superficielle, elle reste foncièrement barbare, comme ce mausolée de Juba II.

⁴² *Sur les routes du Sud*, pp. 32, 59 et 60. Bertrand « retrouve la France » dans les villages africains ; il fond, dit-il, en reconnaissance et en admiration et « il envoie promener la pouillierie et le misérable clinquant du Bédouin et Maure, les haillons et les bijoux de nègre qui font pâmer le touriste ignorant et badaud » (*D'Alger la romantique...*, cité, p. 109).

⁴³ Préface au *Jardin de la mort*, pp. VI-VII.

⁴⁴ *Les Villes d'or*, p. 33.

⁴⁵ Préface au *Sang des races*, pp. 11-12. Cf. Préface aux *Villes d'or*, p. 22.

L'enveloppe peut bien être grecque ou latine, le cœur de l'édifice reste berbère et africain »⁴⁶.

En écrivant cela, Bertrand ne se rendait sans doute pas compte que la « civilisation », le décor romains étaient eux aussi éphémères. Au-delà des apparences, l'essentiel n'était pas « le vieil héritage de la Berbérie romanisée » mais la permanence de la Berbérie profonde non romanisée, « la Berbérie reculée », comme dit de nos jours le poète Nordine Tidafi⁴⁷. Mais Louis Bertrand ne pouvait pas ou n'a pas voulu le voir et le comprendre. Son mythe était, en effet, nécessaire.

2) Fonction du mythe.

« Je n'ai fait que répéter sous une forme littéraire ce que j'avais entendu autour de moi, ou conformer la pensée de mes héros à la logique de leurs caractères »⁴⁸. En réalité, Louis Bertrand, en quête de sa propre personnalité et porté, d'autre part, par l'idéologie coloniale, a apporté des réponses à son équation personnelle et a justifié l'action coloniale entreprise. La « destinée », comme il dit, était bien que l'Algérie arabe soit dominée: une race supérieure a toujours eu prise sur les autres races dans ce pays. La théorie, élevée au niveau métaphysique, s'imposait donc d'elle-même.

Il est clair que Bertrand a trouvé en Algérie et en Méditerranée un climat propre à l'épanouissement de son tempérament et de ses aspirations. Qui plus est, nourri des ouvrages de Gobineau, il en est arrivé à envisager sa vision du monde et sa mystique nationaliste sous l'angle purement et simplement raciste⁴⁹.

Son projet était clair: « illuminer le présent de toutes les gloires du passé »⁵⁰. La représentation qui s'est élaborée dans son imagination constitue un mythe de réintégration, d'intégration et d'exclusion: réintégration de la province latine algérienne, intégration (et unification) d'un « peuple neuf », exclusion des « Barbères arriérés ».

Le mythe était nécessaire; il arrivait en son temps.

⁴⁶ *Sur les routes du Sud*, p. 210.

⁴⁷ « La patrie totale », *Entretiens* (Rodez), 1957 (numéro spécial « Algérie »), p. 41.

⁴⁸ Préface à *La Cina*, p. IX.

⁴⁹ A cette époque-là on n'utilisait pas le terme « colonialiste » dans le sens d'aujourd'hui. Les Leblond en parlent comme de « la plus grande province du régionalisme » (*Après l'exotisme de Loti...*, cité, p. 7). Et Randau: « Le colonialisme réside dans une attitude, une qualité de l'âme, l'assimilation d'une optique nouvelle, dit Braga. L'exotisme est plus romantique que colonial. Exotisme s'oppose à colonialisme, comme romantisme à naturisme » (« La littérature coloniale... », art. cit., p. 434).

⁵⁰ Préface au *Jardin de la mort*, p. XII.

L'Algérie était « coincée » (Barbérès, à propos du mythe exprimant les besoins d'une humanité dans cette situation). Elle traversait une crise de 1898 à 1902: insécurité, démêlés avec la Métropole, peur de l'étranger (le péril juif; ce sont les années de l'affaire Dreyfus en France), difficultés économiques, revendications d'un quant-à-soi, etc. Il suffit de se reporter aux analyses qu'a faites de cette époque Charles-Robert Ageron⁵¹.

Il fallait s'affirmer, défendre ses droits, protéger l'œuvre coloniale.

Les Arabes se tenaient peut-être en marge de la vie moderne, comme le pensait Bertrand, mais ils étaient tout de même là, attendant leur heure. « Ils se cachaient, ils se terraient même, soit par crainte de l'envahisseur, soit par dédain du mécréant et horreur de son contact. Ils se recueillaient, ils refaisaient leurs forces pour l'avenir (...). Je prenais leur patience pour une abdication et leur mutisme pour une acceptation »⁵². Au fond, pense quand même l'auteur, « les indigènes n'avaient qu'un désir, qui était de nous rejeter dans la Méditerranée »⁵³. Lui, Lorrain, avait plus que les autres Français « le sens de l'ennemi ». C'est pourquoi il note: « Dès le lendemain de mon arrivée, je sentis en lui l'Ennemi — un ennemi qui n'a rien oublié, rien pardonné et qui ne désarme pas (...). Il faudrait, un jour, compter avec eux »⁵⁴.

« Hostilité latente », « barbarie arriérée », les Arabes représentaient l'ombre, le négatif, la mort. Qu'ils redeviennent en effervescence et tout serait balayé de l'œuvre civilisatrice, pour retourner à « l'anarchie indigène », au « gâchis ». Il importait donc au plus haut point de bien assurer la continuité de l'œuvre des bâtisseurs de l'empire.

De simples constatations et observations, des déductions abusives vont donc être radicalement transformées par peur de l'ennemi et par désir de le vaincre. Parallèlement, un « peuple neuf » naissait. Il s'agissait de lui assurer une justification et une légitimité⁵⁵.

⁵¹ *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, Paris, P.U.F., 1968, t. I, pp. 545-608.

⁵² *Sur les routes du Sud*, pp. 58-59.

⁵³ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 71-72.

⁵⁵ Nous ne nous étendons pas sur ce « peuple neuf ». On lira les pages suggestives et les analyses méthodiques de H. Gourdon, J.-R. H. nry et F. Henry-Lorcerie *op. cit.*, pp. 139-156.

Sur ce peuple neuf qui s'approprie les terres, voir le mémoire de Sadia Talbi-Azzoug, *L'Algérianisme et l'appropriation des terres dans l'Algérie de 1898 1930*, Alger, Institut des sciences juridiques et politiques, 1975, 132 p. (ronéo). Mais le corpus se réduit à quatre romans, ce qui est peu, et les

A – Mythe de réintégration.

Selon Maurice Ricord, enthousiasmé par L. Bertrand, le mérite de celui-ci est de nous avoir rappelé que nous avons recueilli « le flambeau tombé des mains de la Rome du Bas-Empire »⁵⁶. Le pays réintégrait la Latinité: le peuple neuf des nouveaux venus avait donc une histoire ancienne et des racines profondes, une identité collective. « Qui sont-ils? ». Non des usurpateurs (ce sont les Arabes qui le sont, arrivés au VII^{ème} siècle seulement), mais les premiers occupants, donc les vrais propriétaires du sol. Ils récupèrent leurs biens. D'ailleurs, leurs racines affleurent partout en Algérie. Ils retrouvent les traces de leur ancêtres latins: ils les réintègrent dans le patrimoine. Et, comme l'écrit Rose Celli en 1935, c'est bien ce que constataient les anciens: « Chez les hommes de la génération de mon père, nés en algérie, ayant rompu presque toute attache avec la France, il s'était formé, par une instinctive défense, une sorte de patriotisme latin ». Partout, ils découvraient la route *romaine*, le pont *romain*, les tombeaux *romains*. « Effaçant allègrement les siècles arabes et turcs, ils trouvaient dans la tradition latine d'Afrique les racines qu'ils avaient coupées en quittant la France. L'Algérie, à leurs yeux, était moins une conquête qu'un héritage »⁵⁷.

Louis Bertrand ne prêchait donc pas dans le désert et il lui était facile dans ce contexte de pousser à l'extrême sa théorie, de mythifier ces besoins et aspirations et d'élaborer sa construction. Marc Baroli arrive à écrire, du reste, que « la démarche est fondée dans son principe (renouer avec la tradition latine et chrétienne), et, au prix de quelques puérités, l'attitude d'esprit qui l'inspire se révélera féconde. Le contraste est, en effet, frappant entre l'état du pays en 1830 et la grandeur des vestiges romains bientôt découverts. Les constructeurs de routes et les fondateurs de villages pouvaient légitimement se sentir plus proches des bâtisseurs de Timgad et de Djemila que des hommes des tribus »⁵⁸. « Au prix de quelques puérités »,

noms de J. Pomier et de L. Lecoq ne sont même pas évoqués. Voir aussi l'excellent mémoire de maîtrise d'histoire de Laurence Biscarrat, *Les Travailleurs dans la littérature algérienne des Français (1899-1939)*, Université de Paris I, U.E.R. d'Histoire, 1979, 250 p., avec un corpus de soixante romans et textes assimilés.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 186.

⁵⁷ *A l'envers du tapis*, Paris, Gallimard, 1935, p. 153.

⁵⁸ *La Vie quotidienne des Français en Algérie, 1839-1914*, Paris, Hachette, 1967, p. 187. Dans un sens, ces bâtisseurs citadins rejoignent Ibn Khaldoun quand celui-ci écrivait que les Arabes (= ici les Bédouins) ruinent et pillent les pays où ils campent, détruisant l'œuvre de la civilisation sédentaire (voir le fameux passage de la *Muqaddima*: extraits traduits par Georges Labica (trad. revue par Jamel-Eddine Bencheikh), Paris, Hachette, 1965, pp. 94-96.

dit l'auteur. Ces enfantillages entraînent justement le passage au mythe. Entré dans le monde du merveilleux, dès lors tout est permis.

Mais, du reste, écrit Bertrand, de même que les Egyptiens disent en parlant des Pharaons: voilà ce qu'ont fait nos ancêtres! Pourquoi « nos Arabes » ne diraient-ils pas en face des ruines romaines: voilà ce qu'ont fait nos ancêtres, les Romains?⁵⁹.

L'auteur avait déjà avancé que les Berbères étaient des Indigènes latinisés et civilisés. Maintenant, ce sont les Arabes eux-mêmes, conquérants venus de l'Orient, qui ont leurs racines romaines!

Bref, tout est réintégré. Le réenracinement dans la présence romaine sur la terre algérienne assure au peuple neuf une histoire, un héritage, une légitimité. Tous les Indigènes eux-mêmes en fin de compte devraient pouvoir reconnaître leurs pères, s'ils réfléchissaient bien, en somme s'ils se mettaient à rêver.

B – Mythe d'intégration.

A travers le Méditerranéen d'aujourd'hui, je reconnus le « Latin de tous les temps »⁶⁰. Dans cette véritable mêlée cosmopolite de mercenaires, de colons, de trafiquants de toutes sortes, sous une apparence de barbarie, sous ce « prétendu barbare », Bertrand découvrait peu à peu « l'éternel Méditerranéen, avec son goût irréductible pour les odyssées de la Route et de la Mer, — pour la vie en parade et en beauté »⁶¹. Ce peuple multiple, mais latin méditerranéen, il fallait l'unifier, l'intégrer. « Il se cherche encore (en effet), il s'organise et s'arme pour la vie »⁶².

Le meilleur moyen pour unir est d'amener à travailler ensemble. « Fais-leur construire une tour ensemble », dit le poète. Ce peuple bâtissait. « On bâtissait l'Alger moderne » (début du *Sang des races*). On défrichait, on ouvrait des routes, on avançait vers le Sud, répandant ainsi la « civilisation », c'est-à-dire la Cité et le quadrillage des domaines des colons dans la campagne⁶³. Cette fièvre était du reste un tournant dans l'Algérie moderne de cette époque. Le début du XX^{ème} siècle voyait en effet le triomphe du régionalisme algérien, de l'algérianisme. L'Al-

⁵⁹ Préface aux *Villes d'or*, p. 8.

⁶⁰ Préface au *Sang des races*, p. 11.

⁶¹ *Ibid.*, p. 8. Cf. Préface à *Pépète et Balthazar*, pp. 4-5: « Le Méditerranéen du peuple, tel que je l'ai décrit, n'a guère changé depuis Homère ».

⁶² Préface au *Jardin de la mort*, p. v.

⁶³ Qu'on pense à ce qu'écrivait un poète anonyme durant la guerre d'indépendance de l'Algérie: « Ils ont vidé miné cadastré son corps vif » (*L'Action* (Tunis), 26 décembre 1955).

gérie s'émancipait politiquement et financièrement. On réprimait tous les périls, celui du Juif en premier lieu, et on vivait un temps fort.

Si le mythe c'est « l'intense »⁶⁴, le mythe de l'éternel Méditerranéen porté par l'idéologie de domination impérialiste, arrive au bon moment pour cimenter la race nouvelle. Bertrand, assistant à la naissance de ce peuple neuf, lui indiquait ses racines, son histoire, son héritage, les raisons d'être uni contre l'Ennemi. « Puissent-ils (tous ces nouveaux venus), en se retrouvant sur ton sol, reprendre avec ferveur le sentiment invincible de la fraternité qui les unissait jadis! Puisse cette mer, où je suis, redevenir, comme au temps de Rome la Grande, à la fois le symbole et le chemin de l'Alliance entre les nations latines!... *Mare nostrum!* Qu'elle soit notre mer à tout jamais! Défendons-la contre les Barbares pour refaire l'unité de l'Empire... »⁶⁵. En intégrant tous ces constructeurs, on jette un pont à travers les siècles et à travers « les races ». Bertrand se reconnaît le mérite de faire la synthèse, de « concevoir les Afriques de tous les temps comme un seul et même organisme, une seule âme collective, dont la vie se perpétue à travers les siècles »⁶⁶.

Il suffisait d'y penser et d'y rêver pour arriver à se persuader que la réalité correspondait à la fiction.

Ce peuple neuf, uni, est resplendissant de santé. Ce qui paraît barbare chez lui n'est qu'exubérance de vie.

Il faut « être déplorablement de son Landernau littéraire et parisien, pour ne pas sentir combien un Algérien comme Pépète est supérieur, en tant que valeur sociale, au prolétaire métropolitain d'aujourd'hui, miné par l'alcool et la tuberculose, ahuri par une presse imbécile ou criminelle, asservi ou dégradé, réduit à l'état de bête de troupeau par la tyrannie syndicaliste »⁶⁷.

Un colon, L. Rouyer, parlait dans le même temps des « détracteurs de la Métropole »; « ces petits crevés! », les qualifiait-il⁶⁸. Et ce n'est qu'un exemple. Le Français à côté des hommes que Bertrand voyait vivre lui semblait « blafard et pauvre et triste (...) surtout le Français bourgeois et fonctionnaire, tel que l'avait façonné un siècle de basse démocratie »⁶⁹. En Algérie, ce Français de France se

⁶⁴ Pierre Berbérès, *op. cit.*, p. 1036.

⁶⁵ *Le Jardin de la mort*, pp. 307-308.

⁶⁶ Préface aux *Villes d'or*, p. 6.

⁶⁷ Préface à *Pépète et Balthazar*, p. 4.

⁶⁸ *Lettres algériennes* (Bône, 1898), cité par Ch. R. Ageron, *op. cit.* t. I, p. 571, note 1.

⁶⁹ *Sur les routes du Sud*, p. 76.

revigorait, se régénérait, devenait un colon actif et entreprenant, « un maître qui sait commander et qui a quelque chose du soldat, le voisinage d'une race étrangère ou hostile lui ayant restitué le sens de l'ennemi »⁷⁰.

Tout contribue donc à intégrer ce peuple: histoire, race, tempérament, volonté de puissance. Il n'y a pas de faille dans l'édifice ainsi imaginé, et il est certain, en effet, que de nombreuses observations dans des domaines variés pouvaient faire croire qu'il en était réellement ainsi. Toute action exaltante avive l'esprit et l'imagination, exalte l'optimisme, renforce les convictions d'être parmi ceux qui gagnent et qui l'emportent sur l'Autre. Ce peuple neuf, « algérien », a l'amour de la couleur, un penchant à l'outrance; il a surtout le sens de l'ennemi et « l'instinct et l'orgueil de la conquête, le désir d'un perpétuel en avant, l'amour de la vie rude, intense et féconde (...). Ils ont une morale de maîtres et de conquérants »⁷¹.

L'intégration est vécue comme intense.

C — Mythe d'exclusion.

Louis Bertrand ne paraît pas se rendre compte des contradictions de sa construction illusoire. Il pense à chaque instant à l'ennemi, à l'hostilité des Arabes, mais les intègre mythiquement dans sa vision de l'Afrique latine. La preuve que nous sommes chez nous, c'est que les Indigènes eux-mêmes ont des racines latines, du moins ont été latinisés. En réalité, les non-Latins de « race » sont exclus de la maison.

« La véritable Afrique c'est nous, — nous les Latins, nous les civilisés »!⁷². « Je ne suis pas l'ennemi des musulmans », écrivait-il à Robert Randau⁷³. Ils les a néanmoins toujours éprouvés comme « ennemis », par tempérament, par tout son être et son idéologie raciste. Il imaginait comme une sorte d'aristocratie ethnique d'où il excluait tous ceux qui n'étaient pas latins, critère de la civilisation et du génie universel.

Le Dr. Victor Trenga rapporte que Bertrand reconnaissait ne parler pour ainsi dire jamais des Arabes, l'idée directrice de son œuvre étant l'exaltation de l'effort des Latins en Afrique, mais qu'il ajoutait aussi: « Les Indigènes musulmans sont si difficiles à pénétrer, à comprendre! »⁷⁴.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 78-79.

⁷¹ Préface à *Notre Afrique*, pp. 18-19.

⁷² « Africa », *Revue des Deux Mondes*, 1er mars 1922, p. 128. Cf. *Les Villes d'or*, p. 385.

⁷³ Cité par Maurice Ricord, *op. cit.*, p. 185.

⁷⁴ *L'Âme arabo-berbère*, Alger, Imp. moderne Homar, 1913. Dédicace à Louis Bertrand, p. 3.

Certains, venus avant lui, avaient cru tout comprendre d'eux, Bertrand préfère ne pas en parler. Mais il y a plus. « Je ne suis pas loin de croire, dit-il, avec Gobineau que la race est une entité spirituelle et même métaphysique et que ce caractère original et irréductible la rend réfractaire à tout mélange. Quand elle s'abâtardit, l'autorité avec la puissance passent en d'autres mains. Restons des Latins pour garder l'Empire »⁷⁵. Tout est là: la race élevée au niveau métaphysique, sa consécration comme race supérieure pour maintenir la domination⁷⁶. L'auteur continue: « Il est trop évident que la race est une réalité, peut-être difficile à définir, mais dont l'existence est incontestable. Et il est non moins évident que les races sont très inégales, comme valeurs de civilisation et surtout comme valeurs morales et intellectuelles, – et enfin qu'une race qui s'abâtardit, qui perd ses qualités propres, devient incapable de se défendre »⁷⁷.

Tout l'effort de Bertrand consistait à nier « la bâtardise » du peuple neuf en l'unifiant dans la « race » latine, et en la gardant « pure » et forte pour ne pas passer dans les rangs des vaincus et des inférieurs.

Présentant des *Pages choisies* de Louis Bertrand, Pierre Moreau, qui était professeur à l'Université de Fribourg, pensait qu'il y avait « une juste fierté dans le geste dont Bertrand élève sur le monde l'aigle latine ». Cependant, écrivait-il, « ce geste est peut-être trop belliqueux. On dit *panславisme*, *panislamisme*, *pangermanisme*. Je ne crois pas que l'on dise jamais *panlatinisme* ». Et P. Moreau de croire que le propre de cette « race » latine était de s'ouvrir largement à toute humanité. « Si le *panlatinisme* existait, ce serait l'humanisme même⁷⁸. En réalité, si Bertrand a mis dans ses affirmations « une sorte d'orgueil jaloux », qui parfois ne s'accorde pas avec l'âme latine, c'est « parce qu'il a trop vu cette âme à travers l'Espagne et l'Afrique ». En somme, pour P. Moreau, les orgueilleux, les racistes, les exclusivistes, ce sont les Africains, et les Espagnols... sans doute parce qu'ils ont été occupés par les Arabes! Ce qui est mauvais vient forcément de l'Autre.

Il est certain qu'au début du siècle le mot « race » était en vogue. Vague, on pouvait le recouvrir de toutes les extravagances (comme le mot « peuple », aussi vague, qui donne lieu à la démagogie que l'on sait; sans compter « âme », « l'âme

⁷⁵ *Sur les routes du Sud*, p. 218.

⁷⁶ Qu'est-ce que le racisme? Nous reprenons ici la définition donnée par Albert Memmi: « Le racisme est la valorisation, généralisée et définitive, de différences, réelles ou imaginaires, au profit de l'éducateur et au détriment de sa victime, afin de justifier ses privilèges ou son agression » (*L'Homme dominé*, cité, p. 195).

⁷⁷ *Sur les routes du Sud*, p. 218.

⁷⁸ Introduction aux *Pages choisies*, Paris, A. Michel, 1926, p. xxix.

des peuples », « l'âme berbère, etc. ». Cependant, dès 1908–1909, Louis Bertrand se laissait aller au mépris et déversait sa bile sur l'Orient et les Arabes dans *Le Mirage oriental*⁷⁹. « Fumier oriental », « Barbarie cosmopolite », tels sont les titres de deux chapitres par exemple. Et d'une manière plus explicite encore sur le plan raciste: « Quoi qu'en disent nos humanistes, – dans l'ordre social la question de race, ou ce que j'appellerais plus volontiers la *question de peau*, domine toutes les autres ». Et: « La trique est toujours l'*ultima ratio* (...). Au fond, c'est la bonne méthode et, pour le moment du moins, la seule possible ». Ou encore: « Il y a des fatalités de race et de climat des hérédités physiologiques et morales contre lesquelles tout vient échouer ». Enfin: « Il faut que nous-mêmes, tout en restant des intellectuels, nous redevenions capables d'agir comme des Barbares, si nous voulons pas être mangés par les Barbares »⁸⁰.

Nous pourrions continuer ces citations d'un « intellectuel »: « Des peuples entiers voués à une irrémédiable barbarie »; « Le monde est immense et ce qui s'appelle proprement « la civilisation » ne sera jamais qu'un point perdu dans cette immensité »⁸¹.

« Racisme méditerranéen », dit un critique⁸², et avec raison. Adeptes du nationalisme intégral, lecteur de Nietzsche (sans en être toutefois un inconditionnel)⁸³, admirateur de Gobineau, tout entraîne Louis Bertrand vers le mépris et le sentiment de sa supériorité. Paul Catrice n'a pas tort quand il écrit que les phrases citées plus haut du *Mirage oriental*, pourtant datées du début du siècle, paraissent extraites de *Mein Kampf* ou du *Mythe du vingtième siècle*: « Non certes que nous voulions assimiler Louis Bertrand à Hitler ou Rosenberg! Mais il est des formes larvées du racisme qui sont aussi dangereuses que virulentes »⁸⁴.

Les Arabes, les Indigènes, sont intégrés dans la mesure où ils pensent comme nous. Mais, comme l'Islam est « un mode de pensée propre aux races africaines,

⁷⁹ Paris, Librairie académique Perrin, 1909.

⁸⁰ *Ibid.*, II^e édit. 1934, pp. 104, 124, 390 et 448.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 390 et 391.

⁸² Bernard Amoudru, *Louis Bertrand devant l'Islam*, Lille, S.A.M., coll. « Univers », s.d. (1944), p. 11.

⁸³ Voir de Bertrand, « Nietzsche et la Méditerranée », *Revue des Deux Mondes*, 1er janvier 1915.

⁸⁴ Introduction à l'opuscule de B. Amoudru: « Pour un jugement chrétien sur l'Islam et l'Orient » p. 5. Dans *Le Mirage oriental* Bertrand demandait d'avoir présents à la mémoire « les sages préceptes » de Taine: « Il y a naturellement des variétés d'hommes comme des variétés de taureaux et de chevaux » (p. 390). Paul Catrice s'élève vigoureusement contre les sarcasmes et le mépris de Bertrand à l'égard de l'Orient et contre son admiration aveugle des vestiges d'une civilisation brillante mais déchuée, celle des *Villes d'or*.

ainsi, il n'y a aucun espoir d'amener jamais les indigènes à penser comme nous »⁸⁵ ! Bref, tout se passe comme s'il y avait exclusion : impossibilité d'intégration voulue, ou mise au compte des Arabes parce que non assimilables, selon les critères de Bertrand. L'Arabe n'est intégré que dans la mesure où il est un Latin qui s'ignore et, même dans ce cas, il semble voué à une « irrémédiable barbarie » n'arrivant pas à en sortir (« fatalement », par « destinée »). L'Arabe n'est pas reconnu en tant qu'Arabe et il est évident alors que l'Algérien de souche n'a pas été compris et accepté dans ses dimensions réelles socio-culturelles et historiques.

Le mythe de l'intégration aboutit à l'exclusion. Il porte en lui son renversement : l'exclusion. Si les Latins sont intégrés, les « autres » ne le sont pas : *intégration et exclusion*.

Trente ans plus tard, en 1936, Louis Bertrand paraît avoir ressenti comme un conflit entre ce qu'il écrivait et ce qu'il ne voulait peut-être pas dire ou ce qu'on a compris de lui. Il a voulu préciser sa pensée sur quelques points.

Que l'Arabe soit un Latin arriéré, usé et encrassé, il ne fallait pas prendre cela au pied de la lettre⁸⁶. Il reconnaît aussi qu'il s'est exagéré « les vertus défensives ou combattives de la latinité, peut-être même ses ressources d'énergie et de vitalité. Mais il faut distinguer la latinité de la romanité et le latinisme du romanisme », dit-il⁸⁷. Albert Memmi écrit que Bertrand a au fond opposé « Rome contre Carthage », « la Méditerranée latine à la Méditerranée orientale »⁸⁸. C'est vrai. Mais Bertrand précisait autrefois que la subordination complète de l'individu à l'Etat est romain et non latin. En 1936, les Italiens étaient en train de se romaniser de nouveau, sous le fascisme mussolinien. Comme les Allemands nazis, ils poussaient ce principe jusqu'à ces dernières conséquences. « En ce sens, dit Bertrand, un nazi de Hitler est aussi romain qu'un Italien et plus romain qu'un Français d'aujourd'hui ».

Pour Bertrand qui ne se veut ni fasciste ni nazi (sa lecture de Nietzsche ne paraît pas sans réserve), « le latinisme (qui n'est au fond que l'hellénisme généralisé), me paraît toujours le plus haut idéal de culture et la règle de vie la plus commode et la plus aimable. Mais comme discipline politique, il est à craindre qu'il ne vaille pas grand chose »⁸⁹.

⁸⁵ *Les Villes d'or*, pp. 370-371.

⁸⁶ *Sur les routes du Sud*, p. 60. « Il ne saurait trop le répéter », écrit-il.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 72-73.

⁸⁸ Introduction à *l'Antologie des Ecrivains français du Magreb*, citée, p. 16.

⁸⁹ *Sur les routes du Sud*, pp. 73-74.

Il reconnaît encore que sa création de l'Afrique latine est « en grande partie artificielle », mais elle repose néanmoins « sur un solide fondement de réalités ethniques et historiques »⁹⁰. Et cela lui suffisait, face à « l'anarchie indigène », pour affirmer : « Il faut maintenir l'arc de triomphe!... ».

Enfin, il assure qu'il n'a jamais soutenu l'absurdité que l'Afrique du Nord fût un pays de race latine : « C'est au contraire, pour moi, le pays de la mêlée des races »⁹¹. Avec le temps, il adoucit sa vision du début. Mais à la page suivante, il ne peut s'empêcher de faire l'apologie de la race supérieure (latine évidemment). Il fallait imaginer cette supériorité, d'ailleurs, pour ne pas être inférieur et se sentir vaincu. A Tipasa, par exemple, il retrouve les hommes de sa « race » les Latins : « Je n'étais plus le « Roumi » égaré en pays d'Islam »⁹². Là est l'important : l'emporter sur l'Autre, et fonder cette supériorité sur la race et une histoire. Par là, triompher.

Toute la construction illusoire de l'Afrique latine chez Bertrand et de son éternel Méditerranéen (éternisé dans son imagination) se situe donc à la confluence de plusieurs facteurs : ses propres problèmes à résoudre (compte tenu de ses origines et de sa classe sociale, de son tempérament, de ses goûts et de ses lectures), l'idéologie impérialiste et l'action « en force » entreprise en Algérie par la France à assurer. Cependant, d'autres ont suivi ses traces pendant un certain temps mais sans pour autant verser dans le racisme⁹³.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 79.

⁹¹ *Ibid.*, p. 217.

⁹² *Ibid.*, pp. 218-219.

⁹³ L'idée latine n'est pas morte. Nous avons découvert des *Annales de l'Idée latine 1960*. Cette idée latine (plus large que ce qu'on appelle aujourd'hui Francophonie, qui peut du reste être comprise sur le plan strictement littéraire) serait née au siècle dernier, entrevue d'abord par un Lorrain dès 1843, un certain Claude-François Lallemand, et développée par la suite. Ces *Annales* se veulent « le creuset d'une politique, panlatine, fondée sur l'humanisme gréco-latin et chrétien » (p. 4). L'ancien Président de la République Centrafricaine, Barthélémy Boganda, prônait une « Afrique latine » comme on parle de l'Amérique latine (pp. 46-48). Il suggérait la création des « Etats-Unis de l'Afrique latine ». Selon Pierre Gambier, sont Latins ceux qui, « guidés par une hérédité, un instinct, un réflexe conditionné ou une méditation ont opté pour un mode de penser et d'agir conforme à la culture latine » ; « ce n'est pas appartenir à une race ni à une caste ni à une région ou une nation déterminée, c'est sentir et réagir selon le critère latin » (p. 38). Ne pourrait-on pas alors collaborer avec le monde arabo-islamique « dont les vrais dirigeants (...) sont tout disposés à coopérer avec une formation où le matérialisme inéluctable de la vie moderne ne serait pas érigé en idole » ? Donc, union des Latins et des Arabo-islamiques contre la « Barbarie » des temps modernes, en somme !

Les théories de Louis Bertrand ont été exaltées par les uns, peu appréciées par d'autres, même parmi les Français d'Algérie. Il ne saurait être question de résumer ici les positions de la critique devant son œuvre.

Pierre Grenaud en 1959 pensait que l'auteur était plus méditerranéen qu'algérien et qu'il était « peut-être discutable » de voir dans les hommes d'aujourd'hui « les constructeurs de la Rome impériale »⁹⁴. R. de Vandelbourg, au début du siècle, même s'il faisait des réserves sur la description des bas quartiers dans *Pépète le Bien-Aimé*, louait Bertrand d'avoir rendu un grand service en mettant fin à la littérature exotique qui ne s'attachait qu'à la couleur du pays et au pittoresque de l'Arabe⁹⁵. Ceci sur le plan strictement littéraire. Le biographe de Bertrand, Maurice Ricord, quant à lui, le glorifiait: « Nul plus que le romancier du *Sang des races* n'a servi avec autant d'intelligence et de foi la cause de la France d'Outre-Mer, de la Nouvelle et de la plus grande France »⁹⁶.

Ce critique a tout de même raison quand il écrit que la rencontre de Bertrand avec l'Algérie a été un fait capital de l'histoire littéraire de celle-ci. « Elle engendra la naissance du roman colonial ». C'était certainement un tournant par rapport à l'exotisme précédent. Gabriel Audisio a parlé avec raison de la « génération de 98 » (analogiquement avec ce qui s'était passé en Espagne). L'Algérie atteignait sa « puberté intellectuelle et politique »: « Alors le « peuple algérien » fait brusquement irruption dans les livres comme il descend dans la rue, comme il monte aux tribunes parlementaires. L'Algérie est émancipée, elle est majeure »⁹⁷. Elle triomphe, en effet, à partir de 1902, après la crise⁹⁸.

⁹⁴ *Notre Algérie littéraire*, Oran, Fouque, t. I, 1959, p. 37.

⁹⁵ « Les derniers romans algériens », *Revue africaine*, n° 256, 1er trim. 1905, p. 45.

⁹⁶ « Louis Bertrand et Algérie », *Informations algériennes*, n° 1, 1er janvier 1942.

⁹⁷ « Les Ecrivains algériens », *Documents algériens*, série culturelle, n° 67, 10 décembre 1952 (chapitre paru ensuite en 1953 dans *Visages de l'Algérie*, Paris, Horizons de France, pp. 99-122). Voir aussi du même auteur « L'Algérie littéraire », *Algérie-Sahara*, t. II, Paris Encyclopédie coloniale et maritime, 1948, pp. 235-267.

⁹⁸ Sur la littérature de cette époque, voir Fulgence Papillon, « Sur la littérature algérienne », *L'Afrique latine*, mars 1923, pp. 257-287 (article fort critique pour l'époque); Jean Viçnaud, « L'Algérie intellectuelle et romanesque », *La Revue des Vivants*, n° 9, septembre 1929 (numéro spécial sur le Centenaire de l'Algérie) pp. 32-40.

Il reste qu'on dépendait de la Métropole pour l'édition. De 1898 à 1930, sur plus de 200 romans (ou récits assimilés) se rapportant à l'Algérie, une quarantaine seulement ont été édités en Algérie, les autres en France (sauf quelques rares cas à l'étranger).

1) *L'Algérianisme de Robert Randau.*

Robert Arnaud, dit Randau⁹⁹, publiait une série de romans algériens qui prenaient place dans sa série de romans coloniaux à la même époque que ceux de Louis Bertrand. L'un d'eux avait pour titre *Les Algérianistes* (1911), précédé des *Colons* en 1907, tandis qu'en 1921 paraissait *Cassard le Berbère*. L'Algérianisme naissait avant même la constitution du Mouvement en tant que tel qui portera ce nom en 1921.

Nous n'avons pas à nous étendre ici sur la littérature coloniale proprement dite. Robert Randau s'est expliqué à son sujet. Elle était une réaction contre « la littérature d'escale » et l'exotisme; une attention était portée à « l'indigène » parce que « l'Européen et l'indigène sont égaux en valeur d'humanité », dit Randau, et que « le rôle de la colonisation est non de former des sujets ou une clientèle commerciale, mais de convertir à notre mentalité, avec tact, mesure et intelligence, des peuples encore à l'état de barbarie »¹⁰⁰. Cette évocation rapide de la littérature coloniale avait sa raison d'être ne serait-ce que pour connaître ce que Randau pensait de la colonisation.

Ce n'est pas le mythe méditerranéen latin qui l'intéressait, mais l'affirmation d'abord du quant-à-soi « algérien » en face de la Métropole, Sa littérature se voulait donc « engagée », instrument pour exposer sa conception de l'algérianisme, du moins dans ses romans traitant de l'Algérie. « La littérature est toujours un instrument de propagande, écrivait-il. Et c'est pourquoi les Algériens doivent se glorifier d'avoir des écrivains qui ne s'attachent pas aux modes parisiennes, font œuvre d'initiateurs et traitent de l'Algérie pour les Algériens. On n'est jamais mieux servi que par soi-même »¹⁰¹.

Bref, « nous sommes des Algériens et non des Parisiens », affirme Cassard

⁹⁹ Né à Alger en 1873, R. Randau a été administrateur de communes mixtes en Algérie, puis en Afrique noire occidentale et en Mauritanie (avec X. Coppolani). Il a bien connu Isabelle Eberhardt à Ténès, et ses amis étaient nombreux dans les cercles coloniaux de Paris (Pierre Mille, les Leblond). Il mourut à Alger le 4 août 1950 (à sa retraite, il s'était fixé au 31, Bd Saint-Saens). Voir aussi les pages qui lui sont consacrées dans *l'Anthologie des Ecrivains français du Maghreb*, citée (pp. 275-278), et Jean Cazalot, « Robert Arnaud — Robert Randau », *Revue de la Méditerranée*, n° 41, janvier-février 1951, pp. 109-111.

¹⁰⁰ « La littérature coloniale, hier et aujourd'hui », art. cité, pp. 416-434. Voir aussi de l'auteur: « Le mouvement littéraire de l'Afrique du Nord », *Les Belles Lettres*, n° 17, novembre 1920, pp. 350-380.

¹⁰¹ *Mines* (suppl. au n° 57 du *Bulletin de l'Association des Anciens Elèves de l'Ecole Supérieure de la métallurgie et de l'industrie des mines de Nancy*), livraison consacrée à l'économie algérienne (Alger, Fontana), mai 1938, p. 90 (article: « Les Lettres », pp. 89-90).

dans *Les Algérienistes*, le Cassard qui se trouvait des ancêtres sarrasins. Tout se passe comme s'il disait: la preuve que nous sommes Algériens c'est que nous avons des racines berbères. Au fond, l'Algérianisme est ici l'équivalent de l'Indianisme ailleurs (Amérique du Sud, ou au Québec où parfois l'on se trouve une ancêtre mariée avec un Huron pour prouver que l'on possédait le sol avant l'arrivée des Yankees). Cependant, un musulman demande à Cassard pourquoi, lui qui œuvre pour créer aux « Français berbérisés » une patrie africaine, néglige-t-il, presque de parti-pris, d'assigner un rôle aux musulmans. Parce que, répond Cassard, les vertus et les vices sont différents, l'évolution est différente: « Vous êtes un crépuscule, alors que nous proclamons la perpétuelle aurore de l'esprit »¹⁰². Randau ne recourt pas à la métaphysique mais éternise son aurore pour lui permettre de dominer. Ce n'était pas chez lui du racisme, comme chez Bertrand¹⁰³. La supériorité venant d'un décalage dans le stade de l'évolution ou plutôt: les uns régressaient tandis que les autres progressaient.

Il se laisse même aller à imaginer le monde civilisé, d'un côté *la partie* qui revient de droit, par la force, au vainqueur, de l'autre la partie exploitée à son profit. Ainsi font les énergiques « comme les Romains nos maîtres ». Louis Bertrand avait lu ses lignes avec fierté, même si, disait-il, la phraséologie en était un peu trop nietzschéenne à son goût »¹⁰⁴.

Homme d'action avant tout, énergique, ennemi du sentimentalisme (il avait écrit *Onze Journées en force* en 1902), Randau voit la vie algérienne moins comme un colon que comme un explorateur¹⁰⁵. Il avance au milieu des « barbares » pour coloniser, éduquer, « convertir » à sa mentalité française¹⁰⁶. « Qu'à nouveau l'impérium des races latines gouverne le monde! Et que la lex implacable et élégante domine à jamais les peuples barbares »¹⁰⁷. Lui-même paraît se vouloir « à la fois barbare, instinctif, sensuel et amoureux de subtilités et de raffine-

¹⁰² *Les Algérienistes*, Paris, Sansot, 1911, pp. 5-6.

¹⁰³ Nous avons plusieurs fois entendu Jean Sénac, qui avait bien connu Randau, défendre sa mémoire contre toute accusation de racisme. Il en conservait le souvenir d'un homme généreux, colonial (et paternaliste peut-être) mais non raciste.

¹⁰⁴ Préface à *Notre Afrique*, pp. 19-20.

¹⁰⁵ Comme l'écrit Jacques Berque, *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris, Le Seuil, 1962, p. 402.

¹⁰⁶ René Maunier, qui préfaçait le dialogue entre R. Randau et A. Fikri (pseudonyme de A. Hadj Hamou): *Les Compagnons du Jardin* (Paris, Domat-Montchrestien, 1933), écrit quant à lui: « Coloniser, c'est faire un ordre; civiliser, c'est ouvrir au progrès, il faut d'abord, coloniser; il faut, après, civiliser ». Seulement, tous les colonisateurs n'étaient pas à l'image de Savorgnan de Brazza...

¹⁰⁷ *Les Colons*, Paris, Sansot, 1907, p. 189.

ments »¹⁰⁸. Un roman colonial *Les Explorateurs* paraissait en 1908, parmi de nombreux autres de l'auteur sur l'Afrique occidentale.

Robert Randau créait donc l'Algérianisme « dont le but est de faire pénétrer l'intellectualité française dans un magma de races »¹⁰⁹. Cet Algérianisme n'était pas une Ecole. Simplet, Randau proclamait que le pays devait se suffire à lui-même. « Emancipons-nous (...). Hommes de l'Algérie, nous n'obéirons qu'aux lois bonnes pour l'Algérie et que nous aurons par avance discutées ». Son Cassard n'a jamais mis les pieds en France; il veut créer une patrie algérienne: « La terre à labours, la brousse à défricher, les Arabes les plus sauvages sont ses amis »¹¹⁰. Il précise sa pensée: « Le but de l'Algérianisme est de constituer en Algérie une intellectualité commune aux races qui y vivent, de réaliser par là même leur union ». Et dans la même livraison d'*Afrique* de juin 1926: « Il ne doit plus y avoir en Algérie ni chrétiens, ni musulmans, mais des Algériens au même titre que, dans les Cévennes, il n'y a plus ni catholiques, ni protestants, mais des Cévennos. Le mot Algérien désigne le fils d'une petite patrie et répond en France aux appellations des provinciaux dont les uns sont Flamands, les autres Berri-chons, Normands, Alsaciens ou Gascons »¹¹¹. En somme, l'Algérie avec ses particularités doit devenir une province « algérienne » dans la grande patrie française laïque; toutes les races y seront unies et elle sera aussi vraiment une petite patrie (terre des pères) où tous les habitants ont leurs racines et leurs ancêtres. La Métropole devra tenir compte des spécificités de cette province africaine de son « peuple neuf ». On se sentait, en effet, différent et on le ferait entendre. En tout cas, les véritables Algériens de l'Algérie moderne ce sont les « Algérienistes ».

Le premier, disent les Leblond, en parlant de Randau dans la préface aux *Colons*, il a essayé de constituer une mentalité algérienne et son roman pourrait porter comme sous-titre: « Comment s'élabore une race ». L'Algérien se distinguait du Français de France (ce que Bertrand avait déjà proclamé hautement). Il est « plus original, plus jeune, plus fort, plus violent, plus dramatique, plus beau ». Cette nouvelle race les Leblond la décrivent comme « une race brutale, avide, pratique, franche, ayant naturellement en horreur les sentimentalités euro-

¹⁰⁸ Nous reprenons ici le jugement de l'*Anthologie des Ecrivains français du Maghreb*, citée, p. 277.

¹⁰⁹ Comme l'écrivait un chroniqueur après l'obtention en 1929 par Randau du Prix littéraire de l'Algérie (*La Dépêche algérienne*, 20 décembre 1929).

¹¹⁰ *Les Colons*, pp. 84-85.

¹¹¹ Cité par Alberte Sadouillet, « Le témoignage de Robert Randau, écrivain et homme d'action », *Algeria*, n° 20, janvier-février 1951, p. 13.

péennes et l'idéal classiciste qui anémient la France. Et si justement ils ont du dédain pour la morale et l'intellectualité de la Métropole, c'est parce qu'ils sont jeunes au lieu d'être rassis, plus libres, plus individualistes ». De même que chez Bertrand, on voit donc « notre race qui se virilise au contact de l'Afrique du Nord »¹¹².

Ces Algériens sont sauvés du « gâtisme européen ». Et Randau veut entraîner dans ce peuple l'élite des Indigènes, les « évolués », ceux qui sont en marche vers les Français d'Algérie. Ils vont se fondre dans ce peuple glorieux et jeune; les « autres » suivront plus ou moins. Ces « autres » sont souvent décrits d'ailleurs comme de pauvres fellahs misérables ou des fanatiques trafiquant avec ceux qui cherchent la discorde. L'un des Compagnons, dialoguant dans le jardin, pense à un rapprochement qui se fait dans les deux sens, tel que l'énonce René Maunier: « Car l'Européen va à l'Africain, ainsi que l'Africain va à l'Européen. C'est le colon arabisé, berbérisé, hassanisé, ainsi qu'on dirait au Maroc: c'est l'indigène francisé, modernisé, civilisé »¹¹³.

2) Robert Randau et Louis Bertrand.

Randau écrivait de Bertrand qu'il était le premier à voir l'Afrique latine telle qu'elle est (et on sait qu'en effet Bertrand s'est assez vanté de cette initiative). Mais Randau ajoute que le romancier confronta en Algérie le vainqueur et le vaincu¹¹⁴.

En réalité, Louis Bertrand n'a rien confronté puisqu'il a purement et simplement gommé l'Arabe de son tableau. Il l'a vu comme sommeillant: inconsciemment le romancier souhaitait peut-être ainsi sa mort et sa disparition. On ne se confronte pas avec une résistance qui n'existe pas... Et le Dr Victor Tregna a raison de dire que Louis Bertrand « qui ne connaissait pas suffisamment la psychologie des indigènes, de la race indigène, s'est bien gardé de tomber dans ce ridicule (de la littérature exotique qui mettait des « noms algériens, des lieux algériens à la place du Faubourg St Honoré »). Il a volontairement exclu de ses des-

¹¹² Préface aux *Colons*, pp. 9 et 11.

¹¹³ Préface aux *Compagnons du jardin*, citée, p. xii. Maunier insiste avec complaisance sur le fait qu'avant la venue des Français « les indigènes algériens n'avaient pas eu le sentiment de constituer une nation. Ils étaient gens de leur tribu, ou gens de leur cité ». La France a insufflé « un esprit commun, un génie commun, un vouloir commun » (...) « L'idée de « l'Algérien est l'œuvre des Français ».

Entrent dans ce peuple « algérien » ceux qui parmi les indigènes sont « modelés par nous »; ce sont des « gens de progrès ». Ainsi Hadj Hamou (1891-1953) qui écrivait à Maunier: « Je rêve d'une Algérie à jamais française. Toute autonomie, quelle qu'en soit la forme, affaiblirait indiscutablement la Berbérie » (p. x).

¹¹⁴ « La littérature coloniale, hier et aujourd'hui », art. cit., p. 422.

criptions les Indigènes (...). Il a préféré une œuvre incomplète qu'une œuvre fausse »¹¹⁵.

Lui-même Tregna reprend le flambeau du mythe latin de Bertrand: « L'esprit algérien sera l'image de l'esprit gréco-latin: uniquement d'après les lois de l'hérédité, sans le vouloir, presque sans le savoir. L'esprit algérien sera le dernier héritier de l'esprit grec et latin. Il sera fait d'harmonie et de clarté ». Ensuite, s'ajouteront les qualités propres des races indigènes, qui, longtemps juxtaposées aux races latines, finiront peu à peu par se mêler à elles »¹¹⁶. On pourrait en conclure, là encore, que les indigènes seront des gréco-latins... sans le savoir. Barrucand avait reproché à Tregna d'avoir bâti une œuvre fautive et dangereuse en affirmant la reconstitution lente de l'Afrique latine par les ascendants des immigrants provençaux, italiens et espagnols. Mais lui-même, Barrucand, rétorque Tregna, parlait de « race arabe », ce qui est valable sur le plan social, non sur le plan purement anthropologique et du point de vue du sang, écrit Tregna. De toute façon, « les éléments arabes qui probablement pénétreront la masse algérienne, ne détruiront pas le génie latin que j'aime à donner à la race algérienne, comme caractère fondamental »¹¹⁷.

Robert Randau, homme d'action avant tout, ne théorise pas, lui, outre mesure. Ce qui l'intéresse c'est le caractère « algérien » qui peu à peu prend naissance, s'affirme et triomphe. Tout cela lui paraît en évolution vers une unité, ou une unification dont il ne discerne pas encore très bien les traits et sans s'apercevoir (n'a-t-il pas voulu voir? n'a-t-il pas su discerner lucidement?) de la montée du mouvement nationaliste algérien.

Dans la préface à l'Anthologie *De treize poètes algériens* parue en 1920 Randau avait parlé du régionalisme algérien comme d'une « Grande Berbérie », du « jeune peuple franco-berbère », où « fatalement plus tard, le type berbère dominera ». Mais le colonel Godechot (qui dirigeait la *Revue de l'Afrique du Nord*) de lui répliquer que cela ne correspondait pas à la réalité des choses: « Ou bien alors, ce serait à désespérer de l'âme française, ou bien la race en gestation aurait

¹¹⁵ « Sur l'art algérien », *La Revue nord-africaine illustrée*, n° 20, 21 mai 1905, p. 558.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 557.

¹¹⁷ *Ibid.* n° 24, 11 juin 1905, pp. 629-632. Dans *Nous d'Afrique* (1^{re} année, n° 1, mars 1927; la revue n'aura que quelques livraisons seulement), V. Tregna signait un article: « L'impérialisme mystique de la France ». De la mystification on passe ici à la mystique. Dans l'introduction à son *Ame arabo-berbère* (1913), il annonce qu'il veut payer son tribut de penseur à son pays natal avant que l'Algérie si prenante (« elle est en train de mourir lentement ») ne devienne un mythe enseveli sous le flot des banalités modernes, des européanisations à outrance » (p. 4).

été jetée à l'eau et de nouvelles ruines viendraient s'ajoutaient aux ruines romaines ». « J'aime les Arabes, poursuivait Godechot, j'aime les Berbères, j'apprécie infiniment l'âme musulmane, mais la race qui vivra ici ne sera ni « berbère » ni « franco-berbère », elle sera « française » et produira des œuvres en rapport avec son milieu »¹¹⁸. Le mythe de Bertrand était encore bien vivant chez certains au début des années 20.

Bref, d'aucuns (Trenga, Godechot et d'autres) continuent le sillon creusé par Louis Bertrand, tandis que Robert Randau, qui n'était pas un professeur mais un homme d'action, paraît plus intéressé et passionné précisément par l'action entreprise et par le nouveau peuple « franco-berbère », qui se met en place selon lui, que par « l'éternel méditerranéen » latin.

III – JEAN POMIER : LA « DEBERTRANDISATION ».

Le Mouvement littéraire algérien tant que tel n'apparaît qu'après la guerre 1914-18. Il a un peu de retard sur l'émancipation politique de l'Algérie, mais il était en gestation.

1) *Un objectif: réunir toutes les Algéries.*

Jean Pomier¹¹⁹ explique que dès son arrivée à Alger en 1910, il faisait la connaissance de quelques jeunes écrivains (Louis Lecoq, Charles Hagel, René Hughes, Alfred Rousse, etc.). Des réunions se tinrent de 1910 à 1914, interrompues par la guerre. Un plan d'action fut élaboré au retour de la guerre: « création de l'Association des Ecrivains algériens, création du Prix littéraire de l'Algérie. Randau, avec son prestige, était considéré par J. Pomier, comme le père de l'Algérianisme »¹²⁰. Il se trouve là, au bon moment, lors de ses congés administratifs

¹¹⁸ Conférence du Colonel Godechot sur cette anthologie, *Bulletin de la Société de Géographie d'Alger*, 1921, II, pp. 204-235 (et en tiré à part, opuscule de 47 p.).

¹¹⁹ Jean Pomier, né en 1896 à Toulouse, arrive à Alger en 1910, y termine sa licence en droit en 1918 et entre dans les cadres administratifs de la Préfecture; il avait été mobilisé en 1914-18. Il préside l'Association des Ecrivains algériens, est directeur de la revue *Afrique* de l'A.E.A. et, depuis sa fondation, est rapporteur au Comité du Prix littéraire de l'Algérie, jusque vers 1950. Il rentre en France en 1957. Il est mort le 9 mai 1977.

Sur la revue *Afrique* et Jean Pomier, voir l'excellente thèse de 3^e cycle de Roland Feredj: *La Revue « d'Afrique », 1924-1960*, Université de Bordeaux III, C.E.L.M.A.A., 1979, 421 p.

¹²⁰ Voir son témoignage sur Randau dans les hommages à *Robert Randau 1873-1950*, plaquette (de 64 p.) extraite de la revue *Afrique*, 1950. Voir aussi de J. Pomier l'article nécrologique sur R. Randau, *Afrique*, n° 237, août-septembre-octobre 1950.

à Alger, venant d'Afrique noire, pour suggérer les lignes générales de l'action à entreprendre¹²¹. Vu sa notoriété, avec son appui, le Mouvement me pouvait que prendre un bon départ. Mais Randau ne revint définitivement à Alger que vers 1930.

Jean Pomier disait qu'il était sorti de Randau: « Oui, je dis sortir de Randau, comme on dit sortir de la mer »¹²². On parlait d'un Algérianisme initial du type « Afrique latine » en utilisant le nom et la situation de Louis Bertrand, mais en ayant soin de « débertrandiser » l'action algérianiste « sans incorrection à l'égard du Maître ». Cependant, Jean Pomier continuait d'infléchir, sans fléchir le cheminement commencé pour aboutir à la mise en place d'un objectif patiemment élaboré: « Unir, non unifier, toutes les Algéries en une Algérie enfin viablement structurée »; « instituer *inter nos* une politique de l'esprit qui maîtriserait en ce pays une politique sans esprit »¹²³. On devait avoir un esprit algérien qui ferait agir « Algériennement » et non comme en Métropole.

Jean Pomier écrit encore qu'il parlait d'une « adhésion de principe à la thèse bertrandienne d'une « latinité », dans la mesure où elle nous donnait après tout autant de droit à « tenir » ce pays qu'à des envahisseurs venus jadis d'Arabie et d'Egypte pour dévaster l'héritage latin »¹²⁴.

Le Prix littéraire était fondé en 1921, la Revue *Afrique* naissait en 1924, Louis Lecoq était premier président de l'Association en 1921. Il faudrait insister sur l'importance du rôle joué par Lecoq dans la fondation du mouvement, sur ses démarches auprès de Randau pour qu'il accepte d'être le premier lauréat du Prix littéraire, etc., mais ce n'est pas le lieu de faire une histoire détaillée de l'Algérianisme littéraire.

Cet Algérianisme n'était pas une Ecole; il s'agissait d'une « philosophie de l'effort », d'un « effort d'âme ». Dans l'éditorial du n° 1 (avril 1924) de *Afrique*, Jean Pomier écrivait: « Nous sommes Algériens et rien de ce qui est Algérie ne nous sera étranger ». En 1924 également, dans *La Grande Revue* (de Paul Crouzet), il parlait de *Francitanie* « pour désigner le résultat futur de l'approche d'une France et des vieilles Maurétanies »¹²⁵. Il envisageait en même temps une nou-

¹²¹ Lettre personnelle (reçue de J. Pomier), 24 janvier 1974.

¹²² Dans la revue *Afrique*, cité par Alberte Sadouillet, art. cité, p. 11.

¹²³ Lettre personnelle, 20 janvier 1974.

¹²⁴ Jean Pomier, *Chronique d'Alger (1910-1957) ou le Temps des Algérianistes*, Paris, La Pensée universelle, 1972, p. 12.

¹²⁵ « Algérien?... Un mot qui cherche son sens », *Afrique*, n° 242, octobre-novembre 1951, pp. 7-19 (en tiré à part, p. 4).

nouvelle langue en lente fermentation « au-dessus de l'humus linguistique des parlers méditerranéens (le *francitan*). Plus tard, il abandonnait son point de vue sur cette question ¹²⁶.

Selon Jean Pomier, c'est lui-même seul pratiquement (car Randau ne revenait que de temps à autre de Ouagadougou) qui a amorcé le changement de cap du Mouvement, qui, parti des positions latines de Bertrand va évoluer vers des horizons plus ouverts. Mais Pomier nous dit que ni Louis Lecoq ni Charles Hagel (unis d'abord, puis en désaccord par la suite) ne l'auraient suivi dans cette évolution ¹²⁷. L'auteur de *Chronique d'Alger* se souciait assez peu, semble-t-il, de l'« Eternel Méditerranéen ». Et nulle discrimination à partir d'un statut religieux ne pouvait se réclamer de la politique de l'esprit qu'il prônait : « Française », certes, mais d'abord d'une « rigoureuse laïcité » ¹²⁸.

Dans le même temps, c'est-à-dire dans ces années 20, le capitaine Gardey avait lancé sa revue *L'Afrique latine* (1921-1924), se situant, elle dans la ligne latine de Bertrand, tandis que le colonel Godechot voyait sa propre *Revue de l'Afrique du Nord* périlcliter rapidement. « A nos débuts, dit Jean Pomier, nous tous à l'Association des Ecrivains algériens nous « bertrandisions » unanimement. Le capitaine Cardéy qui n'était pas de l'Association cheminait à nos côtés ». Toutefois, Pomier décidait de semer bientôt « le grand admirateur de Saint Louis-Bertrand » ¹²⁹.

2) *Persistence et résurgence*

En 1925 paraissait l'anthologie des conteurs algériens *Notre Afrique*, préfacée par Louis Bertrand. « Tout ce que je souhaite et prédis depuis vingt-cinq ans est en train de se réaliser, - à savoir la renaissance de la Latinité africaine », écrivait Bertrand, poursuivant sa chimère ¹³⁰. D'ailleurs, dix ans plus tard dans *Sur les*

¹²⁶ Lettre personnelle, 31 janvier 1974.

¹²⁷ Lettre personnelle, 20 février 1974.

¹²⁸ *Chronique d'Alger*, cité, p. 24.

¹²⁹ Lettre personnelle, 16 mars 1974.

Sur toutes ces questions de rivalités de directeurs de revues, de l'histoire de l'algérianisme littéraire, du Grand Prix littéraire de l'Algérie, de l'idéologie de J. Pomier (et de ses collaborateurs), de son intransigeance et de son conservatisme, de son échec enfin, voir la thèse citée *supra* de Roland Feredj, qui apporte les précisions nécessaires.

Sur Louis Lecoq voir le mémoire pour le Diplôme d'Etudes Approfondies de Messaouda Yahiaoui, *Louis Lecoq. Histoire et roman colonial*, Alger, Faculté de Lettres (Histoire), 1973, 182 p. (ronéo).

¹³⁰ Préface, p. 1. On sait que cette anthologie contenait une nouvelle de Abdelkader Hadj Ha-

routes du Sud (1936), il demandera, comme nous l'avons vu, qu'on maintienne l'arc de triomphe... Ses romans sont réédités autour de ces années 1920-25.

Il est évident que le lancement de *L'Afrique latine* par le capitaine Cardéy ne pouvait que réjouir Bertrand. Un avertissement au lecteur dans le n° 1, du 15 décembre 1921 de la revue précisait le projet (du directeur sans doute, mais cet avertissement n'est pas signé):

« Il y a cent ans bientôt, la France est venue rendre l'activité latine à cette terre engourdie depuis si longtemps dans la somnolence voluptueuse des civilisations orientales. L'œuvre de ses colons a fait jaillir à nouveau du sol les moissons qui nourrissent Rome. Ici, sous nos yeux, un peuple se forme d'éléments nombreux et divers, mais qui tendent à la fusion, en un tempérament ethnique nouveau de toutes les races méditerranéennes profondément empreintes de latinité. En raison des continuels apports du continent on pourrait l'appeler justement un peuple d'alluvions, terrain d'une richesse inimaginable où doit germer une semence purement française qui s'épanouira dans quelques années ou dans quelques siècles dans l'écrivain, le sculpteur, le peintre, le musicien de génie dont l'œuvre résumera définitivement notre moderne Afrique latine » (pp. 3-4).

C'est dans le n° 4 du 15 mars 1922 que Louis Bertrand publiait sa conférence faite à Alger sur la « Résurrection de l'Afrique latine ».

Le mythe méditerranéen latin persiste donc avec un temps fort comme celui de *L'Afrique latine* dans la droite ligne du « Maître ». Cependant, Randau, lui, explorateur et administrateur, insiste peu sur cette idée-force, préoccupé surtout par son enracinement « franco-berbère ». Jean Pomier, enfin, tente de faire prendre un tournant à l'Association des Ecrivains algériens en marquant peu à peu les distances par rapport à la « latinité » bertrandienne pour réunir d'abord « les Algéries ».

Finalement, pour réveiller le mythe, un point d'orgue sera mis ou un coup de trompette résonnera lors de la célébration triomphaliste du Centenaire (« qui n'ose

mou qui publiait en 1925 *Zohra, la femme du mineur* (le premier roman algérien de langue française avait paru en 1920, signé du Caïd Ben Chérif. *Ahmed Ben Mostepha, gommier*). Pomier signalait dès le n° 1 de *Afrique* la parution prochaine du roman de Hadj Hamou. Celui-ci faisait partie de l'Association des Ecrivains algériens depuis sa fondation et de la Société des Gens de Lettres. Il était franc-maçon (comme Jean Pomier, mais celui-ci nous écrit qu'il ne fut pas lui-même « un maçon comme les autres »; il était quasiment obligé d'être « maçon » puisque le préfet, le chef de cabinet, le chef de la sûreté, etc., l'étaient; c'était une manière de montrer qu'on était « républicain » (Lettre personnelle, 2 octobre 1975).

pas dire son nom », nous écrit Pomier, et c'est pourquoi il a refusé « d'emboucher la trompette »).

Qu'il nous suffise d'écouter « à la gloire de l'Algérie » la Cantate du Centenaire d'André Théaux, cantate dite magistrale créée avec le concours de l'orchestre symphonique de la Légion étrangère ¹³¹.

Dans cette cantate, « tout parle et se rappelle », Algérie!

« Nous voulons retrouver aux routes du Passé
La Splendeur et la nuit de tes anciens rivages ».

Et c'est ainsi qu'on évoque « les chars d'airain », le « lourd piétinement romain » et « l'Aigle qui luit ». « Rome décorera l'Afrique d'une première mosaïque » : « Cités aux portes triomphales, Temples où revivent les Dieux... Timgad au front capitolin »...

« Des siècles ont passé; c'est la nuit qui retombe
La terre couvrira les vivantes cités
Un silence de tombe
Pèsera de nouveau sur les Immensités.
Au pied des Dieux brisés dorment les caravanes ».

Et plus loin:

« Ah! fuyez, siècles noirs de sang et de corsaires
.....
Fuyez, siècles obscurs! La France, en son génie,
De cette terre aimée ordonnant les Destin,
Aux sillons désertés vient ramener la vie ».

L'« antique » flûte de roseau « chante aux flancs du mont kabyle ». La « Vague latine » vient baigner le corps lumineux de l'Afrique. Les fils de l'autre rive sont « accourus au cri du cœur » de l'Algérie pour sceller aujourd'hui cent ans d'Histoire « du sceau de la Fraternité »!

Inutile d'épiloguer longuement sur cette cantate qui parle d'elle-même. Elle contient tout: la gloire de Rome et la gloire du Passé, les siècles obscurs et le silence des siècles arabes, le retour en force des Latins appelés par l'Algérie et leur triomphe.

En 1922, Ferdinand Duchêne ¹³² avait fait paraître *Au pas lent des caravanes*.

¹³¹ *Le Livre d'Or du Centenaire de l'Algérie française*, Alger, Impr. Fontana, 1930, pp. 247-249.

¹³² Ferdinand Duchêne a été la première « Tête de turc » de l'Association des Ecrivains Algé-

Dans la cantate, ces caravanes dorment ¹³³, tandis que l'Afrique latine nouvelle est censée avancer à grand pas.

Duchêne, romancier régionaliste de la Kabylie, trouvait un répondant chez un avocat de Grande-Kabylie, Mohamed Talbi, qui, dans son recueil *Les Jardins du soir* ¹³⁴, écrivait un poème « A notre France » pour célébrer justement « le Centenaire algérien en Kabylie »:

« Une immense nuit asservissait la terre
Où la brousse perfide érigeait un tombeau
Le poison des marais nourrissait le troupeau
Des êtres vivant là comme à l'âge de pierre
.....
Soudain le ciel blanchit. Des ailes invisibles
S'ouvraient au souffle pur qui montait de la mer.
Un grand espoir brûlant fit se fondre le fer
Des chaînes accablant les douleurs indicibles
Au cadran de l'histoire alors s'éveilla l'heure
Qui sonna le Destin des destins révolus
.....
Car le rayon jaillit d'un acte d'espérance.
Illumine le ciel de prodiges nouveaux
Un éclair inconnu traverse les cerveaux
Le geste du Semeur s'accomplit par la France ».

Impossible de tout citer car le poème s'étend sur six pages. Cette célébration vaut son pesant de clichés et de poncifs. Ici, on ne sommeille pas; on en est encore à l'âge de pierre. La pétrification se pulvérise comme par enchantement dès la montée du souffle pur venant de la mer et dès l'apparition des signes dans le ciel. Il est vrai qu'à cette époque-là, un certain nombre d'Algériens – et pas des moindres dans la notoriété – pensaient trouver de bonne foi dans l'assimilation

riens. Il a été, en effet, la cause l'année de la fondation du Prix en 1921 d'empêcher Robert Randau d'obtenir ce prix (Duchêne l'emporta avec *Thamil'la*). « Nous lui en avons voulu longtemps ». (J. Pomier, Lettre personnelle, 12 février 1974). Jean Pomier ne le considérait pas à proprement parler comme faisant partie de l'Algérianisme, tel que lui-même. Randau, Lecoq, etc., concevaient « l'effort » entrepris.

¹³³ La revue *L'Afrique latine* ironisait sur le roman de Duchêne: *Au pas lent des caravanes* (1922). On anticipait: au pas accéléré des caravanes, pour le Prix de 1930, au pas de gymnastique des caravanes pour le Prix de 1940 (cf. n° 7, 15 juin 1922). Ce roman de Duchêne et un autre étaient joints à *Thamil'la* pour le Prix de 1921. En 1930, il obtenait le Prix littéraire du Centenaire algérien décerné par la Ville de Paris pour le *Berger d'Akfadou* (1928) et *L'Aventure de Sidi-Flouss* (1929).

¹³⁴ Alger, Baconnier, 1934, n.p. Lettre-préface de Ferdinand Duchêne.

à la France l'égalité des droits et le progrès à part entière. D'où l'inflation de leur vocabulaire lorsqu'ils parlaient des bienfaits de la colonisation française et cela d'autant plus qu'ils entendaient le dire en vers...¹³⁵.

L'Algérianisme littéraire entrera en perte de vitesse après 1935 environ, essaiera de se prolonger après 1945, mais en vain. Jean Pomier démissionnait de sa place de rapporteur du Grand Prix littéraire de l'Algérie puis de la direction de la revue *Afrique* (en octobre 1955). Il rentra en France le 4 juin 1957¹³⁶.

Quant au mythe méditerranéen, il va être repris à sa façon par Gabriel Audisio, mais en opposition au mythe latin et romain de Louis Bertrand.

II – L'ÉTERNELLE MÉDITERRANÉE: LA MÉDITERRANÉE CONTRE ROME

Deux auteurs français, l'un né hors d'Algérie, l'autre y ayant ses racines, ont été sensibles à l'image non pas tellement de l'éternel Méditerranéen que de l'éternelle Méditerranée. Cette image se dresse même comme contre-mythe du Latin de tous les temps et de l'empreinte romaine.

¹³⁵ Hadj Hamou, cité par René Maunier (préface aux *Compagnons du jardin*, cité), disait être « partisan de l'égalité et du droit commun absolus, tout au moins en faveur de notre élite, en attendant la naissance de l'Algérie, région intégralement et totalement française: la Bretagne, le Limousin et l'Alsace ont, chaque contrée, son charme, ses coutumes et son patois; cela n'empêchera en aucun temps ces régions de se sentir françaises et d'en être fières » (p. x).

¹³⁶ Un cercle algérianiste voyait le jour en France en janvier 1974. Un Manifeste était publié où l'on peut lire: « Descendants spirituels des Apulée, Fronton, Saint-Augustin, Ibn Khaldoun, Louis Bertrand, Robert Randau, Albert Camus, Jean Pomier et d'autres, nous croyons à l'âme éternelle algérienne, dont nous revendiquons l'héritage ». On se réfère à ceux qui dès 1920 voulaient dégager leur propre esthétique. Le Cercle est créé entre autres pour « redonner une vigueur nouvelle à la communauté « Algérie française ». Les fondateurs disent qu'ils ont cru passionnément à cette Algérie-là, qu'ils pensaient que « leurs frères musulmans auraient dû bénéficier des mêmes droits, des mêmes libertés que tous les autres Français ». Enfin « bien que la province d'Algérie soit géographiquement – ou politiquement – perdue, elle demeure bien vivante dans son élément humain ». Et rejoignant la visée algérianiste du début du siècle: « Comme tous les provinciaux de France, les Algériens ont une façon particulière de voir les choses, les événements, la vie ».

Un numéro spécial du Bulletin *L'Algérianiste* paraissait en 1975 (non paginé). En épigraphe, une phrase de Dos Passos: « Vous pouvez arracher l'homme du pays, mais vous ne pourrez arracher le pays au cœur de l'homme ». Le Président Maurice Calmain écrit: « Depuis treize ans, l'Algérie disparaît lentement, noyée dans l'Arabisme et le mot Algérien est de plus en plus réservé aux seuls nationaux d'Algérie ». Luc Verlinde, vice-président, écrit que « le passé de l'Algérie, tout le passé est nôtre ».

I – GABRIEL AUDISIO: L'AMBIVALENCE DES MÉDITERRANÉENS

L'idée méditerranéenne continue son chemin. A l'origine, nous écrit Jean Pomier, c'était vers 1925 le titre d'une superbe revue dirigée par un mécène le Dr Duplessis de Pouzilhac; elle présentait de magnifiques reproductions, des gravures sur bois de Maillol. J. Pomier lui faisait le service de sa propre revue *Afrique*: « Il fallait bien marquer que Algérianisme et Méditerranéisme n'étaient pas exclusifs l'un de l'autre, mais deux aspects autonomes de la même démarche »¹³⁷. C'est ainsi que l'Algérianisme de J. Pomier se contentait de saluer une vague méditerranéenne non latine, qui n'allait pas pourtant tarder à déferler sur la plage. En Tunisie, Léon Madlyn et Albert Canal avaient fait paraître aussi de 1927 à 1933 une *Revue méditerranéenne*.

Gabriel Audisio¹³⁸ n'a pas été vraiment « algérianiste ». Fonctionnaire au Gouvernement général, il reçut le Prix littéraire de l'Algérie en 1925 pour *Trois Hommes et un minaret*. Il fut mis en évidence à la Direction des Affaires indigènes de ce temps-là. Et bientôt il était détaché à l'Office de l'Algérie à Paris, d'où il revenait de temps en temps en mission à Alger¹³⁹. Il n'a donc pas séjourné très longtemps à Alger, plus de dix ans tout de même. Et cela lui a suffi pour dire: « Je n'ai à peu près rien écrit, prose ou vers, qui ne fût plus ou moins inspiré par l'Algérie »¹⁴⁰.

Avec Audisio, il ne s'agit plus de l'éternel Méditerranéen latin, mais du Méditerranéen « méditerranéen », si l'on peut dire, parce que l'idée-force est avant tout ici la Méditerranée elle-même, en tant que *mer patrie*, s'il est permis de jouer sur les mots.

¹³⁷ Lettre personnelle, 12 février 1974. Une *Revue méditerranéenne* avait été fondée à Alger en 1905 par Louis Lecoq et Pierre Benoit (sur l'initiative d'Albert Tustes, dit Y. Chatelain, *La Vie littéraire et intellectuelle en Tunisie de 1900 à 1937*, Paris, Geuthner, 1937, p. 54, note 1).

¹³⁸ Né en 1900 à Marseille, Gabriel Audisio a beaucoup écrit sur la Méditerranée, Alger et les lettres algériennes. Il a obtenu en 1975 le prix de l'Académie française pour son œuvre poétique. Il est mort à Paris le 26 janvier 1978. Son père était directeur du Théâtre municipal d'Alger en 1925-29 et 1931-34. Cf. G. Audisio, *L'Opéra fabuleux*, Paris, Juillard, 1970, 320 p., et Fernand Arnaudiès, *Histoire de l'Opéra d'Alger*, Alger, Anc. Imp. Heintz, 1941, 272 p. Voir aussi l'*Anthologie des Ecrivains français du Maghreb*, citée, pp. 23-26.

¹³⁹ Lettre personnelle de J. Pomier, 31 janvier 1974.

¹⁴⁰ *Amour d'Alger*, Alger, Charlot, 1938, essais lyriques. Louis Bertrand disait: « Je n'ai guère fait que prêcher la Méditerranée » (Maurice Ricord, *Louis Bertrand*, cité, p. 179).

1) *L'éternelle Méditerranée: une patrie*

C'est surtout dans *Jeunesse de la Méditerranée* (1935) et dans *Le Sel de la mer* (1936) que l'auteur expose avec lyrisme son amour de la Méditerranée, imaginant lui aussi un type d'homme, qui n'emprunte pas les voies des légions romaines ou le sillage des trirèmes d'Hamilcar mais qui dans son miroir s'identifie à Ulysse.

Apparemment, Audisio rejoint Bertrand quand il écrit que l'Algérie colonisée est « beaucoup moins le résultat d'une « idée » que d'une naturelle confusion des sangs ». On pourrait dire que ce mélange va de soi quand on observe le brassage des populations venues des pays méditerranéens latins, ou même entre les conquérants arabes et les populations berbérophones qui possédaient la terre. Mais, « précise l'auteur,

« que l'on nous fasse grâce de la trop facile *latinité* ! La politique, la littérature, le sentiment, se la disputent. On sait avec quelle allégresse l'éminent hagiographe d'Augustin d'Hippone, M. Louis Bertrand, supprime les douze siècles d'Islam qui ont pesé sur le Maghreb, avec quelle foi il fait appel à la conscience latine des musulmans nord-africains. Je n'ai guère d'indulgence pour les autres généralisations qu'on impose à ma mer, l'hellénique, la byzantine, ou la phénicienne (...). Ce ne sont que des « moments », des aspects transitoires de l'éternelle Méditerranée »¹⁴¹.

Pas question donc pour Audisio d'en imposer à sa mer/mère. Il était né, il est vrai, d'une « conjonction de douaniers piémontais, d'aristocrates roumains, de petits bourgeois flamands et de typographes niçois ». Il oppose donc le fluant et le liquide à la terre latine, l'universel à la *mare nostrum* latine. « C'est à cette latinité surtout que j'en ai, polémique et provoquante ». On sait qu'à cette même époque, 1936, impertinent, Bertrand continuait comme un sourd de parler romanité.

La Méditerranée c'est quoi? « Une espèce de continent liquide aux contours solidifiés ». Et même plus: « une patrie ». « Pour les peuples de cette mer, il n'y a qu'une vraie patrie, cette mer elle-même, la Méditerranée. Et c'est pourquoi je dis: la patrie « méditerranéenne » en redonnant à ce qualificatif la force centripète que « méditerranéenne » a complètement perdue »¹⁴².

Cette mer est vraiment la Mère: « Si la France est ma nation, si Marseille est ma cité, — ma patrie, c'est la mer, la Méditerranée, de bout en bout »¹⁴³. Tradi-

¹⁴¹ *Jeunesse de la Méditerranée*, Paris, Gallimard, 1935, p. 12.

¹⁴² *Ibid.*, p. 15.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 24.

tionnellement et étymologiquement la patrie est la terre des pères. Audisio renverse ce contenu masculin avec ses tombes d'ancêtres; la patrie c'est l'eau féminine, le refuge maternel. Mer et soleil. Mère et père. « Soleil unique, soleil incessant, véritable père de l'unicité de Dieu, de l'éternité de Dieu, de la confusion en Dieu ». « Je veux défendre le soleil méditerranéen, pas de pathétique et de tragique sans lui ». « Soleil, épanouissement de l'Absolu, de la joie qui délivre, de l'ascétisme ravissant »¹⁴⁴. Eternelle jubilation et éternelle délivrance dans la mer inondée de soleil.

A la limpidité maternelle et à la chaleur solaire unifiante, Gabriel Audisio joint « l'adolescence musclée »: le fils de cette « patrie » en somme, le fruit de la conjonction mer et soleil. « Mieux que les arguments didactiques, une image sensuelle: la chair et le sang, des reins, des épaules, des cuisses ». Ce peuple nouveau, algérien, qui envahit les plages, les rues et les blocs du môle vient de célébrer le Centenaire: « Quel glas pour l'être humain mais quel carillon pour une race »¹⁴⁵. Là est la joie de vivre, « le tout jeune Été ».

La mer caressant les rivages, le soleil inondant la terre, l'Algérie est devenue le « seul de nos territoires d'outre-mer où l'on ait vraiment réussi à « faire de la France ». Elle est un « mélange en train de se fixer ». qui sera sous peu « l'Algérien » une synthèse de races bordières cimentées par la culture française. « Je l'appelle, dit Audisio, « la Province de la Méditerranée ».

« Encore que la fusion des races ne soit qu'à son début, l'Algérien a déjà conscience de sa particularité ethnique et mentale. Il croit au climat et à l'influence du milieu, parfois il n'hésite pas à trouver en soi-même quelque chose de berbère (on pourrait aussi dire quelque chose d'arabe, et je connais des Algériens qui n'ont pas peur de l'avouer, mais le Berbère habille mieux, on a pour lui le préjugé favorable). Il sait même qu'il est un mélange spécifique. Il faut toujours en revenir à la fameuse réponse de Cagayous: « Etes-vous Français » — « Algériens nous sommes »¹⁴⁶.

On rejette la latinité mais on n'échappe pas au mélange des sangs, des races au point de former une nouvelle « ethnie ». Audisio est ici le compagnon de Randau et de Pomier, de l'Algérianisme en somme, avec son régionalisme-provincialiste algérien, fier de ses spécificités et de ses particularismes qui demandent à être respectés par les gens de Paris, parce qu'il y a là quelque chose de « différent ». Cepen-

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 87 et 90.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 98-99.

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 112-113.

dant, Audisio se tient sur le rivage, tandis que Randau (ou Bertrand) brosse des colons labourant la terre, Gabriel Audisio parle, lui, des marins, des pêcheurs, des navigateurs et des baigneurs: les fils de la mer.

«Crapule et bâtardise», deux caractères qui semblent s'imposer ici, pour Audisio, dans ce mélange de races, de comportements, de coutumes, de styles, de vocabulaires. Et le type d'homme de ce terroir faubourien algérois c'est Cagayous. «L'immortel Cagayous», s'écriait Pierre Mille¹⁴⁷. On sait que G. Audisio a été enthousiasmé par lui¹⁴⁸, parce que c'est «un sang mêlé au langage fait de français, d'arabe, d'espagnol et de tous dialectes méditerranéens». Mais sur ce plan-là, Bertrand avait fait de bonnes observations¹⁴⁹, tandis que Pomier avait risqué le mot de «francitan» pour la nouvelle langue en formation, comme nous l'avons vu. Trente ans plus tard, Henri Kréa constatera qu'il se forme une langue vivante: «l'algérien» et il croira en 1961 à l'avenir de cette langue¹⁵⁰.

Voyageurs ou enracinés, «latinistes» ou «méditerranéistes», ils sont nombreux à avoir trouvé en Algérie un «climat», celui de la joie de vivre. Et cela aussi bien chez Bertrand que chez Gide, Wilde, Douglas, Louys, Ghéon, Jammes, plus tard Montherlant, et puis Audisio, Camus, sans parler plus près de nous de Jean Sénac. L'un des descendants spirituels des voyageurs de la fin du XIX^e siècle disait justement à Audisio qu'ils avaient trouvé «cette absolue liberté de tout faire, d'agir à sa guise, qu'on avait jadis en Italie»¹⁵¹.

Joie de vivre, liberté de tout faire, jubilation dans le cri poussé par Audisio: «J'ai crié «putain» à la Mer, qui est ma passion»¹⁵². Quelle psychanalyse possible! Crapulerie incestueuse, pourrait-on dire. La mère est le refuge sécurisant,

¹⁴⁷ On sait que les histoires de Cagayous sont une création d'Auguste Robinet, dit Musette (1862-1930), à partir de 1895 jusqu'en 1920. Voyou sympathique, mais raciste et démagogue, Cagayous, représentant du peuple bigarré, a prouvé qu'il se voulait un bon «Français» puisqu'il a fait la guerre de 1914.

¹⁴⁸ Audisio publiait en 1931 un choix d'histoires de Cagayous, réédité, récemment: Musette, *Cagayous*, présenté par Gabriel Audisio, Paris, Balland, 1972, 253 p. avec une introduction et un lexique.

¹⁴⁹ Cf. «L'Alger que j'ai connu» *Revue des Deux Mondes*, II, L'Alger colonial, 1^{er} juillet 1934, pp. 70-71; voir aussi *Alger*, Paris, Sorlot, pp. 99-100, où Bertrand redit: «Il n'y a pas eu une langue populaire algéroise, mais plusieurs».

¹⁵⁰ «Préface au Panorama de la Nouvelle Littérature Maghrébine», *Présence africaine*, xxxiv-xxxv, octobre 1960 - janvier 1961, p. 177. Cet «Algérien» est «différent du Français dans la même mesure que l'Américain est différent de l'Anglais. Cette langue nouvelle est truffée d'hispanismes, de mots kabyles, arabes et italiens (...)». Cette langue sera utilisée dans les années à venir par une partie des écrivains algériens».

¹⁵¹ *Jeunesse de la Méditerranée*, p. 121.

¹⁵² *Ibid.*, p. 123.

mais qu'elle réveille de surcroît la «tendresse» amoureuse de la putain, quel accomplissement! Eternelle Méditerranée érotique et ludique, devrait dire le poète.

Dissertant sur la Méditerranée, Jacques Berque rapprochait sans souci d'étymologie selon ses termes, deux mots chers à Pythagore et à Empédocle: celui de *éris*, dominant le chant homérique («je chante le conflit, je chante la joute») et celui d'*éros*, l'amour, qui sonne bien près du premier. Et le sociologue de voir dans ce monde méditerranéen «l'entrecroisement d'une éristique» et d'une «érotique»: «elles s'entrelacent comme deux serpents sur le caducée; l'une est conflit, l'autre est amour, l'une est logique, l'autre est chair»¹⁵³. L'une est raison, l'autre désir, l'une est froideur, l'autre chaleur polémique, jouissance ludique, violence charnelle.

2) *Le héros: Ulysse, «homo duplex».*

Selon Gabriel Audisio, le héros de cette Eternelle Méditerranée n'est pas enraciné sur le terre algérienne, mais navigateur: Ulysse, un Grec. Il est le «prototype vrai de l'homme méditerranéen». Qui est-il? *Un homo duplex*. De cette figure, l'auteur va tirer l'ambivalence des Méditerranéens. Le génie méditerranéen est incarné par Ulysse et celui-ci est la figure de l'homme universel¹⁵⁴. Pour Bertrand, c'est le mot «romain» qui était synonyme de mondial et d'universel¹⁵⁵.

Ulysse est marqué par la notion du double; de ce qui se réalise doublement. «L'ambivalence, dit Audisio, c'est de la dualité agie». Et l'homme de la Méditerranée répond à la définition que l'auteur donne de cette ambivalence: «Il est foncièrement ambivalent, aujourd'hui comme il l'était hier». Cet éternel Méditerranéen n'est pas un monolithique romain, mais un double visage.

«Cela est dans son essence éternelle (...). S'il est vrai que la Méditerranée est une des matrices spirituelles les plus fécondes de notre univers, étudier cette ambivalence créatrice à travers Ulysse, homme de la Méditerranée, c'est peut-être s'approprier à mieux concevoir l'Homme dans son universalité»¹⁵⁶.

Et l'auteur de scruter les binômes «fiction et vérité», «vie et mort», «courage et lâcheté».

¹⁵³ *Premier Colloque méditerranéen de Florence*, Florence, Palazzo Vecchio, 1958, pp. 38-39.

¹⁵⁴ *Ulysse ou l'intelligence*, Paris, Gallimard, 1945, Avertissement, p. 7.

¹⁵⁵ «N'oubliez pas tout le monde romain depuis le règne de Caracalla, et que le mot romain «signifiait mondial, universel», disait Bertrand à M. Ricord en 1935, pour justifier son «pèlerinage au pays des ancêtres» avec le cycle des romans africains (*Informations algériennes*, n° 1, 1^{er} janvier 1942).

¹⁵⁶ Ch. II «Homo duplex» ou l'ambivalence des Méditerranéens», pp. 55-56.

« Prototype éternel des Méditerranéens », Ulysse apparaît avec « une tête à deux masques poétiques inséparablement accolés comme les « pareilles » qui vont à la mer: le Mensonge et la Vérité, l'Amour et l'Infidélité, l'Aventure avec le Foyer, la Mer avec la Terre, la Bravoure et la Peur, la douce Mort et la Mort détestée ». C'est un homme « qui éprouve le monde: d'accord entre eux et sur la nécessité de « se sentir », les personnages de l'Odyssée s'éprouvent les uns les autres »¹⁵⁷.

« Nous savons conter des mensonges tout pareils aux réalités » disent les Muses dans Hésiode. Ainsi, Audisio montre que tout en Méditerranée est coloré, transposé à partir du réel: il y est des vérités historiques et des vérités de l'imagination, — la vérité fictive. Ce n'est pas là tromperie.

« Je saute au style de l'esprit méditerranéen. Ni jeu, ni psychose, cette manière spécifique de traiter le réel est bien un art, sans doute, mais plus encore un rite (...). L'existence conçue comme un cérémonial, voici une des clés du temps où le génie de la Méditerranée règne »¹⁵⁸.

Analyse perspicace sans doute des rapports humains autour de cette mer commune, mais l'auteur a lui-même besoin de mythifier le portrait de son héros, de l'éterniser, comme Bertrand le faisait pour le sien, de recourir à une « essence éternelle », supra-historique. Vérité fictive, dira l'auteur. Mais alors qu'en est-il de la confrontation avec l'histoire? Jean Amrouche va utiliser, lui aussi, cette image du double et des masques. Et justement. Quand le moment est venu de laisser tomber le masque de Janus¹⁵⁹, le cérémonial tombe lui aussi. Gabriel Audisio poussait-il son mythe si loin qu'il en occultait (inconsciemment?) les brûlantes réalités historiques de l'époque?

3) Fonction du mythe.

Cette éternelle Méditerranée est certainement le contre-mythe de l'éternel Méditerranéen latin de Louis Bertrand qu'Audisio abhorrait.

« Pendant trente ans, écrit-il, des littérateurs de tout poil vont se persuader que chaque Arabe et chaque Berbère est un Latin qui s'ignore. Ils exagèrent sans doute, mais d'autres de même, en sens contraire, qui ne voient ici qu'une victime musulmane assassinée par la civilisation européenne, et le peintre Dinet se convertit à la religion de Mahomet ». L'auteur continue en constatant qu'il s'agit

¹⁵⁷ « Vues sur Ulysse ou l'ambivalence des Méditerranéens », *Le Génie d'Oc et l'homme méditerranéen*, numéro spécial des *Cahiers du Sud*, février 1943, pp. 273-274 (ces pages ont été écrites en 1940).

¹⁵⁸ *Ulysse ou l'intelligence*, pp. 61-62.

¹⁵⁹ Voir sur Janus, *Ibid.*, pp. 92-95 et sur Manès, pp. 91-105.

de la querelle Orient-Occident. Rome a façonné ce pays pendant plusieurs siècles et l'Islam l'a marqué de son empreinte pendant plusieurs autres. Si l'arc de Trajan se dresse encore, la mosquée lance aussi son minaret vers le ciel. Bref, « entre les deux, le cœur balance toujours. La vérité est peut-être extrêmement entre les deux... Comme pourrait dire André Gide »¹⁶⁰.

Gabriel Audisio se situerait-il donc sur la mer, se balançant au gré des vagues, non loin du rivage, et observant... D'ailleurs, si pour Bertrand « on fait la route » (son expression), ici, et pour tout le mouvement de l'Ecole d'Alger, on « se tape un bain »! On prend ses distances, le large, évitant ainsi peut-être d'affronter l'Autre qui est là: à la fois le non exprimé et le non dit (refaisant ses forces au fond de la caverne ancestrale ou même déjà s'imposant).

Mer maternelle, route libératrice, caverne matrice protectrice, chacun se retrouvait soi-même avec ses propres problèmes. Mais les Algériens musulmans, depuis 1925 environ, avaient déjà commencé leur remontée à la lumière et leurs revendications se précisaient.

Le mythe ici comme chez Bertrand est d'abord une certaine réponse personnelle à la propre situation de l'auteur. Audisio n'a rien à voir avec un écrivain raciste. A la confluence de plusieurs nations (les origines de ses parents), comment se laisserait-il encercler dans un cadre étroit?

Mais d'une manière générale, ce mythe de l'éternelle Méditerranée, appliquée à l'Algérie, apparaît comme un *mythe de distanciation*. Cette façon de prendre le large équivaut à une démarche de passage à l'universel. Comme l'écrivaient avec raison les auteurs de l'étude sur l'idéologie du roman colonial en Algérie: « L'universalisme offrait aux écrivains de l'Ecole d'Alger, pour les contradictions coloniales, une solution littérairement féconde, idéologiquement généreuse, mais aussi instable et même continuellement infirmée par la réalité coloniale — impensable dans le cadre algérien »¹⁶¹.

Ce passage à l'universel paraît une manière de se distancer des réalités politiques immédiates. Il apparaît aussi comme une sorte d'utopie généreuse et libérale, mais en même temps aussi comme une illusion. Et de 1935 à la guerre de libération algérienne, l'auteur semble dire périodiquement, à mesure que la situation politique se tend: nous espérons, nous avons cru que...

¹⁶⁰ *Jeunesse de la Méditerranée*, p. 121.

¹⁶¹ H. Gourdon, J.-R. Henry et F. Henry-Lorcerie, *op. cit.*, pp. 123-124.

A – *Espérance mythique dans un mélange des sangs.*

Gabriel Audisio n'était pourtant pas ignorant des vrais problèmes, lui-même prévenait les arguments « de la naïveté, de la bucolique et de l'illusion champêtre » qu'on pouvait lui rétorquer :

« Moins que personne, je n'ignore la complexité des problèmes qui se débattent entre ces peuples et nous, entre leurs idées et les idées d'Europe, entre leurs classes et les nôtres, entre l'Islam et l'Occident, si l'on veut réduire les énoncés du drame à des antinomies faciles. Mais je les tiens pour plus apparentes que réelles. Comme les pays, les problèmes sont d'abord les hommes qui les incarnent, et le drame universel se ramène toujours au drame des comportements de l'homme devant l'homme.

Quoi qu'il arrive demain entre les hommes à veston et les hommes à burnous, rien ne peut plus empêcher que déjà parmi ceux-ci il en est qui ont fait graver dans *notre* langue, en français, les épigraphes de la mort et de la mémoire sur les stèles à croissant de leurs tombeaux. Et c'est dans la même terre que les uns et les autres réunissent leurs humeurs. Il est temps encore que les hommes vivants méditent cette leçon des hommes défunts »¹⁶².

Mince consolation en vérité. Bertrand, lui, tirait des tombeaux des enseignements de résurrection latine, Audisio des leçons de concorde.

A une époque où les problèmes algériens prennent de plus en plus d'acuité (le 1er Congrès Musulman Algérien se tient en 1936¹⁶³), Gabriel Audisio écrit que plusieurs années passées au Maghreb lui ont donné « une âme africaine » et il évoque les ancêtres sarrasins¹⁶⁴, non les siens mais ceux des Arabes. L'auteur croyait alors à la fusion des colonisateurs et des colonisés. L'Algérie serait une bâtardise, elle ne serait pas latine : « Le mélange est en train de se fixer », du moins parvient-on à s'en persuader. Les « communautés » vont cohabiter puis s'interpénétrer. L'Algérie française sera l'émergence de cette nouvelle naissance.

B – *Espérance mythique dans l'humanisme du Génie de l'Afrique du Nord.*

Gabriel Audisio parle en 1951 du « Génie de l'Afrique du Nord ». Il est clair que ce sous-titre à son étude « Tête d'Africa »¹⁶⁵ est comme une réplique aux

¹⁶² « D'homme à homme », *L'Islam et l'Occident*, numéro spécial des *Cahiers du Sud*, 1947, p. 371.

¹⁶³ Voir Claude Collot, « Le Congrès Musulman Algérien », *Revue algérienne des sciences juridiques...* vol. XI, n° 4, décembre 1974, pp. 71-162.

¹⁶⁴ *Jeunesse de la Méditerranée*, p. 132.

¹⁶⁵ *Les Cahiers du Sud*, t. XXXIV, n° 310, 2^e sem. 1951, pp. 437-451.

« propositions sur le génie africain » de Jean Amrouche (sous-titre à son « éternel Jugurtha », voir infra).

Une quinzaine d'années après *Jeunesse de la Méditerranée*, l'auteur constate ici que « les sangs ne se sont pratiquement pas mélangés ». Il est donc difficile de parler de la constitution d'une race nouvelle. Pourtant, tout se passe comme si elle existait. « Que cela tienne à l'imprégnation tellurique, aux habitudes prises en commun ou au mimétisme des comportements, il n'est pas douteux que « l'homme nord-africain » existe, et il tient des diverses composantes ethniques que nous avons énumérées ». Audisio continue en constant que le climat physique ou mental donne des « marques spécifiques aux êtres comme au sol ». Mais pourtant, les populations venues de tous les bords de la Méditerranée, les Berbères, les Arabes, les Arabo-berbères, les Noirs, ne se sont pratiquement pas mélangés¹⁶⁶. L'auteur semble oublier que des Arabes ont été berbérisés et des Berbères arabisés.

Reste tout de même qu'il y a un génie méditerranéen, comme s'il allait suppléer à l'absence du mélange des sangs. Ce génie dans ce pays des extrêmes est fait d'ambivalence (et nous revenons à Ulysse et à son mythe comme « composante essentielle du génie méditerranéen »), d'amour de la contradiction et de l'opposition, d'esprit de révolte (« éternel attrait pour l'hétérodoxie »). Bref, « éternelle ambivalence de ce génie nord-africain qui cherche à résoudre ses contradictions »¹⁶⁷.

Un seul trait peut résumer la pensée et l'art chez les Nord-Africains : l'humanisme. Dans ce pays on s'appelle « frères ». « Ici, l'amour des hommes, le culte de l'homme sont si fondamentaux qu'on les a vus poussés jusqu'à l'anthropolâtrie, depuis les sanctuaires des santons jusqu'au prestige des chefs politiques. Le mot « c'est un homme » y reste l'éloge suprême et le goût de l'amitié virile une réalité présente »¹⁶⁸. Cela suffit-il à résoudre les problèmes politiques ? Certes pas. Et Audisio ne l'écrit pas. Simplement, il termine son étude ainsi :

« L'homme nord-africain a rarement pris conscience de lui-même en tant que tel. Tout se passe aujourd'hui comme si l'heure de cette prise de conscience était arrivée. L'espoir qu'il nous faut formuler, c'est que l'esprit de révolte et de sécession dont nous avons vu qu'il fut dans son génie au cours des âges, ne le détourne pas de cet humanisme fraternel que nous voyons s'exprimer devant nous, et qui est aussi dans son génie »¹⁶⁹.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 438.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 439-445.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 450-451.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 451.

Patrie méditerranéenne, bâtardise de la fusion des races dans une race nouvelle, puis génie de l'Afrique du Nord et passage à l'idée d'humanisme, la vision s'élargit. Après la constatation que « le mortier humain ne « prend pas »¹⁷⁰, on en vient à l'espoir que « l'humanisme fraternel » sera sauvé, au moins lui.

Le mythe a persisté longtemps. S'il n'était pas latin, il n'en apparaissait pas moins comme une construction en partie imaginaire, poussée très loin en tout cas au point de devenir utopique pour conjurer les contradictions et les dangers qui montaient à l'horizon. On désirait qu'il en soit ainsi, on espérait que quelque chose pourrait être sauvé... Et cependant, il est bien vrai que la géographie, le tempérament jouent leur rôle, ont leur poids dans les réalités humaines de ce pays: ils conditionnent une manière de vivre et d'être au monde particulière. Mais Gabriel Audisio (moins sans doute que Bertrand qui a littéralement gommé la présence des Algériens musulmans) a peut-être en fin de compte minimisé ou pas assez tenu compte des dimensions proprement socio-culturelles et historiques de l'homme algérien de souche¹⁷¹, même s'il a salué avec ferveur la naissance et la montée des écrivains algériens de langue française¹⁷².

C – *Espérance mythique dans la fraternité humaine du Génie de la Méditerranée.*

Les années passèrent, et en 1957 Gabriel Audisio écrivait « Feux Vivants – Algérie Méditerranée »¹⁷³. L'auteur revenait sur sa foi ancienne et sur son idée-force. L'Algérie lui apparaissait encore comme le « microcosme de la Méditerranée »: quant à « l'esprit méditerranéen », il ne devait pas trahir le destin de l'Algérie. La Méditerranée entière se reflète, écrivait-il, dans un « rassemblement de peuples, de religions, d'usages, de langages qui est fructueux, quoi qu'en puissent dire les polémiques et les fanatismes ».

¹⁷⁰ Jacques Berque, *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris, Le Seuil, 1962: « Sur ce sol piaffant de désir l'élan des deux foules l'une vers l'autre est coupé ». Le mélange ne joue pas. Le mortier humain avec lequel eût pu se rebâtir la cité détruite ne « prend » pas (p. 327).

¹⁷¹ Mouloud « Feraoun écrivait: La vérité c'est qu'il n'y a jamais eu mariage. Non. Les Français sont restés à l'écart. Dédaigneusement à l'écart. Les Français sont restés étrangers. Ils croyaient que l'Algérie c'était eux. Maintenant que nous nous estimons assez forts ou que nous les croyons un peu faibles, nous leur disons: « Non messieurs, l'Algérie c'est nous. Vous êtes étrangers sur notre terre ». (*Journal*, 1955-1962, Paris, Le Seuil, 1962, p. 45).

¹⁷² Cf. notre ouvrage *Littérature maghrébine de langue française*, Sherbroocke (P. Qué), Naaman, 1973, Réédit. 1978, pp. 18-19.

¹⁷³ *Le Temps des Hommes*, mars 1958, n° II, pp. 13-39 et en tirage à part 45 p.

Une illusion s'effondre. « Quarante ans d'expérience et de réflexions aboutissent à cette conclusion décevante: la communauté algérienne n'a jamais existé (...). L'amalgame des divers éléments est resté superficiel, plus apparent que réel »¹⁷⁴. Il y a eu juxtaposition, non fusion, pas davantage métissage. « Pas plus que les globules sanguins, les langages n'ont été mis en commun ». « La fraternité d'armes, elle-même, et j'ai peine à le dire, n'était sans doute qu'une grande illusion »¹⁷⁵.

Et notre auteur de s'en remettre au « Génie de la Méditerranée ». Celui-ci a toujours eu soif de « fraternité humaine ». Il trouvera encore des solutions de raison, d'équilibre, de synthèse. « L'exceptionnelle juxtaposition d'Orient et d'Occident que représente l'Algérie est une réalité: son enfantement d'une nouvelle famille de culture par diverses races qui se fécondent mutuellement n'est pas une chimère »¹⁷⁶.

Enfin de *mythe de substitution* (ou de suppléance) en mythe de substitution, nous aboutissons à un *mythe de consolation*. Conservons cependant le terme, meilleur (plus généreux pour l'auteur), d'espérance. L'éternelle Méditerranée fusionnant les peuples et les races n'était qu'une chimère. Il reste son Génie. L'existence d'échanges culturels au niveau des élites suffit-elle à créer une communauté? Pas plus que la mer et le soleil. Et n'est-ce pas Gabriel Audisio lui-même qui écrivait autrefois qu'en Afrique du Nord quand on parle du génie, on doit penser aussi aux génies: génie et *djinn*, *ingenium* et *djenoun*¹⁷⁷. Simple rapprochement astucieux et évocateur sans doute. Mais la mythification aboutirait-elle en fin de compte à une mystification? Retenons seulement « une grande illusion » à la mesure de la grande générosité.

II – ALBERT CAMUS: LA DANSE DEVANT LA MER

Albert Camus (1913-1960) était allé à bonne école en suivant les cours de Jean Grenier au lycée d'Alger. Celui-ci avait fait paraître *Les Iles*, puis *Inspirations méditerranéennes*. « Vivre ailleurs! C'est le premier désir de tout homme jeune », y écrivait-il. Et curieusement, à l'instar de Bertrand pour l'attrait du soleil: « La révélation de l'antiquité à un enfant élevé dans un pays brumeux et froid lui est une première délivrance ». Réfléchissant sur les Méditerranéens et la Médi-

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 26.

¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 27, 29 et 30.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 36-37.

¹⁷⁷ « Tête d'Africa », art. cité, pp. 440.

terranée, il pense que les peuples méditerranéens sont des passionnés « du soleil, de l'amour, de la mer et du jeu, seuls biens dont rien ne peut les frustrer ». L'esprit méditerranéen ? « Une configuration sensible au cœur »¹⁷⁸.

Le terme de sensibilité qui sera utilisé par le Mouvement littéraire l'Ecole d'Alger est là sous la plume de Grenier. Ni Rome, ni Grèce, ni Ulysse mais simplement une « sensibilité » (surtout pour l'homme qui vient du Nord), qui est une passion quasi viscérale de la mer, du jeu et du soleil. « Ai-je été un inspireur ? » se demande Grenier. « Oui très directement. Par exemple c'est à travers une imagination celtique éprise de rêves mobiles comme l'Océan, que j'ai fait par contraste l'éloge de la Méditerranée. Et d'après Albert Camus ce seraient ces pages qui lui auraient servi de catalyseurs »¹⁷⁹. *Les Iles* apportaient le sentiment de déréliction, *Inspirations méditerranéennes* la passion du soleil et *L'Esprit d'orthodoxie* l'amour de la vérité.

1) *Albert Camus et le goût commun de la vie.*

Il n'est pas question de s'arrêter ici aux écrivains de la Méditerranée qui ont été inspirés par elle. En 1932-33 à Alger, un petit groupe (André Belamich, Claude de Fréminville, Edmond Charlot, Jean de Maisonseul, Miquel, Bénisti) se passionne pour les idées, la politique, les arts et la littérature. Edmond Charlot fonde en novembre 1936 sa librairie « Les Vraies Richesses », titre du livre de Giono dont il publie d'ailleurs *Rondeur des jours* en 1937. Albert Camus quant à lui, avait écrit un « Poème sur la Méditerranée », en 1933, triomphe à l'antiquité latine sans l'influence de Paul Valéry. Mais aussitôt après il se tourne vers le soleil et la mer, et c'est peut-être à ce moment-là que le mythe méditerranéen a pris corps, écrit R. Quillot¹⁸⁰. Il voulait vivre dans la lumière, d'où les essais solaires comme *L'Été et son penchant pour l'innocence hellénique*¹⁸¹. Une collection est lancée chez Charlot : « Méditerranéenne », ainsi que la revue *Rivages*.

La conférence inaugurale de Camus à la Maison de la culture à Alger le 8 février 1937 est importante pour notre propos. Camus parle de « la culture indigène, la nouvelle culture méditerranéenne ». Il prononce le mot de « régionalisme méditerranéen ». Cela peut sembler restaurer un traditionalisme vain et sans avenir,

¹⁷⁸ *Les Iles, suivi des Inspirations méditerranéennes*, Paris, Gallimard, nouv. édit. 1947, p. 109 (la 1^{re} édit. des *Inspirations* date de 1940).

¹⁷⁹ *Albert Camus, Souvenirs*, Paris, Gallimard, 1968, p. 22.

¹⁸⁰ Commentateur des *Essais* de Camus, Paris, N.R.F. La Pléiade, 1965, p. 1173.

¹⁸¹ Jean Grenier, *op. cit.* (souvenirs sur Camus), pp. 139 et 144.

ou encore exalter la supériorité d'une culture par rapport à une autre, et dresser les peuples latins contre les peuples nordiques. « Il y a là, dit-il, un malentendu perpétuel (...). Toute l'erreur vient de ce qu'on confond Méditerranée et Latinité, qu'on place à Rome ce qui commença à Athènes ». On se souvient que pour Bertrand l'apport grec en Afrique du Nord était en fait du latin, puisqu'avant l'arrivée des Romains, les Berbères étaient plus ou moins latinisés...! Pour nous, dit Camus, « nous rejetterons le principe d'un nationalisme méditerranéen ».

« La Patrie, c'est un certain goût de la vie qui est commun à certains êtres, par quoi on peut se sentir plus près d'un Génois ou d'un Majorquin que d'un Normand ou d'un Alsacien. La Méditerranée c'est cela (...). Nous le sentons dans notre peau »¹⁸².

Sa Méditerranée n'est pas celle de l'antiquité latine (celle de Maurras, de Bertrand et de l'ordre latin) qui est, selon lui, une Méditerranée abstraite et conventionnelle, celle de la force. La Méditerranée pour Camus est ailleurs. Elle est d'abord la négation de Rome et du génie latin. Et par là le mythe méditerranéen chez Camus est (comme chez Audisio) *le contre-mythe de l'idée-force de Louis Bertrand*. C'est une Méditerranée vivante, qui n'a que faire de l'abstraction et des idées. Camus se situera d'ailleurs toujours beaucoup plus sur le plan du vécu et de l'existential que sur celui des idées désincarnées. Oublier cela c'est être injuste envers lui dans les jugements portés sur ses positions politiques, par exemple.

Camus veut donc réhabiliter la Méditerranée, voyant aussi en Alger la confluence de l'Orient et de l'Occident (il renvoie même à *Jeunesse de la Méditerranée* son aînée). « Nous sommes ici avec la Méditerranée contre Rome »¹⁸³.

En 1938 paraissait le numéro de la « Revue de culture méditerranéenne » *Rivages*, lancée par Audisio, Camus, Clot, de Fréminville, Heurgon et Hytier. Camus en signait la présentation.

Cette revue, disait-il, n'avait pas de nécessité. Elle naissait simplement d'une « surabondance de vie ». Mer, soleil et femmes dans la lumière, tel est le « commun amour de la vie », Et « rien de ce qui est barbare ne peut nous être étranger ». Le tout est de s'entendre sur le mot « barbare », dit l'auteur. En effet, Bertrand en avait déjà usé et abusé. Barbare renvoie sans doute ici aux « vraies richesses » de Giono, à celles du *paganus* antique avec sa vie débordante, sa jouissance dyoni-

¹⁸² On se souvient que Camus disait se sentir « plus proche d'un instituteur kabyle que d'un intellectuel parisien ». Jean Daniel pense qu'il s'agissait de Mouloud Feraoun (Mouloud Feraoun, *Textes sur l'Algérie*, supplément à *Preuves*, n° 139, septembre 1962, présentation de J. Daniel, p. 5).

¹⁸³ Cf. *Essais*, pp. 1321-1324 (cette conférence).

siaque: une vague de fonds méditerranéenne qui ne doit rien à la contrainte et à la mesure. On marche simplement à la rencontre du désir, comme dans les *Noces*: « mélodie du monde », joie et orgueil de vivre, gloire des corps nus sur la plage, insolence et naïveté grecques recouvertes.

2) *Albert Camus et les forces de vie*

Rivages ne représente pas une Ecole, mais les hommes ici se sont créés « une sensibilité à bien des égards commune ».

« De Florence à Barcelone, de Marseille à Alger, tout un peuple grouillant et fraternel nous donne les leçons essentielles de notre vie. Au cœur de cet être innombrable doit dormir un être plus secret puisqu'il suffit à tous. C'est cet être nourri de ciel et de mer devant la Méditerranée fumant sous le soleil que nous visions à ressusciter, ou du moins les forces bariolées de la passion de vivre qu'il fait naître en chacun de nous ».

Toutes les puissances d'abstraction et de mort sont répudiées « au nom de nos forces de vie ». « Danse devant la mer », dit Camus, tandis qu'Audisio disait « putain » à la mer. Nous sommes toujours dans le vécu, non dans les idées, dans le jeu et la jouissance érotique. « Une pensée inspirée par les jeux du soleil et de la mer peut être injuste dans ses jugements ou excessive dans son lyrisme. Elle ne peut pas être une pensée morte ».

On sait avec quel lyrisme et quelle exaltation Camus a parlé de son amour du jeu avec la mer. Compensation psychanalytique en regard de sa mère silencieuse, sans doute. Il s'agit bien ici de la Mère bonne, car il y a aussi dans l'œuvre camusienne une Mère mauvaise et phallique¹⁸⁴. Dans *L'Été*, il parle du « tragique solaire » de la Méditerranée qui n'est pas le tragique des brumes. La vie est d'autant plus exaltée, passionnellement, que la mort est plus proche, que l'exil, le malentendu, la chute, l'ombre du Minotaure, la face nocturne et mauvaise de toute situation sont plus obsédantes. « J'ai toujours eu l'impression de vivre en haute mer, menacé, au cœur d'un bonheur royal », écrivait-il en 1953.

Un auteur essayant de montrer l'influence de la Méditerranée sur Camus note qu'il a vécu ses vingt-cinq premières années sur les bords de cette mer. Son ascendance espagnole, son climat d'enfance et de jeunesse, tout cela se trahit chez Camus. Son pessimisme, très différent du pessimisme existentialiste, est « un

¹⁸⁴ Pour une étude psychanalytique passionnante, voir Alain Costes, *Albert Camus ou la parole manquante*, Paris, Payot, 1973 (voir entre autres l'histoire des imagos maternelles, pp. 36-45).

pessimisme méditerranéen, un pessimisme qui considère toutes choses égales, redit le « tout est bien » d'Œdipe. « Il oscille perpétuellement entre l'action et la négation de l'action, se fait une règle du mythe solaire et de « syncrétisme et alternance », connaît désespoir absolu et joie exacerbée tour à tour »¹⁸⁵.

Nous rejoignons les analyses d'Audisio sur l'ambivalence et l'alternance (en pensant aussi au « syncrétisme et alternance » de Montherlant) chez l'homme méditerranéen. Jean Amrouche dans son « éternel Jugurtha » sera également très sensible à cette alternance.

Fait-on une patrie avec de la mer et du soleil? avec le goût commun de la vie et la danse devant la mer? Le mythe servirait-il à endormir et à détourner des vrais problèmes de l'Algérie des années 1935-1945? Qu'en est-il du tréfonds algérien en tout cela? Albert Camus a surtout connu la plage et les villes côtières comme la majorité des écrivains de l'Ecole d'Alger. Malgré ses articles sur la Kabylie (1939), la dimension proprement socio-culturelle et historique du peuple algérien de souche lui a échappé, comme elle était méconnue par l'immense majorité des Pieds-Noirs sauf des savants et érudits. Le 9 septembre 1937, Camus écrivait à Audisio (qui était à Paris) qu'il avait grand besoin de vivre à Paris. En 1950, il y sera¹⁸⁶.

Une quinzaine d'années plus tard, en pleine guerre d'indépendance algérienne, Camus sera littéralement déchiré (comme bien d'autres d'ailleurs, y compris parmi les Algériens musulmans). Nous n'aurons certainement pas le simplisme de penser que Camus voulait tout dire du drame politique avec sa formule de Stockholm en 1957 (« Je crois à la justice mais je défendrai ma mère avant la justice »). Camus ne défendait pas, en effet, des idées mais il se plaçait toujours au plan du vécu¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Henri Perruchot, « Albert Camus », *Revue de la Méditerranée*, t. II, n° 46, novembre-décembre 1951, p. 643.

¹⁸⁶ Et pourtant Jean Grenier l'a souvent entendu « pester contre une certaine pauvreté morale de la Métropole. Les petits calculs! Les petites ambitions! L'absence de générosité en toutes choses ». Grenier lui-même avait été frappé comme d'autres en arrivant à Alger « par la vitalité des habitants du pays ». La France avait besoin d'une greffe et « le climat exubérant, le mélange des sangs pouvaient le lui procurer » (*Albert Camus, Souvenirs*, cité, pp. 167-168).

¹⁸⁷ Jean Leca précise bien la position de Camus: « Né en Algérie, et donc un peu algérien, il se saisit comme membre d'une minorité dominante dont il envisage soit la perpétuation (c'est le langage « sudiste » qui nie le droit du dominé à se libérer) soit l'adaptation (version ici encore libérale). L'important est que le pied-noir ne peut faire « coller » les deux moitiés que dans un seul cas: en conjuguant l'impérialisme et le sudisme (...). Camus ne pouvait faire rien de tout cela car trop « français de gauche » pour être impérialiste et sudiste, trop pied-noir pour être libéral, à plus forte raison ré-

« Si je devais mourir ignoré du monde, dans le fond d'une prison froide, la mer au dernier moment, emplirait ma cellule, viendrait me soulever au-dessus de moi-même et m'aider à mourir sans haine », écrivait Camus dans ses *Carnets* en mars 1951¹⁸⁸.

N'arrivant pas à sortir de ses contradictions, il recourait au mythe de l'omniprésence de la mer pour disparaître sans haine, et en silence.

3) *L'Ecole d'Alger et la sensibilité méditerranéenne*

Nous n'insisterons pas outre mesure sur cette « Ecole d'Alger » (Audisio) ou « Ecole nord-africaine des Lettres » (Camus) puisque nous ne développons pas ici l'aspect strictement littéraire¹⁸⁹.

On a parlé à son propos d'une « esthétique du soleil », d'une « littérature du soleil », non de « nationalisme du soleil ». En 1937 avait paru à Tunis aux éditions de La Kahena et sous l'égide de la Société des Ecrivains de l'Afrique du Nord (remontant à 1920 et fondée par Arthur Pellegrin) une *Méditerranée nou-*

volutionnaire internationale » (*Annuaire de l'Afrique du Nord*, XII, 1973, p. 1344, dans le compte rendu de l'ouvrage de Ahmed Taleb Ibrahim, *De la colonisation à la révolution culturelle*, Alger, S.N.E.D., 1972, à propos de la conférence de l'auteur sur Albert Camus). On lira aussi les interprétations politiques pertinentes de Conor Cruise O'Brien, *Albert Camus*, Paris, Seghers, 1970, 142 p. (trad. de l'anglais) au sujet de *L'Etranger*, *La Peste* et *La Chute*.

¹⁸⁸ *Carnets*, janvier 1942 – mars 1951, Paris, Gallimard, 1964, pp. 344–345.

Une grande partie de l'œuvre de Jean Sénac (1926–1973) serait à mettre en référence avec des textes de Camus (et de Gide), mais ce n'est pas le lieu. Pour rejoindre cette note des *Carnets* de Camus, citons simplement Sénac dans *Avant-corps* (1968, p. 66): « La mer s'engouffre dans la bouche ». La mer est à la fois Mort et Vie:

« Et pourtant c'est la mer en ce sépulcre qui résonne,
La blanche tunique des adolescents, l'interrogation
De la vigne vierge, c'est l'espace
qui roule la pierre de Pâques. Fuis,
O perpétuel vivant » (Ibid., p. 75).

Cependant, Jean Sénac avait opté pour le combat algérien et l'identité algérienne.

¹⁸⁹ Sur ce Mouvement littéraire, voir: Pierre Grenaud, « Une nouvelle école littéraire », *Les Nouvelles Littéraires*, 15 octobre 1953 (enquête); « La littérature du soleil ». *La Table ronde*, n° 95, novembre 1953, pp. 130–137; « Existe-t-il une littérature algérienne? » *Hommes et Mondes*, n° 120, juillet 1956, pp. 543–552; du même auteur dans *Notre Algérie littéraire*, 1959, déjà cité, t. II, pp. 30–43; André Marissel, « Les Ecrivains Algériens s'expliquent », *Les Nouvelles Littéraires*, 13 octobre 1960 (enquête). G. Audisio avait lancé « témérairement », dit-il, cette idée d'Ecole d'Alger, « Simple commodité de vocabulaire »; « l'expression a pris un développement que je n'avais pas prévu » (débat après notre communication du 20 juin 1975 à l'Académie des Sciences d'Outre-Mer: *Comptes rendus trimestriels des Séances de l'Académie*, t. xxxv, 2, 1975, p. 468).

velle, anthologie d'auteurs français nés au Maghreb et de quelques auteurs de souche maghrébine (Jean Amrouche, Tahar Essafi, Abderrahmane Guiga). « Littérature vraiment coloniale, régionale à sa façon, fortement enracinée dans le sol d'Afrique », écrivait d'elle Georges Hardy dans la préface. Mais ce parfum colonial faisait vraiment figure de survivance.

Pour l'Ecole d'Alger, il ne s'agit pas de littérature coloniale. On a dépassé cette catégorie. On a pris la mer, le large. Les thèmes sont, du reste, ceux des villes de la côte et des rivages, principalement. Alors à quoi pensait-on? A « un « tempérament méditerranéen », dit Emmanuel Roblès, qui se déclarait alors un fils de l'Algérie aussi bien que de l'Italie, de la Grèce ou de l'Espagne ». On a cherché un commun dénominateur, une fois monté à Paris après la libération de la France en 1945. Il n'était pas question d'une Ecole, mais on croyait surtout à une *sensibilité méditerranéenne*. Et à Paris on continuait à se chercher parce qu'on entendait apporter quelque chose d'original à la littérature française. Les écrivains venant d'Afrique du Nord se sentaient « différents »¹⁹⁰. On voulait vivre sur une « inspiration nord-africaine », alors que sur la terre algérienne, les partis nationalistes revendiquaient leur identité et passaient à l'action, fondus bientôt dans le creuset du Front de Libération Nationale, à partir du 1^{er} novembre 1954. L'Algérianisme mourant relevait pourtant le gant, se sentant attaqué par cette Ecole d'Alger rivale; et Randau se chargeait de répondre¹⁹¹, approuvé par Jean Pomier, comme nous l'écrivit celui-ci.

Autour des années 50, des revues littéraires tentaient de percer. La revue *Afrique* de l'Association des Ecrivains Algériens survivait jusqu'en octobre 1960. *Rivages* n'avait connu que deux livraisons à cause de la guerre 1939–45. *Fontaine*, *L'Arche*, *La Nef*, étaient parties pour Paris. La *Revue d'Alger* avait été fondée par l'Université en 1944. Dès le tome III, en janvier–février 1946, elle prend pour titre *Revue de la Méditerranée*, car Alger, n'est plus la seule Université française libre (comme durant la guerre) et parce que « la Méditerranée reste un monde auquel s'intéressent passionnément toutes les puissances ». Elle dis-

¹⁹⁰ Cf. G.-A. Astre, « Un débat sur la littérature nord-africaine », *Forge*, n° 2, février–mars 1947, pp. 58–60.

¹⁹¹ Africus (pseudonyme de Randau), « Paysages africains – La côte des Malegens », *Afrique*, n° 217, juin–juillet 1947, pp. 11–15. Voir aussi de Jean Pomier, « A propos d'une Ecole nord-africaine des Lettres », *Ibid.*, n° 241, août–septembre 1951, pp. 18–26. Cf. notre communication à la V^e Biennale de la langue française à Dakar en décembre 1973 où nous synthétisons ce débat: « Spécificités de la littérature maghrébine de langue française par rapport à la littérature française ». *Le Français hors de France* (Actes de la Biennale), Dakar, Nouvelles éditions africaines, 1975, pp. 313–327.

paraîtra en 1961. *Forge* est lancé en décembre 1946. Ses animateurs voulaient, disaient-ils, « forger de toniques amitiés »; leur ambition était de prouver que « par-dessus les différences de langue, de mœurs ou de religion, l'intelligence est aussi une patrie. On recourt à l'intelligence pour tenter la rencontre entre les communautés. La revue cessera au 6^e numéro. *Soleil* paraît en janvier 1950; la revue se veut a-politique; faute de finances, elle disparaît en février 1952 (n° 7-8). Jean Sénac met toutes ses économies dans *Terrasses* en juin 1953 (une seule et unique livraison). Algériens et Français s'y rencontrent. On y affirme que le but de l'équipe est de « porter le témoignage spécifique de ce pays, carrefour culturel, et contribuer, dans les limites de la revue, à dégager l'homme de son désarroi ». Sur un plan strictement littéraire, ces revues essayaient de trouver un terrain d'entente et de rencontre. On évoquait le soleil, sans doute, mais on voulait aussi forger des amitiés (qui ont d'ailleurs duré entre écrivains algériens et écrivains français). Et ce n'est pas un mince mérite pour ces revues d'avoir servi de tribune d'expression littéraire aux nouveaux écrivains algériens de langue française, ou plutôt à ceux dont le caractère « algérien » s'enracinait dans un terroir et une culture arabo-berbère ancienne.

Consciences algériennes (trois livraisons), en 1950-51, voulait déboucher sur le combat socio-politique. Elle ne put tenir. Par contre *Simoun*, lancé par Jean Michel Guirao, en 1952 à Oran, durera jusqu'en 1961. Seul, il se risquera dans cette aventure, à la fois fortement tourné vers Paris et la France pour les collaborateurs et donnant à sa revue un caractère méditerranéen marqué (Espagne, Algérie). Son engagement personnel deviendra précis en 1957, du moins jusqu'à un certain point, mais les livraisons après 1957 s'espaceront et parleront de l'Espagne¹⁹². Enfin, avant 1954, *Progrès* paraît en 1953 (cinq livraisons). Elle se situe sur le plan du combat politique et culturel, dans la mouvance du parti communiste. Mais nous ne sommes plus alors dans le contexte littéraire de l'École d'Alger.

Le mythe méditerranéen, pour en revenir à lui, était mort de sa belle mort.

¹⁹² Voir l'excellent mémoire de maîtrise, très documenté, de Jean Claude Visdominé: *Histoire de la Revue « Simoun ». Son évolution littéraire et politique (1952-1961)*, Université de Nice, Faculté des Lettres, 1977, 220 p.

Sur les revues parues en Algérie à cette période, voir notre étude: « La Revue algérienne *Soleil* (1950-1952) fondée par Jean Sénac et les revues culturelles en Algérie de 1937 à 1962 », *Présence francophone* (Sherbrooke), n° 19, automne 1979, pp. 5-28. Voir aussi: Jean-Robert Henry, « *Consciences algériennes* et *Consciences maghrébines*. De l'anti-colonialisme à l'engagement national », *Revue algérienne...*, t. XV, n° 4, décembre 1978, pp. 745-766.

Il avait servi, il était usé. Il avait répondu à des moments politiques précis de la présence française en Algérie. A-t-il été très mobilisateur? Le mythe latin a été sans doute le plus tenace et le plus en prise sur les préoccupations d'identité des « nouveaux débarqués ». Le mythe méditerranéen d'Audisio beaucoup moins, semble-t-il. Qui suis-je? Un Méditerranéen. C'est vague... Tout peu à peu s'estompait dans l'humanisme, la sensibilité, une manière d'être et de vivre. Concrètement, tous ces écrivains, le moment arrivé de la guerre d'indépendance et de la libération de la soumission coloniale par les Algériens, auront pris le large... sauf Jean Sénac et Henri Kréa (ou par exemple Anna Greki, mais qui se révélera durant la guerre). Ils n'étaient pas prêts, pas plus qu'Albert Camus, à assumer la nationalité algérienne dans un pays indépendant arabo-musulman¹⁹³.

III. — L'ÉTERNEL JUGURTHA: DU MASQUE AU VISAGE NU

Un auteur algérien de racines, Jean Amrouche, ayant grandi dans l'acculturation française mais ayant toujours été à l'écoute des voix ancestrales, a élaboré le contre-mythe de l'éternel Méditerranéen à travers le portrait mythique de l'éternel Jugurtha autour des années 1945. Parce qu'homme d'une « double fidélité » (à l'Algérie et à la France), Amrouche envisageait un dépassement de son portrait vers un accomplissement français. Il n'en reste pas moins que la revendication de la différence au point de départ était affirmée fortement. D'autres essayistes ou romanciers, engagés dans le combat nationaliste pour l'indépendance, ressuscit-

¹⁹³ Sans être exhaustif, mentionnons quelques idées et études inspirées par la Méditerranée après 1945. Paul Buttin (1893-1966), militant infatigable, lançait en 1946 un hebdomadaire *Méditerranée* qui n'eut que quarante livraisons. « Les positions prises ne sont pas admises par la colonisation » (cf. *Confluent*, n° 53-54, avril 1967, consacré à P. Buttin). Durant la guerre d'indépendance, les éditions de Minuit font paraître *Études méditerranéennes* (N° 1, été 1957 - N° 11, 2^e trim. 1963) dans une optique de rencontre et de dialogue en dépit des haines. « La Méditerranée a été le lieu de rencontres des trois grandes civilisations monothéistes. Elle est aujourd'hui le théâtre de luttes ». La Revue se proposait de faire entendre « la voix des hommes de bonne volonté », pour tendre à une « meilleure connaissance et estime mutuelle », en insistant sur la vie culturelle des peuples riverains. Le Colloque méditerranéen de Florence fut organisé par Giorgio La Pira, du 3 au 6 octobre 1958, dans la même visée de dialogue. *Recherches et débats* (du Centre Catholique des Intellectuels français) publiait une livraison sur le thème « Méditerranée, carrefour des religions » (n° 28, septembre 1959). On cherchait la rencontre des religions et des cultures. Sur le thème « Un carrefour de civilisations: la Méditerranée », *Diogène* (Paris) publiait une livraison (n° 71, 1970) d'études historiques remontant plus haut dans le temps et délaissant les problèmes politiques immédiats.

teront eux aussi l'ancêtre mais pour une affirmation radicale de la rupture: Mohammed Chérif Sahli et Henri Kréa.

I - REVENDICATION DE LA DIFFERENCE: FRANÇAIS, NON LATINS MAIS MUSULMANS

Les Algériens musulmans n'ont-ils rien dit face aux élucubrations latines de Louis Bertrand ou devant le Méditerranéisme d'une Algérie française ignorante des racines terriennes arabo-berbères? L'intérêt ici n'est pas tant d'interroger les partisans de l'indépendance (la démonstration est alors trop facile et trop claire), que de voir les opinions des modérés – les Elus – ou d'autres partisans de l'attachement à la France, du moins jusqu'à une certaine époque, celle de la guerre d'indépendance.

Les Français d'Algérie revendiquaient déjà une « différence » par rapport aux Français de la Métropole, même si sur le plan strictement littéraire les poètes algérienistes ne faisaient que copier les Parnassiens, leurs professeurs du lycée en ayant été nourris. A plus forte raison, pourrait-on dire, les Algériens de souche affirmeront-ils leur quant-à-soi maghrébin. Sans doute les romanciers de 1920 à 1950 s'efforceront-ils de bien écrire pour montrer qu'ils sont de bons Français, fidèles images des maîtres qui les gouvernent¹⁹⁴, il n'en demeure pas moins qu'une préoccupation paraît dominer les brochures des essayistes et publicistes de ces années-là: comment rester soi-même? On veut bien être « français », on demande avec insistance l'égalité des droits, mais on entend conserver un jardin secret, une dimension culturelle ou spirituelle qui n'est pas française (un statut personnel, une « âme » diraient d'aucuns), bref une originalité venant du terroir.

1) Une province française avec ses particularités et son originalité

Ferhat Abbas s'élevait entre 1925 et 1930 contre les positions extravagantes de Louis Bertrand. Nous n'avons pas hésité, disait-il¹⁹⁵, à dénoncer *l'Afrique latine* comme « une utopie dont le terme serait sans nul doute une déception sanglante »:

¹⁹⁴ Cf. notre communication au Colloque de l'Université de Paris XIII en mai 1973: « La littérature nord-africaine de langue française en quête d'un langage authentique ». Actes du colloque, *Ecrivain du Maghreb*, Paris, édit. de la Francité, 1974, pp. 4-9.

¹⁹⁵ *De la colonie vers la province. Le Jeune Algérien*, Paris, La Jeune Parque, 1931, pp. 130-131; voir aussi pp. 45-52 et 43-66.

« A l'exemple de M. Louis Bertrand, j'ai visité les ruines romaines. Et dans le mirage des journées chaudes de septembre, j'ai vu mon aïeul, ce vieux Berbère courbé sur la meule, sous l'injure du fouet romain. M. Louis Bertrand, au nom de la solidarité chrétienne et latine, veut ressusciter cet impérialisme romain faire renaître ce grenier de Rome alimenté par la sueur des troupeaux d'esclaves ou remplacer le croissant par la croix.

Nous avons vu que cette manière de coloniser était non seulement injuste mais impossible. Injuste parce que l'Algérie est terre d'Islam limitée à l'est et à l'ouest par la foi islamique. Impossible parce que la servitude imposée aux peuples libres s'évanouit tôt ou tard dans les convulsions et le désordre ».

El Boudali Safir, qui écrivait, entre 1935 et 1955 surtout, des études d'ordre culturel dans des revues algériennes, donnait une conférence à Tlemcen sur « Louis Bertrand devant l'Islam », en 1934 au cours d'un Congrès des Instituteurs et Institutrices algériens. Le compte rendu paraissait dans *La Voix des humbles*¹⁹⁶.

Le conférencier s'arrêtait d'abord sur les origines de L. Bertrand et sur sa mentalité (opinions arbitraires et dogmatiques) tout en reconnaissant le talent du romancier. Il relevait que les théories de Gobineau n'ont rien de scientifique. Et il n'avait pas de peine à démontrer que Bertrand avait contre lui le témoignage de l'histoire au sujet de la civilisation arabo-musulmane. Bref, l'Algérien devait rester fier, parce que ses origines sont nobles, son passé glorieux, et parce que « l'Islam n'est que tolérance, amour et poésie ». Il restera digne parce que la France ne voudrait pas « d'enfants qui seraient plats et méprisables », écrit le commentateur de la conférence. Quant à El Boudali Safir, il concluait:

« Et dans une Algérie qui ne serait évidemment ni latine, ni chrétienne, mais simplement, parfaitement française, il ne pourrait plus y avoir que des citoyens d'une même et grande patrie, de races et de religions différentes certes, mais égaux quand même. Oui, pourquoi ne pas le rêver, pourquoi ne pas l'espérer, pourquoi ne pas y croire sur cette terre bien heureuse où nulle parole de haine ne se ferait plus entendre? ».

¹⁹⁶ *La Voix des humbles*, 1^{er} juillet 1934, pp. 145-150. El B. Safir a par la suite donné une conférence sur « Trois visages de l'Algérie à travers trois écrivains français: Fromentin, Bertrand et Gide », à la Maison des Etudiants de l'Association des Etudiants musulmans de l'Afrique du Nord, le 8 mars 1946 et au Cercle franco-musulman à Alger, le 15 décembre 1949. Du même auteur, « Louis Bertrand devant Alger », *Algeria*, n° 10, novembre 1949.

Un historien algérien de langue arabe Moubarak Al-Mili s'élevait lui aussi contre l'idée de Bertrand voyant un Latin ou un Romain en chaque Berbère (*Histoire de l'Algérie dans le passé et le présent*, Constantine, t. 1, 1929).

L'Algérie, province française, ne refuserait pas de voir parmi ses fils des Algériens musulmans égaux en droits et en devoirs avec les non-musulmans, mais gardant leur héritage et leur dimension religieuse spécifique. Celle-ci est maintenue même par ceux qui revendiquent le plus le titre de Français¹⁹⁷. Il y a sans doute des Algériens qui réclament plus que d'autres ce titre. Rabah Zenati, par exemple, militait fortement pour être francisé, c'est-à-dire avoir « une âme française et une mentalité occidentale », pour surtout « entrer sans réticence dans la nation française »¹⁹⁸. Le publiciste, d'origine kabyle comme on sait, partait en guerre contre les arabo-musulmans inféodés à l'Orient. Francisation était chez lui synonyme de progrès social et d'émancipation, contre « la cristallisation dans les vieux cadres ».

Le Congrès musulman tenait ses assises en 1936 et maintenait son attachement à la France. Par contre, dès 1937, le Parti du peuple algérien, continuateur de l'Etoile nord-africaine, ne cachait pas son objectif: l'indépendance de l'Algérie.

Du côté français, en 1946, on voit par exemple l'Association pour le Rayonnement français en Afrique (A.R.F.A.), fondée à Alger le 7 octobre 1944, diffuser une brochure d'Eugène Simon où l'auteur loue encore Bertrand d'avoir été le premier à « avoir dessiné dans ses détails le caractère du peuple latin revenu sur cette terre après un exil de dix siècles, réparer les dévastations et les ravages d'une longue incurie orientale et de querelles intestines ». Le peuple « franco-africain » ou encore « néo-africain » a donné aux pays du Maghreb « leur âme française, résurrection sous un visage moderne de leur âme occidentale qui fut pendant des siècles et demeure celle des Berbères »¹⁹⁹.

Le mythe latino-berbère a la vie dure puisque ceci est publié quelques mois avant la promulgation du Statut de l'Algérie en 1947.

Le 29 février 1948, Maître Iba-Zizen, avocat à la cour d'appel d'Alger et naturalisé français, donnait une conférence au Régent Cinéma à Alger, sous l'égide des « Solidarités algériennes ». Malgré l'appartenance à la Nation française, « notre pays est quand même l'Algérie », disait-il. D'origine kabyle, l'auteur fait remar-

¹⁹⁷ Voir de l'Emir Khaled, *La Situation des musulmans d'Algérie*, Alger, édit. du « Trait d'union », 1924, 31 p. (conf. faite à Paris, les 12 et 19 juillet 1924). Saïd Faci, *L'Algérie sous l'égide de la France contre la féodalité algérienne*, Toulouse, 1936, 220 p.; Mohammed-Aziz Kessous, *La Vérité sur le malaise algérien*, Bône, Impr. Rapide, 1938, 115 p., préface du Dr. Bendjelloun; Robert Randau et Abdelkader Fikri, *Les Compagnons du jardin* (déjà cité).

¹⁹⁸ « Le problème algérien vu par un Indigène », *Renseignements coloniaux*, n° 5, suppl. à *L'Afrique française*, mai 1938, p. 83. L'étude a été publiée en brochure, Paris, 1938, 182 p.

¹⁹⁹ Eugène Simon, *Afrique française et langue française*, Alger, Impr. Agius, 1946, p. 15.

quer qu'à chaque conquête (arabe, française), l'autochtone a été séduit par l'esprit du vainqueur. « Le farouche, le légendaire amour du Berbère pour la liberté s'est chaque fois accomodé de ces sources successives d'enrichissement ». Indigènes (Berbères et Arabes) et allogènes (Français et Etrangers immigrés), selon sa terminologie, chacun doit se sentir membre d'une même communauté. Dans une Province française, « à l'abri du manteau » de la France, indigènes et allogènes doivent s'entendre. Le conférencier n'en garde pas moins, dit-il, « sa fierté de Berbère » et il n'a « jamais menti au sang qui coule dans ses veines »²⁰⁰.

Déjà en 1946, le même Iba-Zizen parlait de la Kabylie comme d'une petite « Berbéro-Francie ». Aucune mystique historique ou raciale ne ferme les voies à une intégration, disait-il, mais elle « laisserait toute son originalité au peuple et toutes ses particularités compatibles avec la vie du monde civilisé »²⁰¹.

Enfin, pour citer un autre témoignage, Mohamed Lechani, socialiste S.F.I.O. et modéré, écrivait, également en 1948, une petite brochure sur le présent et l'avenir de l'Union française²⁰². Comme les autres publicistes de l'époque, il montrait l'angoisse, l'inquiétude, l'agitation et les aspirations à l'affranchissement et à l'autonomie. Le Statut de 1947 n'a eu l'agrément ni des Européens ni des Musulmans. Mais l'auteur s'élève avec force contre la réduction par la colonisation à un seul type d'homme: le type français. Or, il faudra « comprendre les différences inévitables qui existent et continueront à exister entre ces ressortissants (des différents pays) et savoir assurer le respect de chacun tel qu'il est et non tel qu'on voudrait qu'il fût ». L'unité de l'Union française ne pourra donc se faire dans l'identité mais dans la diversité. Il est clair pour Lechani qu'on n'a pas été sincère dans la politique d'assimilation: on a fait du « parallélisme ». Ce qu'il faut c'est administrer le pays exactement comme la Bretagne, la Savoie, la Corse, l'Auvergne, c'est-à-dire comme une Province française. Il faut appliquer l'égalité des droits et des devoirs pour tous, tout en sachant que les différences demeureront pendant longtemps. Le temps se chargera d'opérer les rapprochements et peut-être l'uniformisation.

²⁰⁰ *Les Réalités algériennes*, Alger, Impr. Fontana, 1948, 23 p. Voir du même auteur, « Un apôtre de la Communauté algérienne: Pierre Viré », *Ecrits de Paris*, « L'Algérie », décembre 1953, pp. 34-42 (P. Viré avait fondé les « Solidarités algériennes »).

²⁰¹ « Propos d'un Berbère français », *Contacts en Terre d'Afrique*, par un groupe de Nord-Africains, Meknès, Centre catholique de recherches, d'études et de réalisation (C.R.E.E.R.), 1946, pp. 137-138. Voir maintenant son récit autobiographique: Augustin Ibazizen, *Le Pont de Bereq'mouch ou le bond de mille ans*, Paris, La Table ronde, 1979, 328 p.

²⁰² *Considérations sur le Présent et l'Avenir de l'Union française*, Alger, Publications du Centre d'Etudes économiques et sociales de l'Afrique française, 1948, 28 p.

La position des Algériens de souche, parmi les modérés, est claire: nous ne sommes pas des Latins.

2) *Jean Amrouche: l'Algérie, terre des contrastes et des antithèses*

Les années 1939-45, vu les bouleversements politiques, la seconde guerre mondiale et les prises de positions nationalistes, ont été des années fécondes pour la réflexion et les remises en question. Durant ces années-là, ou aussitôt après, les écrivains algériens de langue française de la « génération de 1952 » ont commencé à rédiger leurs romans ou leurs premiers textes. Portés par la conjoncture, ils rompaient avec la littérature conformiste, et sans qualités, de surcroît, qui les avait précédés; ils prenaient la parole pour dire ce qu'ils étaient eux-mêmes et par eux-mêmes: des vérités amères. Par le fait même, pour donner une image différente de celle qu'on attendait d'eux ou qu'on leur avait imposée. Ils posaient le problème de l'identité (ou de la bâtardise) dans un contexte de forte acculturation socio-culturelle, puisqu'ils avaient eu la chance de pouvoir aller à l'école: *Qui suis-je? Qui sommes-nous?*

Nous ne nous arrêterons pas au mouvement littéraire proprement dit ²⁰³.

Jean Amrouche ²⁰⁴, poète brillant, essayiste et conférencier de talent abordait les années 1938-39 avec un grand dynamisme. Il envisageait plusieurs essais sur les problèmes de la nationalité, de l'enracinement et du retour aux sources. Sa traduction des *Chants berbères de Kabylie* parassait en 1939 à Tunis ²⁰⁵, manifestation non équivoque de sa quête du paradis perdu et de sa volonté d'enra-

²⁰³ Voir notre étude: « Littérature maghrébine d'expression française. Le regard sur soi-même: *Qui suis-je?* » *Présence francophone*, n° 4, printemps 1972, pp. 57-77, et notre ouvrage déjà cité, *Littérature maghrébine de langue française* (Sherbrooke, Naaman, 1973).

²⁰⁴ Jean Amrouche était né le 7 février 1906 à Ighil Ali en Petite Kabylie dans une famille catholique, qui émigrait en Tunisie. Après l'école normale, il devient instituteur. Rencontre du poète Armand Guibert qui le fait connaître en publiant ses recueils de poèmes. Conférences, voyages, critiques d'œuvres littéraires. En 1943, il est au Ministère de l'Information à Alger; il fonde *L'Arche* en 1944 et en 1945 il est à Paris. En 1958, il est rédacteur en chef du journal parlé à la R.T.F. Brouille ou rupture avec plusieurs de ses amis français. Il dirige aussi l'émission « Des Idées et des hommes », mais en 1959 il est destitué de ses fonctions pour ses positions politiques en faveur de l'Algérie combattante. Il est réintégré peu avant sa mort survenue le 16 avril 1962. Voir notre ouvrage. *Littérature maghrébine*, pp. 83-113 (« Jean Amrouche ou l'Eternel Jugurtha »), et notre étude, « Le sentiment religieux dans l'œuvre de Jean Amrouche », *Cahiers algériens de littérature comparée* (Alger), n° 3, 1968, pp. 33-71, suivie d'une importante bibliographie sur l'écrivain, pp. 72-77, où nous donnons aussi la liste de ses articles de combat politique durant la guerre de libération.

²⁰⁵ L'introduction aux *Chants* a été écrite à Maxula-Radès, près de Tunis et datée d'octobre-novembre 1938.

cinement, après les deux recueils *Cendres* (1934) et *Etoile secrète* (1936), témoins de la douloureuse passion du poète déraciné à la recherche des sources vives et des ancêtres.

En 1939, Jean Amrouche préparait un poème dramatique intitulé « Méditerranée », rejoignant ainsi le courant de Gabriel Audisio - Albert Camus. Il écrivait à cette époque à G. Audisio: « Quand j'y songe, Audisio, que la merveilleuse équipe de Méditerranéens pourrait se grouper un jour! Mais quand et où? Mais la Méditerranée est un Esprit. Vous avez commencé, un jour, à lui donner un corps magnifique. Je ne désespère pas, malgré tout, de lui donner une autre figure, dans un grand poème auquel je pense quand je me souviens que je suis poète ». Il pensait aussi à un important récit en prose où il mettrait en lumière les profondeurs de son univers kabyle, de ses racines. Il écrivait à Audisio, de Tunis, le 2 juillet 1939: « Je quitterai Tunis après-demain pour Ighil Ali où je compte écrire « La Mort d'Akli » ²⁰⁶.

Une série d'articles, signés par Jean Amrouche et parus dans *La Voix des humbles* en 1938 et 1939 ²⁰⁷ promettaient de nous éclairer sur « l'idée de Nation et l'Algérie », telle que l'auteur l'envisageait à cette époque. Malheureusement, la revue ayant cessé de paraître après juin 1939, l'étude est inachevée.

L'auteur parle de l'Algérie comme d'une « Terre des contrastes, pays des antithèses et des miracles aussi! ». Il se demande si « une nation française algérienne » est possible, si l'on peut trouver « une idée, un sentiment, une croyance, une force de nature spirituelle qui soit capable de s'imposer absolument à tous les individus quels que soient leur race, leur credo religieux, leur culture ». Il constate qu'une mentalité nouvelle est en formation; ceci est « réconfortant », parce que rejoignant le but de *La Voix des humbles*: « La fusion par l'école des éléments ethniques de la colonie dans l'unité nationale ». L'Etat français étant laïque, c'est « sur le terrain de laïcité que la nation algérienne se réalisera. Et par là apparaît le rôle important joué par l'Ecole. Celle-ci doit élever l'Indigène au stade de la civilisation contemporaine ». Jean Amrouche constate ensuite que le Congrès musulman et la Fédération des Elus musulmans ne poursuivent pas d'autre but que celui « d'entrer dans la grande famille française ». Il va s'interroger alors sur ce qu'est une nation.

« Qui de nous, Indigènes, remplissant une fiche d'hôtel, n'a eu un moment d'hésitation en arrivant à la rubrique « nationalité » ?

²⁰⁶ Cf. Gabriel Audisio, témoignage sur Jean Amrouche, *Dialogues*, n° 1, mai 1963, p. 26.

²⁰⁷ N° 189, décembre 1938, pp. 14-18; N° 190, janvier-février 1939, pp. 6-11; N° 191, mars 1939, pp. 4-8 et N° 193, juin 1939, pp. 8-13 (à suivre).

Que mettre? Kabyle, arabe, musulmane, française? L'embarras est d'autant plus grand que la réflexion est sollicitée. Sans doute, cette gêne s'explique par notre situation juridique. Nous sommes Français officiellement, de par les textes législatifs, sans l'être cependant intégralement en fait, même quand, par notre volonté nous avons acquis la qualité de citoyens. Nous sommes Français quand il s'agit d'obligations, de devoirs, jusque et y compris l'impôt du sang; nous ne le sommes pas entièrement quant aux droits ».

Jean Amrouche étudie longuement l'histoire du concept de nation, les composantes de celle-ci et ce qui la détermine. Faut-il mettre en avant la race, les facteurs spirituels, la langue? Dans son article de juin 1939, il cite une longue lettre d'un Kabyle (reçue réellement ou inventée pour les besoins de la démonstration?) où l'auteur met en lumière l'apport de la formation religieuse dans la famille et son environnement social, puis de l'école. L'homme se veut moderne, mais on le considère comme une indigène donc dans « une situation diminuée ». « Cette lettre, dit Amrouche, peut être contresignée par la plupart des Indigènes instruits sinon par tous. Elle nous révèle la crise qui secoue l'âme indigène à la recherche de son équilibre. Oui, il y a un « mal du siècle » algérien » (...). « Une lame de fond ébranle l'être dans sa totalité ». L'auteur usait déjà d'un langage ontologique et psychanalytique qu'il était si habile à manier. Il y a eu amélioration, dit-il, depuis 1914, dans le progrès matériel et sur le plan politique, et pourtant il y a mécontentement et réclamation de la part de l'Indigène. Les seules conditions économiques et politiques n'expliquent donc pas tout. La cause profonde réside dans la mentalité de l'Indigène, celle de 1939 n'est plus celle de 1914. Et il est faux de dire que cette mentalité ne change pas, que la colonisation « n'a pas changé l'âme, ni touché le cœur de l'autochtone ». L'Ecole laïque n'est plus refusée ou boudée, au contraire elle est ardemment désirée.

L'étude d'Amrouche s'arrête sur ces considérations, mais on peut penser qu'il aurait été fidèle à ses prémisses: la nation algérienne se réalisant sur le terrain de la laïcité par l'intermédiaire de l'Ecole laïque.

II - JEAN AMROUCHE: GÉNIE AFRICAIN ET TEMPÉRAMENT SPECIFIQUE

Le contre-mythe de l'éternel Méditerranéen est celui de l'éternel Jugurtha²⁰⁸. Est-ce cette « autre figure » que Jean Amrouche entendait donner à la Méditer-

²⁰⁸ « L'Eternel Jugurtha. Propositions sur le génie africain », *L'Arche*, n° 13, février 1946, pp. 58-70.

ranée et à laquelle il faisait allusion dans sa lettre à G. Audisio? Ce n'est pas impossible. Mais nous ne le savons pas. Ce qui nous paraît clair, c'est que « Tête d'Africa » d'Audisio (*Les Cahiers du Sud*, 1951), dont nous avons déjà parlé, est très influencé par l'essai d'Amrouche. Mais l'intelligence de celui-ci est d'avoir mis en lumière non pas tellement une idée qu'une figure, un personnage, un héros ancestral du terroir dont il a brossé un magistral portrait mythique.

1) Genèse et structure du mythe

— Un texte plusieurs fois repris

Vers 1938-1939, Jean Amrouche tentait quelques pages sur le « réveil de Jugurtha ». En 1941, il publiait dans la « Revue mensuelle illustrée de l'Empire »: *Patrie*²⁰⁹, un article sur « les jeunes de l'Empire » où déjà se remarquent les grands linéaments du tempérament attribué à Jugurtha. L'auteur y parle de l'action du sol et du climat, de l'influence du génie des lieux et du « vieux fond berbère pareil a un feu mal éteint qui couve sous le manteau des apports nouveaux et qui se réveille parfois d'une manière déconcertante ».

L'auteur n'entend pas développer l'esprit de l'antique Maghreb; il note simplement que cet esprit est « prêt à tout assimiler en même temps qu'il se fige brusquement dans l'attitude du refus. Docile, accueillant à l'envahisseur et rebelle à tout ce qui ne vient pas du plus profond de son génie ». La terre d'Afrique du Nord est une terre violente traversée par tous les courants spirituels et « nul ne peut dire ce qui naîtra de cet immense brassage ». Amrouche évoque « l'esprit punique »: « mépris de l'effort désintéressé, difficulté à concevoir et à servir un idéal élevé, vulgarité et complaisance dans la vulgarité... ». Cependant, au-delà des apparences, on pourrait discerner une source de pureté, dit Amrouche, faisant appel au dynamisme de la jeunesse.

L'article en question était écrit dans l'optique du combat unique « pour le relèvement de la Patrie commune », comme il était naturel pour quelqu'un issu d'une famille française par naturalisation.

Mais c'est surtout dans une conférence prononcée le 19 mai 1944 à Alger,

²⁰⁹ 1^{re} année, 1941, n° 4, p. 10.

²¹⁰ Selon *Etudes méditerranéennes*, n° 11, 2^e trim. 1963 (consacré en hommage à J. Amrouche), p. 61, qui reprend intégralement l'essai. Celui-ci a paru partiellement aussi dans l'*Anthologie des Ecrivains maghrébins d'expression française*, sous la direction d'Albert Memmi, Paris, Présence africaine, 2^e édit. 1965, pp. 35-37, et intégralement à la suite du récit d'Henri Kréa, *Tombeau de Jugurtha*, Alger, S.N.E.D., 1968, pp. 129-141.

sous la présidence du Général Catroux, Gouverneur général, et dans le cadre de l'Association France – Grande-Bretagne – Etats-Unis, que nous avons le texte de « l'Éternel Jugurtha », presque entièrement élaboré, et qui a été écrit en 1943²¹⁰. Il nous semble bien qu'il le fut précisément sous la forme de cette conférence prononcée en 1944. La mouture parue dans *L'Arche* se présente, en effet, comme plus complète, plus finie et plus raffinée. Surtout, elle met en scène, dès le début, le nom de Jugurtha qui ne figure pas ici comme portrait typique, mais simplement en passant.

L'auteur rappelle dans cette conférence²¹¹ que l'Algérie est « la fille aînée de la France ». Cependant, il salue « l'éveil d'un sentiment national » : « Le Maghreb tend à prendre conscience de ce qu'il est sous l'action de la pensée française ». Nous assistons, en effet, au passage du Moyen Age à l'ordre moderne. La pensée française, « par elle-même libératrice et révolutionnaire », agit alors comme un ferment. Les Africains ont subi autrefois la domination romaine; ils ne l'ont pas acceptée: « L'Afrique éternelle a englouti, tout simplement, l'Afrique romaine ». Il n'y a jamais eu de paix digne de ce nom au Maghreb avant la paix française. Et c'est dans la violence qu'il faut reconnaître le génie de l'Afrique. La pensée française, elle, est une pensée universelle; « Elle peut être intégrée par tous les hommes » et « son adoption n'implique de leur part aucun reniement, aucune renonciation à leur originalité propre ». Au contraire, c'est s'efforcer « d'accomplir en soi l'homme dans sa plénitude ». Encore faut-il vouloir produire cet effort, « car le singulier, l'inquiétant génie de l'Afrique est en chacun d'eux (les Africains) l'obstacle le plus important à surmonter. Et peut-être même cet obstacle est-il insurmontable? ».

La seconde partie de la conférence est d'une façon plus précise le texte repris en 1946 dans *L'Arche* après avoir été retravaillé. Mais la lecture de cette conférence nous montre déjà combien, d'une part, Audisio en est tributaire dans son essai « Tête d'Africa »²¹² et combien aussi, d'autre part, Amrouche affirmait

²¹¹ « L'Action de la pensée française en Afrique du Nord » dans Association France – Grande-Bretagne – Etats-Unis, *Conférences d'Alger*, tome III, Oran, Fouque 26 mai 1945, pp. 61-98.

²¹² Bien que les vues géniales d'Audisio sur l'ambivalence des Méditerranéens à propos d'Ulysse, datent de 1940, publiées en 1943 dans *Les Cahiers du Sud*, comme on l'a vu. On remarquera quand même en passant combien Audisio paraît influencé par Paul Monceaux, *Les Africains – Etudes sur la littérature latine d'Afrique – Les Paiens*, Paris, 1894, p. 92: Le lettré d'Afrique est un Janus à double face: d'une part, le profil net, expressif, résolu de l'Européen; de l'autre, la mine ondoyante et rêveuse de l'Oriental ». Monceaux, Boissier et Boissière faisaient partie des maîtres à penser, comme on l'a vu pour Louis Bertrand, L'œuvre de P. Monceaux reste tout de même inégale.

l'irréductibilité du tréfonds maghrébin. De même que dans l'article de *Patrie* il avait noté l'attitude du refus brusque en face de l'Autre et le réveil déconcertant du feu mal éteint, après avoir affirmé que le Maghreb assimilait tout (jusqu'à cette soudaine limite du rejet)!

L'essai sur l'éternel Jugurtha paru dans *L'Arche* est un essai littéraire et non pas anthropologique. Amrouche, à la vive imagination, a médité intensément sur lui-même. Il ne semble pas être parti d'une idée mais d'un constat, celui d'un tempérament et d'une aventure existentielle nommée Jugurtha. Son portrait a été poli et figolé. Exalté par le lyrisme, il l'a poussé jusqu'au mythe, y trouvant une satisfaction personnelle certaine.

– *Un portrait génial*

Jean Amrouche suppose qu'il existe un génie africain, « un faisceau de caractères premiers, de forces, d'instincts, de tendances » qui produisent « un tempérament spécifique ». Il ne va pas donner d'explication, mais simplement décrire Jugurtha » qui représente l'Africain du Nord, c'est-à-dire le Berbère, sous sa forme la plus accomplie: le héros dont le destin historique peut être chargé d'une signification mythologique ». Il ne s'agit pas de simplifier à l'extrême, dit-il, et de mettre des équivalences entre Rome-Occident = France = Ordre, d'un côté, et, de l'autre, Jugurtha = Maghreb – Désordre = Révolte. Le Maghrébin moderne mêle en effet en lui son hérité africaine, l'Islam et l'enseignement de l'Occident ce qu'Amrouche avait déjà avancé dans ses articles de *La Voix des humbles*, à propos de l'Ecole laïque contribuant à la formation de la Nation.

Il n'est pas facile de cerner le visage de Jugurtha, écrit Amrouche, car il est partout à la fois et insaisissable. « Il prend toujours le visage d'autrui, mimant à la perfection son langage, ses mœurs; mais tout à coup les masques les mieux ajustés tombent, et nous voici affrontés au masque premier; le visage nu de Jugurtha²¹³.

Jean Amrouche décrit alors son héros.

On le remarque à la chaleur et à la violence de son tempérament, à la passion avec laquelle il embrasse l'idée, à sa pensée militante pour ou contre quelqu'un. Son imagination s'empare rapidement de l'idée et « l'exagère en vision ». « Privé de la chaleur de l'enthousiasme et du ragoût de l'émotion, Jugurtha se désintéresse du lent progrès de la pensée abstraite. Il est poète; il lui faut l'image, le symbole, le mythe ». Il passe continuellement du réel à l'imaginaire, progresse

²¹³ *L'Arche*, p. 58

de métaphore en métaphore, sautant de parabole en parabole « sans conclure ni décider ». Son imagination surchauffée poursuit son aventure. Le climat de prédilection de Jugurtha est celui « de la passion et de la lutte ».

Jugurtha est noble, spontanément; il a « le goût du drapé pour le drapé, de l'emphase qu'il ne distingue pas nettement de l'enflure ». Il aime la controverse « changeant de camp pour le plaisir ». Il aime les flambées d'enthousiasme, s'élève jusqu'au sublime, puis, après ces envolées furieuses, « tombe en perte de vitesse et plonge dans un abîme de dégoût et d'indifférence ». Il lui manque « la foi dans l'homme » qu'il faudrait planter dans son cœur, car il pense que l'homme n'est rien, « l'ombre d'un voyageur sans bagage ». Il abandonne donc l'œuvre commencée « dans quelle éblouissante aurore de désir et de vision »!

« Pourquoi sans doute le Maghreb est un pays semé d'anciennes et de jeunes ruines; le pays des brèves dynasties, des fortunes précaires – où les fils consomment en peu de mois l'héritage de leurs pères. Est-ce impuissance congénitale de donner corps à ce qui fut conçu en esprit? »²¹⁴.

On contemple l'œuvre dans « le miroir de l'imagination », mais la tentation n'est pas maintenue et « Jugurtha s'éteint et sombre dans une étrange apathie ». « Il se plait dans l'indifférence atone ».

Chez Jugurtha sensibilité et sensualité sont fortes: goût très vif pour le plaisir violent et âpre. « Il s'abandonne à la volupté du même cœur qu'il se jette dans l'action, ignorant toute mesure et tout tempérament ». Puis, il se lamente, comme Narcisse sur sa fontaine: « Désespoir de l'homme orphelin, jouet des forces toutes-puissantes qui l'écrasent ».

« Jugurtha ou l'inconstance, Jugurtha, génie de l'alternance. Il ne peut s'imposer la discipline, condition de toute action féconde. L'ascétisme et l'ascension mystique le séduisent pour un temps, car la sécheresse succède bien vite à la rosée de la Grâce, et le dérèglement des sens conduit au dégoût de soi et de tout.

Jugurtha passe de l'un à l'autre de ces états extrêmes »²¹⁵.

Jean Amrouche s'arrête ensuite à un des traits majeurs du caractère de Jugurtha, sa passion de l'indépendance (« le légendaire amour du Berbère pour la liberté », dont parlait Iba-Zizen, par exemple, mais, qui, pratiquement, est toujours mis en lumière par tous ceux qui écrivent sur le sujet). S'y ajoute « un très

²¹⁴ *Ibid.*, p. 61.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 63.

vif sentiment de la dignité personnelle » .Jugurtha a l'humeur ombrageuse, plutôt que soupçonneuse. Il est prompt à s'inquiéter et on se trouve rarement de plain-pied avec lui. « Composé humain d'une sensibilité extrême, affligé d'une imagination qui dégénère assez vite en mythomanie, le moindre propos risque de le blesser profondément, de déchaîner sa colère et de le porter aux actes les plus violents ». Mais, ami, il se montre généreux jusqu'au faste.

Il refuse toute discipline imposée du dehors. Il subit la fatalité du destin comme une loi d'expérience commune, mais au-delà il entend demeurer maître de soi, libre. « Quand le destin passe la mesure comble, Jugurtha cesse de lui payer tribut, et il se jette à corps perdu dans la politique du pire ».

Jugurtha semble s'appliquer à « différer de lui-même », à se refuser jusqu'à la plus complète contradiction. Il est habile plus que toute autre « à revêtir la livrée d'autrui » (mœurs, langages, croyances). Il y respire à l'aise, « en oublie ce qu'il est jusqu'à n'être plus ce qu'il est devenu ». Il s'adapte à toutes les conditions et il s'est acoquiné, dit l'auteur, à tous les conquérants, parlant le punique, le latin, le grec, l'arabe, l'espagnol, l'italien, le français, mais négligeant de fixer sa propre langue (mis à part quelques inscriptions en lybique et en *tifinar*). « Il a adoré avec la même passion intransigeante tous les dieux »²¹⁶.

« Mais à l'instant même où la conquête semblait inachevée, Jugurtha, s'éveillant à lui-même, échappe à qui se flattait d'une ferme prise. Vous parlez à sa dépouille, à un simulacre, qui vous répond, acquiesce encore parfois, mais l'esprit et l'âme sont ailleurs, irréductibles et sourds, appelés par une voix profonde, inexorable, et dont Jugurtha lui-même croyait qu'elle était

²¹⁶ Un certain nombre de traits de Jugurtha, tels qu'ils sont décrits ici, ne sont pas sans résonance avec ceux rassemblés par Stéphane Gsell, selon les données des écrivains grecs et latins, au tome VI de son *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord* (1927). On comparera aussi avec ce que dit Audisio sur l'ambivalence des Méditerranéens; on pensera à la *Nedjma* (1956) de Kateb dans l'ordre romanesque et poétique: femme-Algérie, môle impénétrable, ayant goûté au métissage culturel mais nourrissant au plus profond d'elle-même l'alternance fondamentale de son polygone étoilé et refusant brusquement l'Autre. Cette alternance, Jacques Berque la retrouve dans bien des secteurs de la vie des sociétés maghrébines. Une autre comparaison peut être faite avec les pages éclairantes de Mouloud Mammeri sur « la société berbère » *Aguedal* (Rabat), 1938, N° 5, octobre, pp. 399-412, et 1939, N° 1, février, pp. 43-52. Enfin, sur un autre plan, on lira ce que dit Paul Grieger du caractère des « fluctuants », portraits types des Méditerranéens, selon lui: oscillation, alternance, instabilité, action par contrastes et oppositions, cyclothymie à la limite, impulsivité, aptitude à l'imitation, goût du superlativisme, facilité d'adaptation, prédominance des images, intuition, etc. Peuples axés sur le présent immédiat, peuples « dyonisiaques » (Nietzsche) (*La Caractérologie ethnique. Approche et compréhension des peuples*, Paris, P.U.F., 1961, pp. 152-205, ch. VI Les Fluctuants).

éteinte à jamais. Il retourne à sa vraie patrie, où il entre par la porte noire du refus. Nous touchons ici au caractère le plus profond du génie africain, au mystère essentiel de Jugurtha, à un môle intérieur impénétrable. Celui qui n'avait jusque-là cessé de dire oui fait tout à coup défaut et s'affirme dans la négation et dans l'hérésie. Je vois ici une véritable frontière des âmes, une véritable frontière spirituelle »²¹⁷.

Enfin, lorsque Jean Amrouche a essayé de se définir à lui-même « la foi punique » (la foi africaine, veut-il dire), c'est là que sa pensée est venue buter. Qu'est-ce la fidélité à la parole donné? Jugurtha répugne à hypothéquer sur l'avenir, à s'engager à faire telle chose, à aliéner sa liberté, à en limiter volontairement l'exercice, « car il ne veut pas porter atteinte à son état de perpétuelle disponibilité ».

« Jugurtha ou l'infidélité, en vérité ne sommes-nous pas en présence de l'envers d'une grande vertu, qui n'est autre que la fidélité à soi-même, que le désir de se garder tout entier, de ne pas fixer ce qui est mouvant, de ne pas éliminer un certain nombre de choses, de ne pas stériliser par avance l'avenir? (...). Pour Jugurtha, vivre, c'est épouser aussi étroitement que possible le mouvement, la durée, c'est rester souple »²¹⁸.

Amrouche précise bien de nouveau qu'il n'explique rien mais qu'il décrit. Les historiens, eux, ont « expliqué » ce trait de caractère (infidélité/fidélité) par l'instabilité du tempérament, par quelque malade insatisfaction. Amrouche demande simplement si l'on ne peut voir dans ce trait plutôt qu'un vice, l'expression d'une admirable vertu: « Le refus d'accepter ce qui semblait acquis et prouvé une fois pour toutes et le besoin de tout remettre en question, de faire table rase pour repartir à zéro? ».

L'auteur se rend compte qu'il a forcé certains accents, supprimé les transitions et les demi-teintes, dans ce portrait. De l'extérieur, le voyageur est plus frappé par la sagesse, la paix et la résignation que par l'opposition et la révolte, plus par l'image de la sérénité que par l'instabilité et l'inquiétude. Apparemment, en effet, tout parle de paix (cf. l'*Amyntas* de Gide); la vie et la mort sont sur le même plan.

²¹⁷ *L'Arche*, pp. 64-65.

²¹⁸ *Ibid.*, pp. 65-66. Il y aurait beaucoup à dire sur différents plans sur cette durée maghrébine relevée également par J. Berque dans ses travaux. Il n'est pas jusqu'aux habitants de Tala, dans *L'Opium et le bâton* (1965) de Mouloud Mammeri, qui n'acceptent d'être lâches, « parce qu'il faut quelquefois se contenter de durer », explique l'auteur dans une interview (*Révolution africaine*, n° 128, 10 juillet 1965). On lira aussi avec intérêt le mémoire de maîtrise d'Elisabeth Bussienne, *Le Temps dans l'oeuvre de Mohammed Dib*, Paris, Université de Paris-VII, 1975, 84 p.

Pour Amrouche, c'est l'Islam qui a posé « sur l'atmosphère africaine un lin-ciel de sérénité ». Or, précisément, Jugurtha, même musulman, persiste dans la révolte par la survivance en lui des vieux mythes et des pratiques magiques. Sa foi l'incite à accepter le monde tel qu'il est ou tel que Dieu l'a créé, d'une part, et, d'autre part, il n'hésite pas à faire appel aux charmes et à mobiliser les démons pour réussir dans ses entreprises. Son désir est alors de corriger le destin. Là est l'expression primitive de l'esprit de Prométhée qui anime la civilisation d'Occident²¹⁹. La persistance des pratiques dans le Maghreb est considérée par Amrouche comme « un embryon d'esprit scientifique à l'occidentale »; il y a là, à l'égard de « l'épaisseur de l'avenir une perspective encourageante ». L'esprit de Prométhée peut se greffer sur le vieux tronc maghrébin: « La magie sera le point d'insertion d'une civilisation motrice et technique dans le corps d'une civilisation spéculative et contemplative ».

Pour cela, Amrouche affirme que Jugurtha doit triompher de Jugurtha, prendre conscience de ce qui lui manque et qu'il doit acquérir, « s'il veut égaler ses maîtres occidentaux autrement qu'en se parant de leur plumage ». Il ne s'agit pas de singer l'Occidental, ou de lui emprunter ses découvertes pour se proclamer son égal. Il ne s'agit pas seulement d'apprendre, mais d'inventer, de créer »²²⁰. L'auteur met en lumière que la pensée occidentale a reçu du christianisme l'affirmation et l'éminente dignité de l'homme (cf. la *Genèse*: l'homme créé à l'image de Dieu) et de son association à Dieu dans la création qui continue, et Amrouche de renvoyer à la doctrine de l'Incarnation du Christ dans la religion chrétienne.

Il faut non seulement comprendre mais surtout orienter l'esprit vers l'action, dit Amrouche, qui conclut:

« Il faut donc que Jugurtha s'intéresse à ce monde autrement que comme un objet de contemplation esthétique ou à une source inépuisable de voluptés et de douleurs éphémères. Il faut qu'il apprenne à le considérer comme son champ d'action, où il donnera la mesure de toutes ses forces conjuguées (...). Alors seulement il sera sorti de l'âge théologique et de l'âge de la magie »²²¹.

²¹⁹ Sur la foi musulmane, voir la préface d'Amrouche à l'album de photos *Algérie*, Lausanne, édit. Clairefontaine et La Guilde du Livre, 1956, vii p. Sur Prométhée « avec le fer et le feu dans son poing » sur d'autres terres que la Tunisie qui possède « la mesure du cœur » et « la distance intérieure », voir son poème, « Tunisie de la Grace ». *Etudes méditerranéennes*, n° 9, mai 1961, pp. 6-11.

²²⁰ Voir, dans le même domaine, les propos lucides de Malek Bennabi, *Vocation de l'Islam*, Paris, Le Seuil, 1954, 173 p.

²²¹ *L'Arche*, p. 70.

2) Fonction du mythe

Christian Courtois écrivait que dans cet éternel Jugurtha décrit par Amrouche « l'historien aurait tort de ne voir que littérature »²²². Et on sait que la mère de J. Amrouche, Fadhma Aïth Mansour Amrouche, écrivait à la fin de sa biographie, *Histoire de ma vie*:

« Malgré mon instruction française, jamais je n'ai pu me lier intimement ni avec des Français ni avec des Arabes. Je suis restée, toujours, l'éternelle exilée, celle qui jamais ne s'est sentie chez elle nulle part. Aujourd'hui plus que jamais, j'aspire à être chez moi dans mon village, au milieu de ceux de ma race, de ceux qui ont le même langage, la même mentalité, la même âme superstitieuse et candide, affamés de liberté d'indépendance, l'âme de Jugurtha »²²³.

Avant tout, ce portrait de Jugurtha est celui, dans une certaine mesure, de Jean Amrouche. Henri Kréa disait de celui-ci qu'il était « la réincarnation intellectuelle de Jugurtha »²²⁴. Jugurtha mime à la perfection le langage et les mœurs d'autrui, écrit Amrouche dans ce portrait, comme il disait au Directeur de *La Vie Intellectuelle* en 1952: « J'ai le sentiment de mimer à la perfection la démarche » (d'autrui)²²⁵. Pas de doute à ce sujet, et plusieurs de ses amis ont su parler de son caractère ombrageux, de sa grande vulnérabilité, de son ton trop cérémonieux ou désinvolte. Il a projeté dans ce texte ses préoccupations, se libérant lui-même en se disant avec le plaisir du beau discours, la magie du verbe et le goût du paraître²²⁶. Poète à la recherche de son identité, peut-être même jusqu'à un certain point, artiste inhibé par l'aliénation coloniale et frustré de l'œuvre qu'il envisageait d'écrire (Jean Daniel), Amrouche s'est en quelque sorte « récupéré » par ce texte, comme sa sœur Taos Amrouche était « sauvée » en chantant ses mélodies berbères.

Armand Guibert, qui a bien connu Amrouche et qui a révélé ses premières

²²² *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, Arts et Métiers graphiques, 1955, p. 1126, note 1.

²²³ Paris, Maspéro, 1968, p. 195.

²²⁴ Hommage à Jean Amrouche, *Présence africaine*, t. XVI, 2^e trim. 1963; p. 190. Et Kréa d'ajouter: « Il a été pour les écrivains de l'Afrique septentrionale ce que Césaire a représenté pour ceux du monde noir ».

²²⁵ « La culture peut être une mystification », *La Vie intellectuelle*, août-septembre 1952, pp. 82-85.

²²⁶ Cf. Jean Daniel, « Son message: une Algérie ouverte », *Etudes méditerranéennes*, N° 11, cité, pp. 26-28 et « Jean Amrouche », *El Afkar*, N° 12, mai 1962, pp. 34-36; Jean Lacouture, « Jean Amrouche, un grand rhétoricien », *Dialogues*, n° 1.

œuvres au public, écrit qu'il excella à donner le change: « Il n'était pas deux comportements contradictoires dont il ne portât en lui le pouvoir, non dans la succession, mais sur l'heure »²²⁷. Et Guibert d'affirmer que « l'éternel Jugurtha » est « le plus lucide des auto-portraits, et le plus désespérant, en ce qu'il dresse en pied une des figures de l'humain en laquelle l'œil de l'Occidental, et singulièrement de l'Européen, ne sait voir que fuite et glissement ». Audisio évoquait l'*homo duplex* à propos du Méditerranéen. Or, on a vu comment Amrouche retourne le problème: non infidélité à l'Autre mais fidélité à soi-même, durée, d'abord. Guibert cite plusieurs faits dans la vie d'Amrouche qu'on s'empresserait d'appeler double jeu ou manque de sincérité... Il aurait pu citer d'autres traits « qui montreraient quel flottement cachait la rigueur apparente, et combien subjective était la notion « d'authenticité » dont il s'arrogeait volontiers le monopole ». Jugurtha veut toujours rester souple, disponible à tous les possibles, « y compris, dit Guibert, à celui de l'auto-contradiction »²²⁸.

Son héros, tel qu'il est décrit, n'est guère en tout cas « positif ». Peut-être cela découle-t-il du fait que l'auteur est parti non d'une belle idée, mais d'un homme concret, de lui-même, plus vrai que le portrait d'un ancêtre purement imaginé.

A - Mythe d'identification

Le mythe est nécessaire pour compenser un vide, un manque à être, pour affirmer fortement une réalité niée par l'Autre, pour entrer en gloire: cette identification est ici une *glorification*, personnelle et nationale.

L'époque nous montre en Algérie une société de plus en plus « coincée ». Si le Congrès musulman proclame en 1936 son intégration à la France, le P.P.A. accentue sa poussée vers la revendication de l'indépendance. La répression après le 8 mai 1945 faisait taire momentanément le cri d'une génération. Le Statut de 1947 ne satisfait personne. Chacun imaginera un visage spécifique de l'Algérie selon les partis et les tendances politiques. Et l'on peut bien alors reprendre le vers du poète québécois Gaston Miron (dans « Recours didactique », 1963):

« Nos consciences sont éparpillées dans les débris de nos miroirs ».

²²⁷ « Jean Amrouche (1906-1962) par un témoin de sa vie », *Revue des Lettres*, 108^e année, n° 1, janvier-février-mars 1973, p. 58. Ce témoignage est particulièrement instructif pour les informations apportées et pour la franchise du ton.

²²⁸ *Ibid.*, pp. 64-65.

Le colonisé est un homme aliéné, dépersonnalisé et humilié, à la recherche de son nom et de son identité. Ce schéma théorique est connu; il appellerait naturellement des nuances selon les couches sociales et les individus. Il est clair qu'Amrouche, à travers son propre itinéraire, a su répondre à cette quête d'entrée en gloire du colonisé. Le peuple vaincu a besoin de mythes glorieux. C'est ce qu'avait fait Bertrand avec son épopée latine pour son « peuple neuf », non vaincu, mais qui avait besoin d'être conforté. On se souvient que ce même Bertrand parlait des Arabes comme des « vaincus ». Cette obsession de la défaite, nous la retrouvons aussi bien chez Jean Amrouche que sous d'autres plumes d'Algériens: amertume de voir l'Autre l'emporter sur soi, d'être « possédé » par l'Etranger et d'être rendu « étranger » à soi-même. Carences et déculturation du colonisé, Albert Memmi en a parlé suffisamment et avec rigueur dans son *Portrait du colonisé*. Comme le notait Jacques Berque au sujet des Arabes, « une disposition éclate entre les grandeurs du passé et les disgrâces du présent, ou, à tout le moins, ses problèmes. De là une surabondance d'affectivité, l'agitation constante entre l'enthousiasme et le pessimisme »²²⁹. Kateb Yacine dans *Nedjma* évoquait aussi « le passé chargé de gloire », dont il ne restait qu'éboulements, ruines, des « oueds mis à sec », un fleuve ensablé. D'où le désir violent d'une naissance nouvelle et d'une identification personnelle et nationale.

Il y eut un combat avec l'Ange, chez Amrouche: « L'ange de l'aliénation », comme l'appelle Guibert. Qui suis-je? Qui est en moi et par moi? se demandait Amrouche. Et encore: « En moi le trouble et la division. Non point la révolte stérile et l'ingratitude, mais l'angoisse », écrira-t-il quelques années seulement après la parution de « l'éternel Jugurtha »²³⁰. Ce n'est pas pour rien qu'il s'identifiait à Jugurtha, personnage fluctuant, ne se livrant pas totalement, conservant sa propre durée intérieure²³¹.

²²⁹ *Les Arabes*, Paris, Sindbad, édit. nouvelle et augmentée, 1973, pp. 13-14.

²³⁰ *La Vie Intellectuelle*, lettre citée, pp. 82-85. On sait combien le suicide du poète malgache J.-J. Rabéarivelo fut un « choc déterminant » pour Amrouche, Rabéarivelo écrivait dans son journal: « Je le crie dans ma lettre à Guibert, Amrouche nous doit et se doit de rester kabyle, du moins pour après la vie » (cité par Guibert, art. cité, p. 60). Amrouche avait écrit la préface au livre de Robert Boudry, *Jean-Joseph Rabéarivelo* (Paris, 1958): « Jean-Joseph subit une véritable désintégration intérieure (...) Tout recours efficace lui est interdit. Ni la voie française, ni la voie malgache dans les deux directions du temps, vers l'amont des ancêtres fabuleux et vers l'aval révolutionnaire, ne peuvent accueillir et porter ses pas d'homme sur un sol ferme ». Depuis ses premiers recueils (1934 et 1937), Amrouche lui-même n'a cessé de s'interroger sur son propre cas (intégration-désintégration, désir de l'amont-élan vers l'aval).

²³¹ A. Guibert avait montré un manuscrit de J. Amrouche à une graphologue sérieuse. Le résultat

Etre identifié, c'est être nommé personnellement et nationalement. « Nous voulons habiter notre nom », écrira Amrouche durant la guerre de libération dans son poème « le combat algérien »²³².

Le mythe de Jugurtha, en son temps, était déjà ce mythe d'identification et de glorification nécessaire au « chant profond » pour se faire reconnaître.

B — Mythe de réenracinement

Jean Amrouche écrivait dans une lettre à Armand Guibert qu'il voulait être « l'arbre raciné dans la terre », alors qu'il voyait en son ami « l'Oiseau migrateur »²³³. Toute la quête du colonisé consiste précisément dans la poursuite des racines et des ancêtres. Les historiens algériens « engagés » de 1925 à 1954, dans la ligne des Oulémas réformistes, les mettaient en lumière²³⁴. En 1947, paraîtra *Le Message de Yougourtha* de Mohamed Chérif Sahli. Toute une effervescence nationalitaire se fera autour de cette figure. Les chants des scouts algériens musulmans du Djurdjura l'exalteront à cette époque-là:

« Dis-lui, dis-lui ô Jugurtha
Que ses enfants ne l'oublent pas,
Que sa revanche reviendra
Que son nom sera ressuscité ».

Qu'écrivait Kateb Yacine dans *Nedjma*, roman paru en 1956 mais dont les premiers textes-poèmes datent de 1947 et 1950? « Ce sont des âmes d'ancêtres qui nous occupent, substituant leur drame éternisé à notre juvénile attente, à notre patience d'orphelins ligotés à leur ombre (...), cette ombre impossible à boire ou à déraciner — l'ombre des pères (...) sans jamais savoir où ils sont »²³⁵. On remarquera ce drame « éternisé », comme est éternisé l'Ancêtre Jugurtha, insaisissable, talonnant sans cesse les descendants éparpillés.

tat de l'examen dénotait « un être fier, d'une intelligence très déliée et organisée, subtil, racé, mais, en contre-partie, possède l'art de jouer de son charme (...) Sa sincérité, qui doit frapper les autres, serait plutôt une duplicité — oui, une sincérité double » (A. Guibert, art. cité, p. 66).

²³² L'expression « habiter son nom » se trouve déjà chez Saint-John Perse dans *Exil*, diffusé en France, à partir de 1942.

²³³ A. Guibert, art. cité, p. 63.

²³⁴ Cf. S. Bencheneb, « Quelques historiens arabes modernes de l'Algérie », *Revue africaine*, t. C., 1956, pp. 475-499.

²³⁵ *Nedjma*, Paris, Le Seuil, 1956, 1^{er} édit. p. 97. Voir aussi *Le Cadavre encerclé* (dans *Le Cercle des représailles*, Paris, Le Seuil, 1959, p. 29: « La cavalerie dispersée des Numides à l'heure du Maghreb renouvelant leur charge »).

Le mythe c'est « l'intense », avons-nous dit. Ici, le besoin de réenracinement est vécu intensément et dramatiquement. Plus la négation par l'Autre est radicale ou encore plus le refus de soi par le colonisé est affirmé avec véhémence, plus la réaffirmation contraire est passionnelle et tragique, vécue comme une remise en question de tout l'être. Encore une fois, il ne s'agissait pas chez Amrouche d'une idée-force mais d'un drame personnel, atteignant psychanalytiquement les profondeurs de l'individu: transposé au niveau collectif, les profondeurs de la nation.

Le poème déjà cité Amrouche « le combat algérien »²³⁶, qui a paru plus tard, est vraiment le poème-témoin par excellence du déracinement de l'homme colonisé. « Aux Algériens on a tout pris »: « La patrie avec le nom, la langue avec les divines sentences de sagesse »... La terre, la patrie des ancêtres, l'honneur, les rêves, la liberté, l'histoire. Ils sont alors « prisonniers d'un présent sans mémoire et sans avenir, les exilant parmi leurs tombes de la terre des ancêtres, de leur histoire, de leur langage et de la liberté ». L'exilé refuse « la patrie marâtre » et veut « habiter son nom »:

« Nous ne voulons plus errer en exil
dans le présent sans mémoire et sans avenir ».

Ce poème est parmi les plus intenses qui aient été écrits durant la guerre d'indépendance et au contenu des plus suggestifs, au regard de la passion vécue dans la « bâtardise ».

Ce mythe de régénérescence est une protection contre la dérive. Nul plus que Jean Amrouche n'a mieux exprimé et avec quel lyrisme la « grande douleur de l'homme d'être – et d'être séparé ». C'est ce qu'il écrivait dans l'introduction aux *Chants berbères de Kabylie*. Nous ne développons pas ici cet aspect poétique du combat de l'auteur²³⁷, contentons-nous de dire que sa recherche ardente était celle du paradis perdu, du temps prénatal et du sein maternel. Aimé Césaire²³⁸

²³⁶ *Espoir et Parole*, anthologie de poèmes algériens de Denise Barrat, Paris, Seghers, 1963, pp. 19-22; *Atlas-Algérie*, 26 juillet 1963, et *Anthologie des Ecrivains maghrébins d'expression française*, citée, pp. 31-33.

²³⁷ Cf. notre ouvrage cité *Littérature maghrébine de langue française*, pp. 99-113. Notons en passant les vers de Sophocle (*Edipe à Colonne*): « Le meilleur est de n'être pas né; mais pour qui est apparu ce qu'il y a mieux ensuite c'est de retourner aussitôt que possible là d'où il est venu »; ces vers sont cités par Holderlin en épigraphe au livre second de son *Hypérion*. Dans le livre 1^{er}, nous voyons que c'est la science qui a tout corrompu; le poète est alors « exilé du jardin » où il fleurissait: « oui l'enfant reste une créature divine aussi longtemps qu'il n'entre pas dans les mimétismes de l'adulte ». Ces influences littéraires, ainsi que celles de Saint-John Perse, Patrice de la Tour du Pin, Milosz et Ungaretti sont sensibles chez Amrouche.

²³⁸ Hommage à Jean Amrouche, *Présence africaine*, t. XLVI, 2^e trim. 1963, pp. 186-189.

a particulièrement bien compris, parce que poète lui-même, cette déchirure de l'être, à partir de la chute dans le temps historique qui a été cause de l'écartèlement. L'histoire est ici synonyme de rapt et de rupture du cordon ombilical pour Amrouche et pour les Algériens colonisés. « Nous entendions gémir nos racines », à chaque voyage à Ighil Ali, écrivait Taos Amrouche dans la *Rue des Tambourins* (1960). Il faut se réconcilier avec soi-même et avec le royaume des Mères (la « nuit des Mères » de Faust). La fidélité à « l'amont des ancêtres fabuleux » est la seule planche de salut pour réintégrer la globalité fracturée par le malaise fondamental et « le péché originel de l'indigénat », pour reprendre une expression de Jean Amrouche.

C – Mythe de dépassement

Il en va ici analogiquement comme pour le mythe du Méditerranéen latin de Bertrand: mythe d'intégration qui contenait l'exclusion des non-latins. Selon Amrouche, Jugurtha doit triompher de Jugurtha. Rester soi-même, revendiquer la différence est nécessaire, mais ne pas demeurer fixé vers l'amont (pour ne pas être changé en *Statue de sel*, selon le titre du roman de Memmi) ne l'est pas moins: *réenracinement* et *dépassement*.

Le héros d'Amrouche n'est pas « positif », avons-nous dit. Son caractère présente des zones obscures, et surtout il a besoin de sortir de l'âge magique on il baigne pour accéder au monde moderne de la technique; autrement, pourrait-on dire, il ne sera jamais « évolué », pour reprendre un terme de cette époque d'avant l'indépendance algérienne.

Enfin, on ne peut pas ne pas constater que l'auteur ne parle jamais de la conjoncture politique, du « colonialisme »²³⁹. Faut-il penser alors à une mystification, à un mythe-opium? Il ne nous semble pas. La manière dont Amrouche présente son mythe est très personnelle, encore une fois. Elle répond à des préoccupations culturelles, précises, à un besoin de ressaisir des racines « spirituelles ». Et compte tenu de son assimilation française, Jean Amrouche, à cette époque-là, ne pouvait pas proposer autre chose qu'un dépassement vers la pensée et la technique occidentales, gage, selon lui de la mainmise sur le monde et sur l'avenir. Telles sont les limites de son mythe, qui ne peut être que partiellement mobilisateur par rapport au nationalisme algérien en marche. « Récupérer » la figure de l'Ancêtre est nécessaire: elle insère le combat politique dans une lignée

²³⁹ Comme le constate Guy Meyra dans son mémoire de maîtrise, *Le Mythe des ancêtres dans la littérature algérienne d'expression française*, Université de Bordeaux, 1973, p. 47.

historique qui s'enracine très haut. Mais ce combat politique sera pour les nationalistes un combat pour l'indépendance, ce qui ne pouvait pas être encore accepté par Jean Amrouche en 1939-1946. Il faut tenir compte de ce que chacun peut donner à un tel moment de son histoire.

Césaire a loué Amrouche d'avoir été fidèle et à l'amont des ancêtres et à l'aval révolutionnaire, celui du monde moderne, de n'avoir trahi ni les Mânes ni Prométhée: « Il est grand d'avoir refusé le repos et de s'être refusé à cette chirurgie ». Et c'est par là qu'il « s'est accompli en se dépassant »²⁴⁰. Jugurtha a triomphé chez lui de Jugurtha tout en se dépassant. Réponse personnelle donc à un itinéraire personnel.

Vinrent le temps de la colère et l'heure de la révolte le 1^{er} novembre 1954. Jugurtha s'affirmait tout à coup dans la rupture, les masques les mieux ajustés tombaient. Jugurtha cessait de payer le tribut au destin, il échappait à la prise que l'Autre croyait ferme, pour reprendre les termes d'Amrouche. On sait quel combat Jean Amrouche a mené « seul, à ses frais et risques » pour servir d'intermédiaire entre le Général de Gaulle et le G.P.R.A. Nous n'analyserons pas les articles polémiques qui ont paru sous sa plume dans la presse pour faire connaître l'Algérie à la France et la France à l'Algérie²⁴¹.

Le premier texte dans lequel Amrouche s'engageait dans le sens du combat politique algérien a paru, à notre connaissance, en janvier-mars 1955 dans *Terres de Maghreb*²⁴², écrit vraisemblablement à la fin de l'année 1954. La prise de conscience à laquelle on assiste, dit-il, au sein de la société arabo-berbère est une prise de conscience « ontologique ». « Le jeu savant des masques a fait long feu ». Par cette image, du reste, nous rejoignons le mimétisme cher à l'auteur de l'éternel Jugurtha: les masques qui s'ajustent pour jouer leur rôle, les masques qui tombent pour le face à face final des visages et pour la confrontation de sa propre identité dans le vrai miroir. Jean Amrouche demandait « l'effacement des

²⁴⁰ *Présence africaine*, art. cité, p. 189.

²⁴¹ Voir notre bibliographie méthodique dans les *Cahiers algériens de littérature comparée*, art. cité pp. 72-77. A propos des articles de J. Amrouche, J. Berque écrivait en 1958: « Permettez-moi de considérer notre ami Amrouche comme un écrivain, un maître à grand style et à grands sentiments, plutôt que comme un analyste politique ». (« L'intégration à soi-même ». Entretien avec J. Berque, *Cahiers de la République*, n° 14, juillet-août 1958, p. 34). Cependant, Amrouche a continué à écrire sur le combat politique jusqu'en mai 1961 environ, sauf oubli de notre part.

²⁴² « Brèves remarques sur la crise Nord-Africaine », *Terres de Maghreb*, 8^e année, n° 37, janvier-mars 1955, pp. 21-23 (Bulletin des Centres d'instruction agricoles nord-africains, C.I.A.N.A., Secrétariat à Angers).

données qui commandent encore aujourd'hui la situation: l'Européen ne doit plus se considérer comme un conquérant, le Berbère et l'Arabe comme des vaincus ». Il s'agit « d'un saut énorme, aussi énorme que le saut d'une conversion religieuse qui modifie d'un coup les perspectives de la vie en change le sens ». Enfin, qu'on « reconnaisse pleinement leur dignité d'hommes » (aux Arabo-Berbères), que « l'autochtone cesse d'être exilé dans sa patrie ». Tout le combat politique d'Amrouche durant la guerre de libération est déjà là, dès le début donc, dès cette fin d'année 1954. Et Armand Guibert a parfaitement raison de dire que « la conflagration de 1954 réveilla dans Amrouche tout l'informulé, tout le viscéral d'une passion dont ne soupçonnaient la puissance que ses plus anciens compagnons de route »²⁴³.

La clef de la pensée d'Amrouche était, selon Césaire, contenue dans les deux mots de langage et de mythe. Il est certain que même dans son combat politique, il prenait plaisir à manier le beau langage et le mythe, en particulier dans son célèbre article: « La France comme mythe et comme réalité » (*Le Monde*, 11 janvier 1958).

La manifestation au grand jour de la prise de conscience politique fut tragique. Elle fut profonde, Amrouche a voulu être « le pont, l'arche, qui fait communiquer deux nations, sur lequel on marche, que l'on piétine, que l'on foule ». Selon son expression, il a « supporté cette crucifixion » jusqu'à en mourir. « Ce n'est pas un hasard que je sois malade », disait-il à Jacques Berque qui en comprit la signification: « Ce n'est pas un hasard si je meurs ». Amrouche réalisait « la mort d'Akli ».

Il a expliqué dans ses carnets en 1959²⁴⁴ comment il avait fait deux parts dans la vie: l'une offerte aux regards, se déployant au grand jour, « l'autre secrète, qui minait sourdement la première, la sous-tendait de je ne sais quoi d'inquiétant et d'obscur ». « Je jouais ma partie dans le monde, mais je vivais mon secret inavoué ».

« Il semblait que j'eusse, depuis l'enfance, oublié ce peuple, rompu avec ses traditions, perdu mémoire de ces mythes capitaux, renié les préceptes et les canons qui règlent ses mœurs. J'apprenais à vivre à la manière de mes maîtres, de qui j'avais fait miens les héros, les fables, les chansons et le langage (...). Un mimétisme de corps et de l'esprit, qu'on reconnaît volontiers à ceux de ma race comme une disposition native particulière, m'ai-

²⁴³ Art. cité, p. 66.

²⁴⁴ *Etudes méditerranéennes*, n° 11, cité, pp. 53-54.

daît dans ma tentative d'enracinement en une patrie distincte de ma patrie naturelle. Je réussis si parfaitement que je donnais longtemps le change: on oubliait mon nom et ma race, mieux: on les ignorait. Il est vrai que je n'en parlais guère, sinon de temps à autre, pour parer mon personnage d'un ragoût d'étrangeté, et pour jouir un instant de la surprise de mes *semblables* à me découvrir soudain différent »²⁴⁵.

Son texte sur « l'état d'âme du colonisé » date de 1958, après la parution du livre de Memmi donc, mais l'auteur précisant en note qu'il n'avait pas encore lu celui-ci. Alors quelle rencontre! Memmi avait eu Amrouche comme professeur au lycée Carnot à Tunis (sous le nom de Marrou dans *La Statue de sel*). Il n'avait compris que plus tard qu'il n'était « jamais sorti de ses problèmes ». Du reste, Amrouche écrivait à Jules Roy en 1952: « Toujours en marge, en avance ou en retard, ma voix ne parvient pas à s'accorder à aucune chorale ». Dans une autre lettre au même écrivain, il parlait de « l'illusion de la fraternité spirituelle, de la communauté de destin ». Il songeait que « la haine peut être une passion salubre, comme un ouragan purificateur ». Cette lettre se terminait ainsi: « Quant à l'Afrique du Nord, écoute-moi bien, qui pèse mes mots, j'en suis venu à croire qu'elle ne trouvera son être, si elle le trouve jamais, que contre la France. Ce mot est atroce. Sache le comprendre. Quant à moi, quoi qu'il advienne, quoi que je fasse, je resterai cloué à une croix, jusqu'au dernier souffle ».

En août 1955, il écrivait de nouveau à Jules Roy pour lui dire qu'il ne croyait plus à une Algérie française, que les hommes de son espèce sont des « monstres, des erreurs de l'histoire ». Enfin: « Il y aura un peuple algérien parlant arabe, alimentant sa pensée, ses songes, aux sources de l'Islam ou il n'y aura rien »²⁴⁶.

Amrouche disait aussi à François Mauriac en 1955: « L'idée d'une communauté franco-musulmane me paraît une utopie »²⁴⁷. Et dans son discours à la salle Wagram à Paris le 27 janvier 1957: « Je ne suis pas, je ne suis plus, et depuis longtemps, partisan de l'assimilation ». Le champ de bataille était en lui: « Je suis Algérien, je crois être pleinement français. La France est l'esprit de mon âme, mais l'Algérie est l'âme de cet esprit »²⁴⁸. Nous constatons toujours le même

²⁴⁵ On remarquera combien ces lignes éclairent après coup le texte de l'éternel Jugurtha et le poème « le combat algérien » qui ne fait qu'exprimer esthétiquement les mêmes obsessions, frustrations et revendications du dramatique « manque à être ».

²⁴⁶ Lettres à Jules Roy, *Etudes méditerranéennes*, n° 11, cité, pp. 79-94.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 95.

²⁴⁸ *Economie et humanisme*, n° 96, mars-avril 1967, repris dans *Etudes méditerranéennes*, n° 11, cité, pp. 97-106.

débat autour du « Qui suis-je? Le 22 juillet 1957, Amrouche écrivait à Mme Janine Falcou-Rivoire: « Pour l'instant, je prends du champ, et tente de voir clair dans un drame terrible où je suis engagé si profondément que je ne sais plus très bien QUI JE SUIS »²⁴⁹. Enfin, dans sa conférence à Rabat le 16 mai 1959, il déclarait: « Je suis Algérien, c'est un fait de nature. Je me suis toujours senti Algérien ». Il s'agissait d'une appartenance « ontologique » à un peuple, « d'une solidarité étroite de destin et par conséquent une participation totale à ses épreuves »²⁵⁰.

Un an avant sa mort, Amrouche, ayant conscience d'être parmi les « hybrides cultures », en « situation de contradiction » (disait de lui Léopold Senghor), se demandait au cours d'un dialogue: L'Algérie « pourra-t-elle effectivement remplir ce que nous espérons, devenir cette nation multiraciale qui dépassera les antagonismes de race et les antagonismes religieux, deviendra-t-elle ce qui n'existe nulle part au monde, c'est-à-dire la patrie de l'Homme, où ses composantes qui sont tout de même des composantes importantes: religieuses, linguistiques, passionnelles, mythologiques, seront dépassées? C'est la grande question »²⁵¹. Ce *dépassement* sera-t-il un mythe? aurait-il pu se demander.

Ce qu'il répétait à Jean Daniel rejoint cette question possible: « Une Algérie spécifiquement arabe provoquerait le même « malaise ontologique » que celui suscité par la fiction de l'Algérie française ». « Nous voulons, disait Amrouche, une Algérie ouverte, multiraciale, qui dépasse à la fois et par une construction commune, le colonialisme des uns et l'exclusivisme des autres »²⁵². Bertrand pensait « exclusion » des Arabes en parlant intégration. Amrouche, lui, craignait « l'exclusivisme » de l'Algérie arabe. D'où la question essentielle du *dépassement*.

Jean Amrouche mourait le 16 avril 1962, dans sa « dramatique dualité » (A. Guibert), trois jours avant le cessez-le-feu.

III — L'ÉTERNEL JUGURTHA: ÉTERNEL JUSTICIER

Tous ont plus ou moins souffert de la « même blessure ombilicale »²⁵³ à un moment donné, même si beaucoup donnaient le change. Mais tous n'en ont pas été guéris ou guéris par le même remède.

²⁴⁹ *Dialogues*, n° 1, mai 1963, p. 11.

²⁵⁰ *Le Figaro littéraire*, 13 avril 1963. Cf. aussi *Al Istiqlal*, 16 mai 1959, et le Bulletin *France-Algérie*, n° 23, juin-juillet 1968: « Taos Amrouche parle de son frère ».

²⁵¹ *Afrique-Action*, 13 février 1961.

²⁵² Jean Daniel, « Son message: Une Algérie ouverte », *Etudes méditerranéennes*, n° 11, cité, p. 28.

²⁵³ Kateb Yacine, *Le Cadavre encerclé*, cité, p. 17.

Le vrai mythe de Jugurtha devait être *un mythe de résurrection*. L'Ancêtre (Jugurtha ou le Keblout de Kateb Yacine) est remis sur son piedestal pour fonder la patrie et la faire entrer en gloire, encore que Keblout ne soit guère « positif » dans l'œuvre de Kateb ²⁵⁴.

Le mythe vraiment symbolique a été celui des Sept Dormants d'Ephèse, récit repris des traditions chrétienne et musulmane, au confluent de l'histoire et de la légende, intégré dans le Coran (sourate 18 des « Gens de la Caverne ») et utilisé par Hocine Bouzaher dans sa pièce *On ne capture pas le soleil* ²⁵⁵.

Sans développer ici l'histoire de cette tradition religieuse et du pèlerinage aux Sept Saints (si suivi en Bretagne autrefois par le professeur Louis Massignon), retenons par exemple que le théologien Babaï le Grand (550-627) utilisait cette histoire comme preuve de la résurrection. Ce « culte » des Sept Dormants a été également suivi dans la tradition et la piété populaires musulmanes, à partir du Coran, comme signe de la résurrection finale.

Dans la pièce de Bouzaher, la caverne est une cuve où sont prisonniers des militants algériens dont un garçon. L'un d'eux raconte la légende des Sept Dormants d'Ephèse. Auparavant, un autre avait rapporté les recommandations du cheikh Haddad avant son soulèvement en 1871. A la fin du drame, seuls échappent à l'asphyxie de la cuve le petit garçon qui connaissait les consignes du cheikh Haddad et le prisonnier qui avait raconté à ses camarades la légende d'Ephèse. Ils vivront sous le double signe de l'ancêtre décidant de combattre malgré la supériorité de l'ennemi, et des Sept Dormants ressuscités de leur long sommeil, comme les combattants de 1954 surgissant de la « nuit coloniale ».

²⁵⁴ Voir notre étude « Les structures de l'imaginaire dans l'œuvre de Kateb Yacine », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 13-14, 1^{er} semestre 1973 (Mélanges Le Tourneau, D), pp. 269-292; Mireille Djaidet et Lucette Hedroug, *Le Mythe de l'ascendance chez Kateb Yacine*, Mémoire de Maîtrise, Université d'Aix-en-Provence, 1973, 173 p.

On sait que Jugurtha avait été chanté par Rimbaud en vers latins lorsqu'il était au lycée de Charleville: Abdelkader y était nommé « petit-fils de Jugurtha », mais finalement celui-ci conseillait à Abdelkader de se rendre « au Dieu nouveau », au Français: « La France va briser tes chaînes » (*Œuvres complètes*, La Pléiade, 1951, pp. 18-25). Louis Veuillot, dans *Les Français en Algérie* (Tours, Mame, 1868, 7^e édit. p. 78), évoque le caractère numide de Jugurtha, pense qu'Abdelkader semble avoir lu Salluste et croit que le général Bugeaud l'a médité. Enfin, M. Poujoulat, dans *Etudes africaines* (Paris, Hivert, 1847, t. II, ch. XIX) tente un « parallèle de Jugurtha et d'Abdelkader » (pp. 91-105) qui n'est pas sans intérêt. Et Gustave Boissière, dans *L'Algérie romaine* (Paris, Hachette, 1883, 2^e édit. p. xxvii) appellera Jugurtha « l'Abdelkader antique ».

²⁵⁵ *Des Voix dans la Casbah*, Paris, Maspero, 1960, pp. 17-77.

1) Mohammed Chérif Sahli: *Un héros national régénérateur*

C'est en 1947 que Mohamed Chérif Sahli faisait paraître *Le Message de Yougourtha* ²⁵⁶. Sur la bande entourant la brochure on lisait: « Maho, Masinissa, Yougourtha, figures d'un lointain passé, mais figures éternelles d'un Maghreb fidèle à soi-même et à la liberté ». Remarquons en passant « l'éternité » des héros et « la fidélité à soi-même ». L'ouvrage contenait des illustrations représentant, outre Abdelhamid Ben Badis auquel il était dédié, Masinissa et Yougourtha rois et héros nationaux du Maghreb, Syphax et Miscipsa rois maghrébins (seulement). Deux des principaux ancêtres étaient « éternisés » en gloire, modèles dans le combat pour l'indépendance et la liberté. Il ne s'agissait pas d'abord dans ce livre d'un portrait mais d'un message pour l'action.

Livre essentiellement de combat « dans le cadre de la longue lutte du peuple algérien pour son indépendance nationale ». Ainsi s'en explique l'auteur dans la préface à la réédition de l'ouvrage en 1967. Il continue: « Aux pessimistes et aux défaitistes de 1947, *Le Message de Yougourtha* visait à montrer que la lutte pour la liberté avait des racines trop profondes dans l'histoire de notre pays pour être sérieusement affectés par un revers de passage » (l'échec de mai 1945). Comme on le voit, il ne s'agit plus seulement de revendiquer la différence par rapport à l'Autre, mais la rupture, qui sera une résurrection. Sahli explicite ce qu'Amrouche ne faisait que signaler comme une véritable frontière: le repli brutal sur le môle impénétrable, le refus, la négation. L'auteur entendait dégager certains enseignements: « Nécessité d'une large union des forces patriotiques, d'une vigilance constante, d'une action rationnelle méthodique et imperméable aux interférences de certains groupes sociaux tels que la famille et les clans ».

L'œuvre est de circonstance, « engagée », en fonction du combat nationaliste de l'époque. Comme dans d'autres récits de ce genre, l'auteur ou d'autres auteurs ont alors tendance à réinterpréter le passé lointain en relation avec le présent (vocabulaire, points de vue, simplifications de l'Histoire ou à-peu-près). Les explications subjectives se remarquent en effet ici et là. Sahli veut faire œuvre d'historien, mais il est clair que sa démonstration manque de rigueur scientifique ²⁵⁷ et d'objectivité, ou plutôt celle-ci est vue à travers un regard nationaliste,

²⁵⁶ Alger, Impr. générale, 20 août 1947, 127 p., pour le compte des éditions En-Nahdha, bien que ce ne soit pas mentionné. Réédition, Paris, L'Algérien en Europe, 1967, 110 p.

²⁵⁷ Guy Meyra (*op. cit.*, p. 53) écrit: « Nous ne pensons pas que ce texte puisse prétendre avoir une valeur scientifique ».

et donc avec l'exaltation que comporte ordinairement ce genre d'« Histoire » dans ce cas. De même que l'idéologie impérialiste interprétait souvent l'événement selon ses vues, de même l'idéologie nationaliste colore-t-elle ici le discours.

Le mythe présenté ainsi, et surtout en 1947, avait des chances d'être mobilisateur, d'autant plus que la brochure était éditée sous une forme populaire et par des éditions algériennes, et non pas dans une revue littéraire telle que *L'Arche*, publiée sous l'égide d'André Gide dans un contexte français. Et nous savons combien à cette époque-là, en effet, les publications des éditions En-Nahdha étaient diffusées, achetées et lues parmi les public algériens (militants des Partis, journalistes, instituteurs et lettrés).

L'auteur se laisse aller à une vision quelque peu monolithique des choses, si bien qu'il verse dans l'idée-force mythique et l'inflation, en poursuivant sa démonstration, se plaisant à affirmer, par exemple, que « le visage de notre peuple n'a pas changé au cours des siècles ». Les Algériens ne sont pas étrangers dans le pays et ils n'ont pas « des âmes de vaincus », comme ont voulu le faire les dominateurs²⁵⁸. Après la description des guerres puniques et romaines, il faut attendre le chapitre VII pour voir l'entrée en scène de l'action de Jugurtha, présenté sous un jour avantageux. Il est curieux tout de même de noter que certains traits simplement esquissés du tempérament chez Sahli coïncident avec ceux mis en lumière par Amrouche mais sans le lyrisme et sans le souffle de celui-ci²⁵⁹.

Mohamed Chérif Sahli, faisant œuvre de combat pour les années qui suivent mai 1945, en profite pour tirer des leçons d'ordre politique en fonction du présent. Dans un pays opprimé, l'affrontement entre classes et entre couches sociales, qui subissent le même sort, devrait passer après le combat national et patriotique. « Dans un pays opprimé, la lutte n'est pas sociale, elle est nationale »²⁶⁰.

Bref, le héros présenté ainsi au grand public nourrissait *le mythe régénérateur* dont on avait besoin en ces années de cendres et de pessimisme.

C'est à cette même époque qu'Aberrahman Madoui écrit sa pièce de théâtre en arabe *Yúghúrta* qui ne sera publiée que beaucoup plus tard²⁶¹. Abdallah Cheriet, préfaçant l'ouvrage, montre bien que l'auteur a voulu donner à son histoire des dimensions plus larges que les stricts événements. A. Madoui part d'un fait qui est ordinairement considéré comme mineur: Jugurtha rend les armes à la

²⁵⁸ *Le Message de Yougourtha*, 1^{er} édit. pp. 13-14.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 108.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 117.

²⁶¹ *Yúghúrta*, Alger, S.N.E.D., 1969, 141 p. Drame en 5 actes, préface d'Abdallah Cheriet.

suite d'une demande d'armistice des Romains. Et il donne au fait des dimensions qui constituent le cœur de l'épopée du héros. D'abord, mystique et guerrier, Jugurtha combat pour son pays, symbolisant la résistance. Mais un jour le héros dévie de sa route, sous l'influence de divers facteurs; il se retranche des courants populaires qui le portaient, pour ne voir que le néant dans ce monde, la vanité et les mirages. Ce second personnage paraît inconsistant, le jouet des événements.

Jugurtha est *plus ici une leçon qu'un modèle*. Le courant qui donne un sens à l'Histoire est dans le peuple et par le peuple, incarné par Jugurtha durant la première période de sa vie. Ce qui compte donc ici c'est avant tout la personnalité algérienne de lutte et de résistance *concentrée dans le peuple avant de l'être dans un héros* sujet aux vicissitudes. « Un seul héros, le peuple », dira-t-on en 1962.

2) Henri Kréa: un justicier et une pierre tombale

Dix ans plus tard, en pleine guerre d'indépendance, Henri Kréa²⁶² va magnifier encore plus Jugurtha. Il publie en 1958 une tragédie *Le Séisme*²⁶³. Ces sortes de pièces « intellectuelles » passent souvent mal la rampe; on les récite plutôt devant les militants convaincus d'avance²⁶⁴.

Jugurtha est présent tout en étant invisible. Il faut arriver à la fin de la pièce pour voir brusquement apparaître le masque de Jugurtha sur l'écran au fond de la scène. Les combattants et les gens du peuple réunis portent son image en eux comme un mythe. Qui est-il? Une légende, un être immortel, insaisissable?²⁶⁵. On chante ses hauts faits et sa geste: « Le chef est trempé à l'épreuve du fer, à l'épreuve du feu, comme une incarnation farouche de notre pays tourmenté »²⁶⁶. L'Ancêtre est glorieux et invincible. Et tandis que le masque de Jugurtha surgit, le coryphée proclame:

²⁶² Henri Kréa, né en 1933 à Alger, issu d'une union franco-algérienne. Kréa est un pseudonyme venant de Chréa, le col de l'Atlas blidéen. Il a écrit de nombreux recueils de poèmes durant la guerre de libération, un roman *Djamal* (1961) et des pièces de théâtre. Il vit à Paris.

²⁶³ Paris, P.J. Oswald, 1958, 84 p.; réédit. dans *Théâtre algérien*, Tunis, S.N.E.D. coll. « L'Aube dissout les monstres » dirigée par P.J. Oswald, 1962, 192 p., avec une autre pièce *Au bord de la rivière*, et une préface de Michel Habart.

²⁶⁴ *Le Séisme* a été donné en lecture-spectacle au Théâtre de l'Alliance française à Paris le 16 mai 1959, par la Compagnie Jean-Marie Serreau, avec Edvine Moatti, Jean-Marie Serreau, Jean Negroni, José Valverde, André Pignoux et Paul Savatier.

²⁶⁵ *Le Séisme*, 1^{er} édit. pp. 14-16.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 18.

« Surgissant du fond des âges, ressuscitant au plus profond du désespoir à l'appel du peuple dont il est l'âme indivise, Jugurtha, éternel justicier, met un terme malheureux à cette iniquité dont on croyait presque qu'elle était une nécessité immuable, une calamité dont les destins nous avaient fait l'offrande, telle une de ces épidémies dévorant périodiquement les cités et les champs d'un pays maudit »²⁶⁷.

Jugurtha, ressuscité par le peuple quand rien ne va plus, devient le mythe de l'éternel justicier, qui surgit soudainement pour rendre justice au peuple humilié, à la veuve et à l'orphelin. Il tiendrait du « bandit d'honneur », du chef de guerre et du héros légendaire.

Enfin, avec *Tombeau de Jugurtha* en 1968, six ans après la fin de la guerre, Henri Kréa tente de composer un hommage au héros²⁶⁸, dans le genre des *Mémoires d'Hadrien* de Marguerite Yourcenar. Malheureusement, Kréa n'a pas le talent littéraire de l'auteur de ces *Mémoires*. Il use lui aussi de la prosopopée, mais pour tomber bien souvent dans le bavardage et le discours d'idées.

Nous n'insisterons pas ici sur le style²⁶⁹ et sur l'utilisation de Salluste. Obligé de suivre naturellement les données historiques, Kréa n'en est pas moins entraîné à mettre dans la bouche de Jugurtha un certain nombre de réparties et de réflexions inventées ou d'aujourd'hui. C'est ce qui arrive dans les films historiques où l'on veut faire parler Napoléon ou Spartacus, par exemple: quelques paroles dites historiques noyées dans la platitude ou le discours politique de notre époque, anticolonialiste ou autre.

Là encore, comme chez Sahli, Jugurtha est justifié dans quelques circonstances qui pourraient être désavantageuses pour lui. Cette œuvre est donc fortement marquée par la subjectivité de son auteur. Les critiques faites à Jugurtha par ses ennemis n'étaient forcément que calomnies, le héros étant sans tache et son portrait cohérent et sans faille²⁷⁰. La « récupération » du personnage est ainsi totale. On peut même se demander si le récit de Kréa n'est pas en 1968 une simple œuvre de circonstance.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 78.

²⁶⁸ Alger, S.N.E.D., 1968, 144 p., récit suivi de « L'éternel Jugurtha » de Jean Amrouche. Le livre est dédié « à la mémoire de celui qui fut un aîné lumineux: Jean Amrouche ».

²⁶⁹ Guy Meyra (*op. cit.*, p. 49) écrit: « D'un style ampoulé, au lyrisme exacerbé et sans rapport direct avec le sujet, ce texte parfois grandiloquent tombe souvent dans le grotesque ». Et p. 50: « Dans l'ensemble de cette œuvre, la forme illustre le caractère artificiel de la pensée et l'insincérité totale de l'auteur ».

²⁷⁰ *Tombeau de Jugurtha*, pp. 32, 26, 38, 122, 126, etc.

Louis Bertrand avait médité sur les tombeaux romains pour en tirer des leçons de gloire. Ici le « tombeau » risque bien de nous laisser une idée froide et sans vie du héros. Chez Jean Amrouche, on participait à la passion et à la chaleur de l'auteur pour son personnage. Ici, tout se refroidit, se pétrifie, se fige dans la gloire pour l'éternité. Mythe mystifié, changé en statue de sel. Jugurtha prend place dans la galerie de bons héros positifs d'une certaine littérature. Le portrait décrit par Amrouche s'ouvrait sur un dépassement, vers la France sans doute, mais appelait tout de même à autre chose, à cause d'une insatisfaction profonde. Ici, ni dépassement, ni triomphe sur soi-même, mais le silence, la satisfaction de soi et la retombée de la pierre tombale. Amrouche est mort de la guerre d'Algérie, Kréa est allé vivre à Paris.

Chez Amrouche encore, Narcisse exhalait sa plainte, mais aspirait à un épanouissement de potentialités pour naître de nouveau au monde. Ici, par contre, la contemplation de soi et du héros semble stérile. « Nous parlons sans nous écouter. Ou plutôt nous n'écoutons que nous-mêmes » écrit Kréa²⁷¹. Le cercle est bouclé: le héros antique est « récupéré » pour lui faire répéter le discours. La démarche est sécurisante et le mythe devient opium. Le héros est même « étouffé sous des lauriers »²⁷², et on ne peut maintenant que contempler la même image dans le miroir²⁷³ où l'on s'est finalement identifié. On peut aussi répéter la parole de ce gnostique égyptien du II^e siècle avant Jésus-Christ, Basilide, que Kréa met en épigraphe à son récit: « Sont immortels ceux qui restent à leur place ».

« O Narcisse, tu es le seul penseur profond (...). Qui donc vois-je dans mon miroir? » écrit Kréa dans son ouvrage²⁷⁴. Le justicier est devenu statue de marbre érigée sur un tombeau.

Son mythe refroidi inspirera néanmoins d'autres écrivains qui répéteront à peu de chose près les mêmes idées. On fera des relectures de Jugurtha ou d'autres figures berbères de l'antique Numidie²⁷⁵.

Dernier avatar de ces mythes et contre-mythes, celui d'Hannibal, ressuscité par Gabriel Audisio en 1961²⁷⁶. L'auteur de *Jeunesse de la Méditerranée* dévoile

²⁷¹ *Ibid.*, p. 74.

²⁷² Guy Meyra, *Op. cit.*, p. 74.

²⁷³ Le récit de Kréa paraissait en feuilleton dans *El Moudjahid*, du 27 mars au 6 juillet 1970.

²⁷⁴ *Tombeau de Jugurtha*, p. 107.

²⁷⁵ Cf. Ahmed Akkache, *Tacfarinas*, Alger, S.N.E.D., 1968, 88 p.; Mouloud Gaïd, *Aguellids et Romains en Berbérie*, Alger, S.N.E.D., 1972, 140 p.

²⁷⁶ *Hannibal*, Paris, Berger-Levrault, 1961, p. 202. C'est ce que notaient H. Gourdon, J.R. Henry et F. Henry-Lorcerie, *op. cit.*, p. 152, note 58.

ainsi son idée :

« Au risque d'être accusé d'apporter de l'huile au moulin kabyle, si j'ose m'exprimer ainsi, je dirai qu'Hannibal m'apparaît comme le grand ancêtre, le prototype de l'homme nord-africain avant Masinissa, avant Jugurtha, cet « éternel Jugurtha » où les doctrinaires du nationalisme maghrébin se plaisent désormais à voir leur « premier héros national ».

Tous les historiens et stratèges n'ont en effet cessé de louer le génie d'Hannibal, mais il ne deviendrait qu'un mythe transitoire comme les autres si on hypertrophiait la figure et la mémoire de ce grand ancêtre. Le chapitre que Jérôme Carcopino lui consacre, s'appelle judicieusement : « Grandeur et faiblesse d'Hannibal »²⁷⁷. L'intelligence critique n'est-elle pas justement de ne pas oublier les faiblesses de ces conquérants comme de l'éternel Jugurtha? Mais alors on sort du mythe. Or, Jugurtha a besoin de « l'image, du symbole, du mythe », dit Jean Amrouche.

Ei l'idéologie n'y trouve-t-elle pas son bénéfice? Hors du mythe, pas de protection et d'enracinement, pas d'exaltation et d'entrée en gloire: pas de salut!

CONCLUSION

Chaque mythe, sous-tendu par une idéologie (impérialiste, algérieniste, méditerranéiste ou nationaliste) a correspondu à une crise d'identité des sociétés en Algérie: françaises émigrées sur la terre d'Algérie ou racinées en elle, algériennes de souche arabo-berbère. Qui sommes-nous? Comment prouver que le pays nous

²⁷⁷ *Profils de conquérants*, Paris, Flammarion, 1961. Carcopino qualifie de « pittoresque » l'Hannibal de G. Audisio.

Au III^e Congrès des Etudiants musulmans de l'Afrique du Nord (Paris, 1933, cf. *En-Nadjah*, 14 janvier 1934), un jeune poète faisait remonter le patriotisme maghrébin au serment d'Hannibal: « C'est Hannibal qui en a jeté les fondements. Son père lui a recommandé à son lit de mort de ne pas fuir la lutte. Ce testament est sacré; il a été transmis aux fils de Mazigh pour qu'ils le traduisent en arabe ». L'historien algérien Tawfik El Madani a publié en 1950 un drame historique *Hanniba'l* (en arabe, Alger, Impr. arabe, 48 p.; réédit. Alger, S.N.E.D., 1969, 87 p.). Cette pièce est dédiée « à la jeunesse du Maghreb qui porte l'étendard du combat », elle « fait revivre pour cette jeunesse une page de la vie de ses premiers héros et contient une leçon et un rappel ». La pièce a été représentée pour la première fois, au théâtre de l'Opéra d'Alger le 9 avril 1948, puis cent quatre-vingts fois dans divers théâtres du Maghreb et à la radio.

Voir aussi, de nos jours, l'ouvrage pour enfants du Tunisien Mohammed Hedhi Zlitni, *Hannibal*, Tunis, M.T.E., 1975, coll. « Les Héros de mon pays ».

appartient et que nous sommes chez nous? Comment réaliser l'unité, ou du moins réunir des communautés? Sous quels signes, quels noms? Comment renaître de nouveau et « habiter son nom »?

Chaque écrivain, essayiste ou romancier, étudié ici y a répondu à sa façon. Et d'abord en fonction de préoccupations individuelles, tant il est vrai qu'on ne peut passer sous silence purement et simplement l'équation personnelle de chacun d'eux, sa liberté et son conflit. Il y a répondu ensuite en cohérence avec son époque: celle de l'Algérie en crise des années 1898-1902, des années 1920, de la montée du nationalisme et des années 1935-1950. Enfin, ce « moment » historique secrétait une idéologie selon les sociétés dominantes ou au contraire investies par l'Autre.

Chaque société avait besoin de ses mythes (ou contre-mythes) pour durer et s'enraciner. C'est pourquoi, du reste, les portraits sont « éternisés », comme les drames eux-mêmes: l'éternel Méditerranéen ou Jugurtha, jusqu'à la pétrification sous la pierre tombale. On essaie de le faire durer, jusqu'au jour où le jeu des masques cesse et où tous les acteurs se retrouvent ensemble affrontés, le visage nu, pour le dénouement.

Est-ce à dire que tous les problèmes anthropologiques, sociaux et politiques soulevés à chaque moment et sous chaque portrait et mythe n'aient pas eu quelque fondement dans la réalité? Certes non. A travers des textes littéraires, il faut discerner, sans doute, les prétextes politiques. Mais dans cet espace littéraire, il faut voir aussi des thèmes permanents humains qui se recourent. On ne peut nier, par exemple, que le climat, la géographie, l'histoire, l'interpénétration des cultures (si minime soit-elle) conditionnent jusqu'à un certain point des individus vivant sur la même terre, même si ce n'est pas suffisant pour déterminer leur destin politique. Il y a des constantes à travers les différentes approches des sociétés algériennes que nous avons vues aborder par ces auteurs.

Nous pensons, par exemple, à un long poème de Himoud Brahimi sur « Algérie et culture »²⁷⁸:

« L'Algérie est une portion de terre nord-africaine
et de tout temps elle a appartenu au bassin méditerranéen.
Parmi toutes les vagues occupantes qui circulèrent en Algérie
comment pourrait-on définir la culture lorsque la multiformité
qui la piétina laissa à son départ un cachet particulier

²⁷⁸ *Mouvements de l'âme* de Himoud Brahimi, récital poétique, 14 mars 1972: brochure ronéotée inédite.

par lequel se reconnaissait le tempérament de chacun.

(...)

*La culture en Algérie, c'est plus que l'Algérie,
c'est tout le bassin méditerranéen* ».

Mais il est évident que la rencontre des cultures ne suffit pas à résoudre les conflits politiques. Tomber dans cette illusion serait penser que les élites seules, groupées par affinités ou selon les bonnes volontés humanistes, font l'Histoire. Et ce serait prendre ses distances des problèmes collectifs socio-économiques et politiques.

Ces mythes ne furent en fait pas tellement mobilisateurs. Celui de Louis Bertrand nous semble avoir eu une certaine résonance, encore que ses successeurs se soient empressés de « débertrandiser » leur combat algérien. Les romans de Bertrand ont été lus, mais quelles influences réelles ont-ils eues ? Il est difficile de le dire exactement. Les essais lyriques d'Audisio, Camus, Amrouche, touchaient d'abord des cercles littéraires, certains milieux français (mis à part les écrits politiques de Jean Amrouche durant la guerre, mais il ne s'agit plus alors de Jugurtha). La brochure de Mohammed Chérif Sahli paraît en fin de compte être celle qui a sans doute eu le plus d'impact politique auprès de militants algériens²⁷⁹. Le mythe des ancêtres et leur « récupération » pour fonder la patrie sont parmi les données essentielles des écrits algériens de 1945 jusqu'à l'indépendance²⁸⁰.

Les mythes se réenracinent en fin de compte dans les profondeurs maternelles. Il n'est pas arbitraire de faire intervenir ici Freud. Les idées-forces ne sont pas purement et simplement des idées abstraites. Ce n'est pas pour rien que Bertrand exorcisait ses propres démons (les bureaucrates et les Français amollis) ou ses pulsions de mort en projetant le Mal sur les Arabes. Ces idées-forces s'imbriquent et s'organisent dans l'imaginaire avec l'idéologie et les attitudes tant au niveau de l'inconscient individuel qu'au niveau d'une sorte d'inconscient collectif. Mobilisés pour la quête nationale de l'authenticité et de l'identité, les mythes seraient alors à analyser au plan psychanalytique chez l'écrivain qui les « crée », et, collectivement, dans le public qui les reçoit et où les résonances atteignent également les profondeurs de l'inconscient. Ils vont donc fonctionner à la manière de l'inconscient aussi bien pour la réconciliation de soi que pour la réconciliation

²⁷⁹ Encore faudrait-il posséder des chiffres de vente pour faire une sociologie de la lecture des écrits politiques des Editions En-Nadha de 1946 à 1954.

²⁸⁰ Cf. notre ouvrage *La Poésie algérienne de 1830 à nos jours. Approches socio-historiques*, Paris, Mouton, 1963 (sous la direction d'Albert Memmi en tant qu'éditeur), réédit. Paris, Publisud, 1982.

de la société avec elle-même dans le transfert sur l'Autre du Mal à liquider et dans le rejet des obstacles lors de l'itinéraire de la réidentification.

Les mythes sont puisés au fond de la caverne ancestrale : là sont les richesses, les ressources, les forces vives du groupe en danger ou de la nation investie. Là sont en même temps occultés les complexes et les maux à ne pas dévoiler aux « autres ». Quand le leader fait appel aux cordes « sensibles » du peuple, il fait appel à sa matrice, à son émotion viscérale, à son instinct de conservation et à son désir de vivre. Et dans cet ordre d'idées, tout le monde « défend sa mère », avant une idée froide, pour reprendre l'expression de Camus. Mais il faut alors comprendre que la défense de la « justice » est vécue dans la protection de la mère elle-même, c'est-à-dire finalement du dernier môle impénétrable parce qu'interdit. Les mythes s'enracinent au plus profond de ce jardin secret, paradis perdu, terre inviolée, caverne dont on garde la nostalgie lorsqu'on s'est dispersé dans l'aval et dans la dérive de l'exil.

La limite des mythes politiques et leur danger est qu'ils fixent et figent un « moment » donné de l'Histoire ou les caractères ethniques, par exemple, qu'ils mettent en valeur et qui sont alors élevés au niveau métaphysique, fatalement, comme une sorte de Destinée. Ce danger fait partie de leur essence : parce qu'il s'agit de mythes et non d'arguments rationnels mesurés et pesés, ils sont forcément « éternisés », rendus intangibles, placés dans la gloire de l'empyrée. Seul le mythe de l'éternel Jugurtha tel que Jean Amrouche l'a décrit dans son portrait paraît évolutif : son portrait n'est pas positif. Seul, il tenait compte d'un certain mouvement de l'Histoire, dans son optique à lui (française) sans doute, mais tout de même appelant un dépassement. Les mythes répondent à un « moment » précis de l'Histoire. Si l'on tente de les faire durer trop longtemps, ils endorment et peuvent devenir l'opium du peuple. On leur élève alors un tombeau et on répète chaque année les mêmes rites en commémorant leur mémoire.

Le vrai mythe, littéraire cette fois-ci, pour rejoindre les travaux de Pierre Albouy cités au début de notre étude, serait *le mythe d'Antée*. On sait que dans la mythologie grecque, il s'agit d'un géant, fils de Poséidon et de Gaïa, qui fut étouffé dans les bras d'Héraclès. Celui-ci, ayant compris que son ennemi reprenait force chaque fois qu'il touchait la terre, le souleva et parvint à l'étouffer. On aurait aimé qu'un romancier ou qu'un grand poète réutilise ce mythe dans quelque œuvre de talent.

A défaut d'une telle œuvre, plusieurs parmi les écrivains algériens ont vécu ce mythe à travers le héros principal de tels ou tels romans. Le thème du retour

du héros à la Terre mère après l'exil et de son réenracinement a, en effet, une réelle consistance.

Quoi qu'il en soit, Ahmed Taleb Ibrahim, alors ministre de l'Éducation nationale, se plaisait à rappeler ce mythe à l'occasion de la rentrée universitaire en novembre 1966:

« Anthée n'était fort que rivé au sol. Chaque fois que ses pieds perdaient le contact avec la terre, il devenait vulnérable. Il en est de même pour nous: la terre, c'est notre peuple avec ses richesses morales et ses misères matérielles. Nous serons forts dans la mesure où nous ne le renierons pas, où nous ne le fuirons pas »²⁸¹.

C'est bien ce mythe d'Antée en définitive qui nous paraît le plus évocateur (mobilisateur? il est difficile de le dire). Il n'est ni « l'éternel » Antée ni de souche arabo-berbère, comme étant lié à un personnage historique²⁸². Il peut être universel. Voilà pourquoi sans doute il est revêtu d'un sens permanent pour l'Algérie d'hier et d'aujourd'hui.

BIBLIOGRAPHIE

- Abbas, Ferhat, *De la colonie vers la province. Le jeune Algérien*, Paris, La Jeune Parque, 1931, 150 p.
Africus, « Paysages africains. La côte des Malegens », *Afrique*, n° 217, juin-juillet 1947 (Il s'agit de Robert Randau).
Ageron, Charles-Robert, *Les Algériens musulmans et la France 1871-1919*, Paris, P.U.F. 1968, 2 t. 1298-X p.
Akkache, Ahmed, *Tacfarinas*, Alger, S.N.E.D., 1968, 88 p.
Albouy, Pierre, *Mythes et mythologies dans la littérature française*, Paris, A. Colin, 1969, coll. « U2 », 340 p.; « Quelques gloses sur la notion de mythe littéraire », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, n° 5-6, septembre-décembre 1970.
Algérieniste (L), Bulletin d'idées et d'information, numéro spécial 1975.
Al-Mili, Moubarak, *Histoire de l'Algérie dans le passé et le présent* (en arabe), Constantine, t. I, 1929, 368 p., t. II, 1932, 444 p.
Amoudru, Bernard, *Louis Bertrand devant l'Islam*, Lille, S.A.M., s.d. (1944), 32 p.
Amrouche, Fadhma Aïth Mansour, *Histoire de ma vie*, Paris, Maspero, 1968, 220 p. Préface de Vincent Monteil, Introduction de Kateb Yacine.

²⁸¹ *De la décolonisation à la révolution culturelle*, Alger, S.N.E.D., 1973, p. 39.

²⁸² Il est cependant curieux de noter que les mythographes situent habituellement Antée dans la région de Tingi, c'est-à-dire Tanger. C'était là, en effet, dans l'ancienne Libye, que la légende était la plus solidement ancrée. Cf. G. Camps « Antée », *Encyclopédie berbère*, cahier n° 16 (1976) (C.N.R.S. - L.A.P.E.M.O., Université, Aix-en-Provence).

- Amrouche, Jean, *Chants berbères de Kabylie*, Tunis, Monomotapa, 1939; réédit. Paris, Charlot, 1947, 191 p.; - *Cendres* (poèmes 1928-1934), Tunis, Mirages, 1934, 98 p.; - *Etoile secrète*, Tunis, Mirages, « Les Cahiers de Barbarie », 1937, 100 p.; « L'idée de nation et l'Algérie », *La Voix des humbles*, n° 189, décembre 1938; n° 190, janvier-février; n° 191, mars et n° 193, juin 1939.; - Les jeunes et l'Empire », *Patrie*, 1^{ère} année, 1941, n° 4; « L'action de la pensée française en Afrique du Nord », *Conférences d'Alger*, Oran, Fouque, t. III, 1945; « La culture peut être une mystification », lettre au Directeur, *La Vie intellectuelle*, août-septembre 1952; « L'Eternel Jugurtha, Propositions sur le génie africain », *L'Arche*, n° 13, février 1946, repris dans *Etudes méditerranéennes*, n° 11, 2^{ème} trim. 1963; Préface à *Algérie* (album), Lausanne, Clairefontaine et La Guilde du Livre, 1956; « Brèves remarques sur la crise nord-africaine », *Terres de Maghreb*, n° 57, janvier-mars 1955; « La France comme mythe et comme réalité », *Le Monde*, 11 janvier 1958; « Quelques raisons de la révolte algérienne », *Economie et humanisme*, n° 98, mars-avril 1957; « Colonisation, culture et conscience coupable », conférence à Rabat, *Al Istiqlal*, 16 mai 1959 et *Le Figaro littéraire*, 13 avril 1963; « Tunisie de la grâce », poème, *Etudes méditerranéennes*, n° 9, mai 1961; « Le combat algérien », poème, *Espoir et Parole*, anthologie de poèmes algériens par Denise Barrat, Paris, Seghers, 1963; « Lettres à Jeanne Falcou-Ricoire », *Dialogues*, n° 1, mai 1963; « Pages de carnet », *Etudes méditerranéennes*, n° 11, 2^{ème} trim. 1963; « Lettres à Jules Roy », *ibid*; « Notre Algérie », entretien entre Jean Daniel, Jules Roy et Jean Amrouche, *Afrique-Action*, 13 février 1961.

Amrouche, Taos, *Rue des tambourins*, Paris, La Table ronde, 1960, 335 p.: « Taos Amrouche parle de son frère », *France-Algérie* (Bulletin), n° 23, juin-juillet 1968.

Annales de l'idée latine, 1960 (Paris).

Anthologie des Ecrivains français du Maghreb, Paris, Présence africaine, 1969, 365 p. Choix et présentation de Jacqueline Arnaud, Jean Déjeux, Arlette Roth, Introduction d'Albert Memmi.

Arnaudies, Fernand, *Histoire de l'Opéra d'Alger*, Alger, Impr. Heintz, 1941, 272 p.

A Robert Randau, Témoignages extraits du Bulletin *Afrique*, 1960, 64 p.

Astier Loufti, Martine, *Littérature et colonialisme. L'expansion coloniale vue dans la littérature romanesque française, 1871-1914*, Paris, Mouton, 1971, 150 p.

Astre, G.-A., « Un débat sur la littérature nord-africaine », *Forge*, n° 2, février-mars 1947.

Audisio, Gabriel, *Trois hommes et un minaret*, Paris, Rieder, 1926, 187 p.; *Jeunesse de la Méditerranée*, Paris, Gallimard, 1935, 284 p.; *Le Sel de la mer*, Paris, Gallimard, 1936, 220 p.; *Ulysse ou l'intelligence*, Paris, Gallimard, 1945, 188 p.; *Amour d'Alger*, Alger, Charlot, 1938, 96 p.; *Cagayous* de Musette, Alger, 1931; réédit. Paris, Balland, 1972, 253 p.; *Hannibal*, Paris, Berger-Levrault, 1961, 200 p.; *L'Opéra fabuleux*, Paris, Juilliard, 1970, 320 p.; « Les écrivains algériens », *Documents algériens*, série culturelle, n° 67, 10 décembre 1952, repris dans *Visages de l'Algérie*, Paris, Horizons de France, 1953; « L'Algérie littéraire », *Algérie-Sahara*, t. II, Paris, Encyclopédie coloniale et maritime, 1948; « Tête d'Africa ou le génie de l'Afrique du Nord », *Les Cahiers du Sud*, t. XXXIV, n° 310, 2^{ème} sem. 1951; « Vues sur Ulysse ou l'ambivalence des Méditerranéens », *ibid*, février 1943 (numéro spécial sur « le Génie d'Oc et l'homme méditerranéen »); « D'homme à homme », *ibid*, février 1947 (numéro spécial sur « L'Islam et l'Occident »); Témoignage sur Jean Amrouche, *Dialogues*, n° 1, mai 1963; « Feux vivants. Algérie Méditerranée », *Le Temps des Hommes*, n° II, mars 1958, tirage à part, 45 p.

Barbérès, Pierre, « Napoléon: structures et signification d'un mythe littéraire », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, n° 5-6, septembre-décembre 1970.

Baroli, Marc, *La Vie quotidienne des Français en Algérie, 1830-1914*, Paris, Hachette, 1967, 272 p.

Barrat, Denise, *Espoir et Parole*, anthologie de poèmes algériens, Paris Seghers, 1963, 253 p.

Belamri, Rabah, *L'Oeuvre de Louis Bertrand. Minor de l'idéologie colonialiste*, Alger, OPU, 1980, 277 p.

- Bencheneb, Saadeddine, « Quelques historiens arabes modernes de l'Algérie », *Revue africaine*, t. C, 1956.
- Ben Cherif, Caïd des caïds, *Ahmed Ben Mostapha, gommier*, Paris, Payot, 1920, 245 p.
- Bennabi, Malek, *Vocation de l'Islam*, Paris, Le Seuil, 1954, 173 p.
- Berque, Jacques, *Les Arabes*, Paris, Sindbad, nouv. édit. augmentée, 1973, 147 p.; – *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris, Le Seuil, 1962, 448 p.; réédit. 1970 revue et augmentée; – Communication au 1^{er} Colloque méditerranéen de Florence, Florence, Palazzo Vecchio, 1958; « L'intégration à soi-même », *Cahiers de la République*, n° 14, juillet-août 1958.
- Bertrand, Louis, *Le Sang des races*, Paris, Ollendorf, 1899; réédit. avec préface 1920, 351 p.; – *La Cina*, Paris, Ollendorf, 1901, réédit. avec préface 1921, 443 p.; *Pépète le Bien-aimé*, Paris, Fayard, 1904, réédit. avec préface sous le titre *Pépète et Balthazar*, 1920, 318 p.; *Le Jardin de la mort*, Paris, Ollendorf, 1905, avec, préface, 308 p.; *La Mirage oriental*, Paris, Librairie académique Perrin, 1909, 455 p.; *D'Alger la romantique à Fez la mytérieuse*, Paris, édit. des Portiques, 1930, 200 p.; *Saint-Augustin*, Paris, Fayard, 1913, 461 p. *Les Villes d'Or*, Paris, Fayard, 1921, avec préface, 255 p. *Sur les routes du Sud*, Paris, Fayard, 1936, 327 p.; *Nuits d'Alger*, Paris, Flammarion, 1930, 145 p.; *Alger*, Paris, Sorlot, 1938, 153 p.; *Le Maréchal de Saint-Arnaud*, Paris, Fayard, 1941, 157 p.; « Nietzsche et la Méditerranée », *Revue des deux mondes*, 1^{er} janvier 1915; « Africa », *ibid.*, 1^{er} mars 1922; « Alger que j'ai connu » II, *ibid.*, 1^{er} juillet 1934; *Pages choisies*, Introduction et notes par Pierre Moreau, Paris A. Michel, 1926, 318 p.
- Biscarrat, Laurence, *Les Travailleurs dans la littérature algérienne des Français, 1899-1939*, Université de Paris-I, U.E.R. d'Histoire, 1979, 250 p.
- Boissier, Gaston, *L'Afrique romaine*, Paris, Hachette, 1901, 2^{ème} édit, rev. et aug. 337 p.
- Boissiere, Gustave, *L'Algérie romaine*, Paris, Hachette, 1883, 2 tomes 711 p. (1^{ère} édit. 1878).
- Bonn, Charles, *La Littérature algérienne de langue français et ses lectures, Imaginaire et discours d'idées*, Sherbrooke, A. Naaman, 1974, 255 p.
- Boudry, Robert, *Jean-Jospeh Rabéarivelo et la mort*, Paris, Présence Africaine, 1958, 83 p. Préface de Jean Amrouche.
- Bouzaher, Hocine, *Des Voix dans la casbah*, Paris, Maspero, 1960, 117 p. (théâtre suivi de poèmes).
- Brahimi, Himoud, *Mouvements de l'âme*, récital poétique, Alger 1972 (brochure inédite, ronéo).
- Brunschwig, Henri, *Mythes et réalités de l'impérialisme colonial français, 1871-1914*, Paris, A. Colin, 1960, ix-206 p.
- Bussienne, Elisabeth, *Le Temps dans l'oeuvre de Mohammed Dib*, Paris, Université de Paris-VII, mémoire de maîtrise, 1975, 84 p.
- Buttin, Paul, numéro spécial de *Confluent*, sur Paul Buttin (1893-1966), n° 53-54, Avril 1967, 227 p.
- Camps, Gabriel, « Antée », *Encyclopédie berbère*, cahier n° 16, 1976 (C.N.R.S. – L.A.P.E. M.O., Université d'Aix-en-Provence).
- Camus, Albert, *L'Été*, Paris, Gallimard, 1954, 189 p.; *Carnets II*, janvier 1942 – mars 1951, Paris, Gallimard, 1964, 350 p.; Conférence inaugurale à la Maison de la culture à Alger le 8 février 1937; « La culture indigène, la nouvelle culture méditerranéenne », *Jeune Méditerranée*, n° 1, avril 1937. Cf. *Essais*, Paris, N.R.F. coll. « La Pléiade » 1965; Présentation de *Rivages*, 1938, n° 1.
- Cantate du Centenaire* d'André Théaux, *Le Livre d'Or du Centenaire de l'Algérie française*, Alger, Impr. Fontana, 1930.
- Carcopino, Jérôme, *Profils de conquérants*, Paris, Flammarion, 1961, 406 p.
- Catrice, Paul, « Pour un jugement chrétien sur l'Islam », introduction à la brochure de B. Amoudru, *Louis Bertrand et l'Islam*, cf. *supra*.
- Calzalot, Jean, « Robert Arnaud – Robert Randau », *Revue de la Méditerranée*, n° 41, janvier-février 1951.

- Celli, Rose, *A l'envers du tapis*, Paris, Gallimard, 1935, 216 p.
- Césaire, Aimé, Hommage à Jean Amrouche, *Présence africaine*, t. XLVI, 2^{ème} trim. 1963.
- Chamski, « Louis Bertrand », *Documents algériens*, série culturelle, n° 41, 25 novembre 1949.
- Chatelain, Yves, *La Vie littéraire et intellectuelle en Tunisie de 1900 à 1937*, Paris, Geuthner, 1937, 342 p.
- Collot, Claude, « Le Congrès musulman algérien », *Revue algérienne des sciences juridiques économiques et politiques*, vol. XI, décembre 1974, n° 4.
- Costes, Alain, *Albert Camus ou la parole manquante*, Paris, Payot, 1973, 252 p.
- Courtois, Christian, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, Arts et Métiers graphiques, 1955, 455 p.
- Daniel, Jean, « Son message: une Algérie ouverte », *Etudes méditerranéennes*, n° 11, 2^{ème} trim. 1963; « Jean Amrouche », *Al-Afkar*, n° 12, mai 1962.
- Déjeux, Jean, *La littérature algérienne contemporaine*, Paris, P.U.F., coll. « Que sais-je? » n° 1604, 1975, 2^e édit. 1979, 128 p.; *Littérature maghrébine de langue française*, Introduction générale et auteurs, Sherbrooke, A. Namman, 1973, réédit. 1978, 496 p.; *La Poésie algérienne de 1830 à nos jours – Approches socio-historiques*, Paris, Mouton, 1963, 93 p.; « Spécificités de la littérature maghrébine de langue française par rapport à la littérature française », *Le Français hors de France* (Actes de la V^e Biennale de la langue française), Dakar, Nouvelles éditions africaines, 1975; « Littérature algérienne de langue française: Générations littéraires, bilans en 1974 et perspectives », *Comptes rendus trimestriels des séances de l'Académie des sciences d'Outre-Mer*, t. XXXV, 2, 1975; « Littérature maghrébine de langue française: Le regard sur soi: Qui suis-je? », *Présence francophone*, n° 4, printemps 1972; « La littérature nord-africaine de langue française en quête d'un langage authentique », Actes du colloque de Paris-XIII (mai 1973), *Ecrivains du Maghreb*, Paris, La Francité, 1974; « Le sentiment religieux dans l'oeuvre de Jean Amrouche », *Cahiers algériens de littérature comparée*, n° 3, 1968; « Les structures de l'imaginaire dans l'oeuvre de Kateb Yacine », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 13-14, 1^{er} sem. 1973 (Mélanges Le Tourneau, I); « La revue algérienne *Soleil* (1950-1952) fondée par Jean Sénac et les revues culturelles en Algérie de 1937 à 1962 », *Présence francophone*, n° 19, automne 1979.
- De treize poètes algériens*, réunis par les soins de Louis Lecoq, Alger, A.E.A., 1920, xix-315 p. Préface de Robert Randau.
- Diogènes*, n° 71, 1970; « Un carrefour de civilisations: La Méditerranée », 142 p.
- Djaider, Mirelle et Hédroug, Lucette, *Le Mythe de l'ascendance chez Kateb Yacine*, Université d'Aix-en-Provence, Faculté des lettres, mémoire de maîtrise, 1973, 173 p. (ronéo).
- Duchêne, Ferdinand, *Au pas lent des caravanes*, Paris, A. Michel, 1920, 256 p.; *Thamil'la*, Paris, A. Michel, 1921, 242 p.; *Le Berger de l'Akfadou*, Paris, A. Michel, 1928, 251 p.; *L'Aventure de Sidi Flouss*, Paris, A. Michel, 1929, 255 p.
- Dupuy, Aimé, *L'Algérie dans les Lettres d'expression française*, Paris, édit. universitaires, 1956, 168 p.
- Éliade, Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1963, 250 p.
- El Madani, Tawfiq, *Hammiba'l*, Alger, Impr. arabe, 1950, 48 p., réédit. Alger, S.N.E.D., 1969, 87 p. (théâtre en arabe).
- Etudes méditerranéennes*, n° 11, 2^{ème} trim. 1963: « Hommage à Jean Amrouche », 120 p.
- Faci, Saïd, *L'Algérie sous l'égide de la France contre la féodalité algérienne*, Toulouse, 1936, 220 p.
- Feraoun, Mouloud, *Journal 1955-1962*, Paris, Le Seuil, 1962, 349 p.; « Textes sur l'Algérie », *Supplément à Preuves*, n° 139, septembre 1962, 32 p.
- Feredj, Roland, *La Revue « Afrique », 1924-1960*, Université de Bordeaux III, C.E.L.M.A.A., thèse de 3^e cycle, 1979, 421 p.
- Flaubert, Gustave, *Salammbô*, Paris, 1862.

- Fouquié, Paul, *Dictionnaire de la langue pédagogique*, Paris, P.U.F., 1971, 493 p.
- Gaid, Mouloud, *Aguellids et Romains en Berbérie*, Alger, S.N.E.D., 1972, 140 p.
- Giono, Jean, *Rondeur des jours*, Alger, Charlot, 1937, 40 p.
- Godechot, col. Conférence sur *De treize poètes algériens: Bulletin de la Société de Géographie d'Alger*, 1921, II, et brochure tirée à part, 47 p.
- Gourdon, Hubert, Henry, Jean-Robert et Henry-Lorcerie Françoise, « Roman colonial et idéologie coloniale en Algérie », *Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*, vol. XI, 1974, 1.
- Grenaud, Pierre, *Notre Algérie littéraire*, Oran, Fouque, 1959, 2 tomes, 63 et 67 p.; « Une nouvelle école littéraire », *Les Nouvelles Littéraires*, 15 octobre 1953; « La littérature du soleil », *La Table ronde*, n° 95, novembre 1953; « Existe-t-il une littérature algérienne? » *Hommes et mondes*, n° 120, juillet 1956.
- Grenier, Jean, *Les Iles, suivi de Inspirations méditerranéennes*, Paris, Gallimard, nouv. édit. 1947 (1^{ère} édit. 1940), 244 p.; *Albert Camus, Souvenirs*, Paris, Gallimard, 1968, 190 p.
- Grieger, Paul, *La Caractérologie ethnique. Approche et compréhension des peuples*, Paris, P.U.F., 1961, 320 p.
- Gsell, Stéphane, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Paris, Hachette, t. VI, 1927, 302 p.; *L'Afrique dans l'Antiquité*, Alger, Jourdan, 1900, nouv. édit. 1903, 150 p.
- Guibert, Armand, « Jean Amrouche (1906-1962) par un témoin de sa vie », *Revue des Lettres* n° 1, janvier-février-mars 1973.
- Hadj Hamou, Abdelkader, *Zohra, la femme du mineur*, Paris, Monde moderne, 1925, 223 p.
- Hédroug, Lucette et Djaider, Mirelle, *Le Mythe de l'ascendance chez Kateb Yacine*, Université d'Aix-en-Provence, Faculté des lettres, mémoire de maîtrise, 1973, 173 p.
- Henry, Jean-Robert, Henry-Lorcerie, Françoise, et Gourdon, Hubert, « Roman colonial et idéologie coloniale en Algérie », *Revue algérienne ...*, vol. XI, 1974, 1.
- Henry, Jean-Robert, « Consciences algériennes et Consciences maghrébines. De l'anticolonialisme à l'engagement national », *Revue algérienne ...* t. XV, n° 4, Décembre 1978.
- Holderlin, *Hypérion*, trad. Joseph Delage, Neufchatel, Victor Attinger, 1930, 2 vol.
- Ibazizen, Augustin, *Les Réalités algériennes*, Alger, Fontana, 1948, 23 p.; « Un apôtre de la communauté algérienne: Pierre Viré », *Ecrits de Paris*, décembre 1953 numéro spécial « L'Algérie »; « Propos d'un Berbère français », *Contacts en terre d'Afrique*, par un groupe de Nord-Africains, Meknès, C.R.E.E.R., 1946 (numéro spécial de *Terre d'Afrique*); *Le Pont de Bereq'mouch ou le bond de mille ans*, Paris, La Table ronde, 1979, 328 p.
- Ibn Khaldoun, *La Muqaddima*, extraits trad. par Georges Labica, trad. revue par Jamel-Eddine Bencheikh, Paris, Hachette, 1965, 208 p.
- Kateb, Yacine, *Nedjma*, Paris, Le Seuil, 1956, 256 p.; *Le Cadavre encerclé*, dans *Le Cercle des représailles*, Paris, Le Seuil, 1959, 169 p.
- Kessous, Mohammed-Aziz, *La Vérité sur le malaise algérien*, Bône. Impr. Rapide, 1937, 115 p. Préface du Dr Bendjelloun.
- Khaled, Emir, *La Situation des musulmans d'Algérie*, Alger, édit. Trait d'Union, 1924, 31 p.
- Kréa, Henri, *Tombeau de Jugurtha*, Alger, S.N.E.D., 1968, 143 p.; *Djamal*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, 237 p.; *Théâtre algérien*, Tunis, S.N.E.D., P. J. Oswald, 1962, 192 p. Préface de Michel Habart; - Hommage à Jean Amrouche, *Présence africaine*, t. XLVI, 2^{ème} trim. 1963; - « Préface au Panorama de la nouvelle littérature maghrébine », *ibid.*, t. XXXIV-XXV, octobre 1960-janvier 1961.
- Lacouture, Jean, « Jean Amrouche, un grand rhétoricien », *Dialogues*, n° 1, mai 1963.
- Leblond, Marius-Ary, *Après l'exotisme de Loti, le roman colonial*, Paris, Vald-Rasmussen, 1926, 62 p.

- Leca, Jean, compte rendu de l'ouvrage de A. Taleb-Ibrahimi, *De la décolonisation ...*, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XII, 1973.
- Lechani, Mohammed, *Considérations sur le présent et l'avenir de l'Union française*, Alger, Publications du Centre d'Etudes économiques et sociales de l'Afrique française, 1948, 28 p.
- Leclercq, Dom H. *L'Afrique chrétienne*, Paris, Lecoffre, 1904, 380 p.
- Madoui, Abderrahman, *Yùghûrta*, Alger, S.N.E.D., 1969, 141 p. (théâtre en arabe).
- Mammeri, Mouloud, *L'Opium et le bâton*, Paris, Plon, 1965, 290 p.; « La société berbère ». *Aguedal*, n° 4, octobre, et n° 6 décembre 1938, et n° 1 février 1939; - Interview, *Révolution africaine*, n° 128, 10 juillet 1965.
- Marissel, André, « Les écrivains algériens s'expliquent », *Les Nouvelles Littéraires*, 13 octobre 1960.
- Maunier, René, Préface aux *Compagnons du jardin* de Robert Randau et Abdelkader Fikri, Paris, Domat-Montchrestien, 1933, 193 p.
- Memmi, Albert, *Portrait du colonisé précédé du portrait du colonisateur*, Paris, Buchet-Chastel, 1957; réédit. Pauvert 1966 et Petite Bibliothèque Payot, 1973, 179 p.; *Portrait d'un Juif*, Paris, Gallimard, 1966, 265 p.; *L'Homme dominé*, Paris, Gallimard, 1968, 224 p.
- Meyra, Guy, *Le Myte des ancêtres dans la littérature algérienne d'expression française*, Université de Bordeaux III, C.E.L.M.A.A., mémoire de maîtrise, 1973, 132 p.
- Monceaux, Paul, *Les Africains. Etudes sur la littérature latine d'Afrique. Les Païens*, Paris, Lecène, Oudin et Cie, 1894, 500 p.
- Moreau, Pierre, Introduction et notes, *Pages choisies* de Louis Bertrand, Paris, A. Michel, 1926, 318 p.
- Musette, *Cagayous*, textes recueillis par Gabriel Audisio, Paris, Balland, 1972, 253 p.; réédit. de l'ouvrage de 1931.
- Notre Afrique*, anthologie des conteurs algériens, Paris, Monde moderna, 1925, 290 p. Préface de Louis Bertrand.
- O'Brien, Conor Cruise, *Albert Camus*, Paris, Seghers, 1970, 142 p. trad. de l'anglais.
- Papillon, Fulgence, « Sur la littérature algérienne », *L'Afrique latine*, mars 1923.
- Perruchot, Henri, « Albert Camus », *Revue de la Méditerranée*, n° 46, novembre-décembre 1951.
- Pomier, Jean, *Chronique d'Alger (1910-1957) ou le temps des Algérienistes*, Paris, La Pensée universelle, 1972, 177 p.; « Algerien? ... Un mot qui cherche son sens », *Afrique*, n° 242, octobre-novembre 1961; Nécrologie de Robert Randau, *ibid.* n° 237, août-septembre 1950.
- Quillot, Roger, Commentaires des *Essais* d'Albert Camus, Paris, N.R.F., La Pléiade, 1965.
- Randau, Robert, *Onze journées en force*, Alger, Jourdan, 1909, 83 p. avec Saadia Levy; *Les Colons*, Paris, Sansot, 1907, 347 p.; *Les Explorateurs*, Paris, A. Michel, 1908, 351p.; *Les Algérienistes*, Paris, Sansot, 1911, 363 p.; *Cassard le Berbère*, Paris, Les Belles-Lettres, 1921, 260 p.; « La littérature coloniale hier et aujourd'hui », *Revue des deux mondes*, 15 juillet 1929; « Le mouvement littéraire dans l'Afrique du Nord », *Les Belles Lettres*, n° 17, novembre 1920; « Les Lettres algériennes », *Mines* (Bulletin de l'Association des anciens élèves de l'Ecole supérieure de la métallurgie et de l'industrie des mines de Nancy), Alger, Fontana, Supplément au n° 57, mai 1938; « Préface à *De treize poètes algériens*, réunis par les soins de Louis Lecoq », Alger, A.E.A. 1920.; « Paysages africains. La côte des Malegens », *Afrique*, n° 217, juin-juillet 1947 (sous le pseudonyme de Africus).
- Recherches et débats* (Paris, C.C.I.F.), n° 28, septembre 1969; « Méditerranée, carrefour des religions », 137 p.
- Ricord, Maurice, *Louis Bertrand l'Africain*, Paris, Fayard, 1947, 438 p.; « Louis Bertrand et l'Algérie », *Informations algériennes*, n° 1, 1^{er} janvier 1942.
- Rimbaud, Arthur, *Oeuvres complètes*, Paris, N.R.F., La Pléiade, 1951.

- Sadouillet, Alberte, « Le témoignage de Robert Randau, écrivain et homme d'action », *Algeria*, n° 20, janvier-février 1951.
- Safir, El Boudali, « Lous Bertrand devant l'Islam », conférence, compte rendu dans *La Voix des humbles*, 1^{er} juillet 1934; « Louis Bertrand devant Alger », *Algeria*, n° 10, novembre 1949.
- Shali, Mohammed Cherif, *Le Message de Yougourtha*, Alger, Impr. générale, 1947, 127 p. (pour le compte des édit. En-Nahdha), réédit. Paris, L'Algérien en Europe, 1967, 110 p.
- Saint-John Perse, « Exil », *Ouvre poétique*, I, Paris, Gallimard, 1960, 251 p. édit. revue et corrigée.
- Sénac, Jean, *Avant-Corps précédé de poèmes iliaques et suivi du diwân du Nôûn*, Paris, Gallimard, 1968, 144 p.
- Simon, Eugène, *Afrique française et langue française*, Alger, Impr. Agius, 1946, 24 p.
- Sophocle, *Oedipe à Colonne*, *Théâtre complet*, trad. de Robert Pignare, Paris, Garnier-Flammarion 1964, 375 p.
- Tailliant, Charles, *L'Algérie dans la littérature française*, Paris, Champion, 1926, 616 p.; *Essai de Bibliographie méthodique et raisonnée jusqu'à l'année 1924*, Paris, Champion, 1925, 466 p.
- Talbi, Mohammed, *Les Jardins du Soir*, Alger, Baconnier, 1934, n. p.
- Talbi-Azzoug, Sadia, *L'Algérianisme et l'appropriation des terres dans l'Algérie de 1898 à 1930*, Alger Institut des sciences juridiques, politiques et administratives, mémoire pour le diplôme de D.E.S. 1975, 132 p. (ronéo).
- Taleb Ibrahim, Ahmed, *De la décolonisation à la révolution culturelle*, Alger, S.N.E.D., 1972, 230 p.
- Théaux, André, « Cantate du Centenaire », *Le Livre d'or du Centenaire de l'Algérie française*, Alger, Fontana, 1930.
- Trenga, Victor, *L'Ame arabo-berbère*, Alger, Impr. moderne Homar, 1913, 218 p.; « Sur l'art algérien », *La Revue nord-africaine illustrée*, n° 20, 21 mai 1905; « A propos d'une littérature algérienne », *ibid.* n° 24, 11 juin 1905.
- Vandelbourg, R. « Les derniers romans algériens », *Revue africaine*, n° 256, 1^{er} trim. 1905.
- Veillot, Louis, *Les Français en Algérie*, Tours, Mame, 1868, 7^{ème} édit. 396 p.
- Vignaud, Jean, « L'Algérie intellectuelle et romanesque », *La Revue des Vivants*, n° 9, septembre 1929, (numéro spécial sur le Centenaire de l'Algérie).
- Visdominé, Jean Claude, *Histoire de la revue « Simoun »: Son évolution littéraire et politique, 1952-1961*, Université de Nice, Faculté des Lettres, mémoire de maîtrise, 1977, 220 p.
- Yahiaoui, Messaouda, *Louis Lecoq. Histoire et roman colonial*, Alger, Faculté des Lettres (Histoire), mémoire pour le diplôme de D.E.A. 1975, 182 p. (ronéo).
- Zenati, Rabah, « Le problème algérien vu par un Indigène », *Renseignements coloniaux*, n° 5, suppl. à *L'Afrique française*, mai 1938; Brochure, 1938, 182 p.
- Zlitni, Mohammed, Hedhi, *Hannibal*, Tunis, M.T.E., 1975.

ARABI E SARDEGNA
NELLA STORIOGRAFIA ARABA DEL MEDIOEVO

MARIA GIOVANNA STASOLLA
(Bologna)

« [Nel mar Mediterraneo] non ci sono più di centosettanta isole. Erano abitate da genti franche; i Musulmani ne devastarono la maggior parte con scorriere all'apogeo dell'Islam. Fu ragguardevole il numero di isole di cui i musulmani si impadronirono; furono poi quasi tutte sottratte al loro dominio: ... [e anche] l'isola di Sardegna. Questa è lunga duecentottanta miglia e larga centotanta. Vi sono tre città importanti, ed i suoi abitanti, di stirpe franca, sono incivili. Vi si trovano minerali d'argento »¹. Così lo storico e letterato egiziano al-Nuwayrî sintetizzava, agli inizi dell'VIII/XIV secolo, le vicende caratterizzanti la presenza degli Arabi nelle isole del Mediterraneo e le notizie più significative a lui pervenute sulla Sardegna, fra le quali fa spicco il riferimento alla presenza di miniere d'argento.

In realtà, prescindendo dal valore dell'opera di al-Nuwayrî come fonte per la storia della presenza degli Arabi nel Mediterraneo occidentale, le succinte notazioni del brano citato sono sintomatiche di due dati di fatto, comprovati del resto da altre fonti arabe. In primo luogo, gli Arabi nel Medioevo occuparono, per periodi più o meno lunghi, le isole più importanti dal punto di vista strategico e commerciale. In secondo luogo, eccezione fatta per le vicende dell'occupazione e del dominio della Sicilia, gli storici arabi non forniscono a questo proposito notizie precise ed esaurienti. Basti pensare che la presenza araba a Malta risulta quasi soltanto dalla lingua parlata dai Maltesi, in cui il ceppo arabo è

¹ Vedasi Appendice I: VI, 1. Il brano è stato scelto come esempio di descrizione sintetica basata su quanto la storiografia araba precedente aveva testimoniato.

rimasto chiaro e rilevante². Similmente, a Creta, l'occupazione araba è testimoniata quasi esclusivamente dai rinvenimenti di monete³.

Sui rapporti fra Arabi e Sardegna il materiale a disposizione è molto scarso. Il silenzio dei cronisti occidentali sulle vicende dell'isola nell'VIII secolo si interrompe soltanto per riferire la notizia della traslazione del corpo di Sant'Agostino da Cagliari a Pavia. L'avvenimento è da situare fra il 721 e il 726 per intervento di Liutprando, re dei Longobardi, che avrebbe riscattato a caro prezzo le spoglie del santo dalle mani dei « Saraceni ». I fatti, riferiti da fonti autorevoli quali Beda il Venerabile⁴ e Paolo Diacono⁵, riportati da cronisti posteriori e poi attentamente valutati dal Muratori⁶, sono descritti ampiamente in una delle pergamene di Arborea, documenti sulla cui autenticità han pesato, però, forti dubbi. La questione, lungamente dibattuta nel secolo scorso, è stata riesaminata nel suo complesso e particolarmente per quanto concerne il palinsesto riguardante la traslazione del corpo di Sant'Agostino⁷, in cui si fa riferimento ad un dominio arabo sull'isola, o su parte di essa, risalente a circa dodici anni prima dell'intervento di Liutprando⁸.

Il palinsesto si distingue dalle altre carte di Arborea in primo luogo perché si ricollega a tradizioni e testimonianze autentiche riportate da altre fonti. La scrittura, di tipo corsivo romano dei secoli VII e VIII, si presenta autentica non essendo mai stato trovato l'eventuale modello del falsificatore. Il linguaggio, infine, « latino barbaro di maniera un po' popolare » non presenta forme errate che diano adito a fondati sospetti sull'autenticità⁹. L'eventuale falsificatore avrebbe dovuto, d'altra parte, conoscere le notizie della prima invasione araba della

² P. Saydon, *Maltese Arabic Studies*, in *Arabic Dialect Studies*, Washington D.C. (Center for Applied Linguistics in the Modern Language Association), 1962, pp. 89-100.

³ George C. Miles, *The coinage of the Arab Amirs of Crete*, New York (The American Numismatic Society) 1970.

⁴ Beda, *Chronica Minora*, ed. Mommsen, in « Monumenta Germaniae Historica » (« M.G.H. »), III, Berlino, 1898, p. 321. Beda, *Martyrologium*, in Henry Quentin, *Les Martyrologes Historiques du Moyen Age*, Darnstadt, 1969, pp. 17-119.

⁵ Paolo Diacono, *Historia Langobardorum*, testo con note e traduzione di A. Giacomini, Milano, 1971, libro VI, cap. XLVIII.

⁶ L. A. Muratori, *Annali d'Italia dal principio dell'era volgare fino all'anno 1750*, Monaco, 1761-1764, vol. IV, pp. 242-243.

⁷ Emanuela Boiardi, *Gli Arabi in Sardegna nel secolo VIII e la traslazione del corpo di S. Agostino*, tesi di laurea presentata alla Facoltà di lettere e Filosofia dell'Università di Bologna, anno accademico 1978-79.

⁸ Il periodo corrisponde alle date fornite dagli storici arabi per le incursioni dell'VIII secolo.

⁹ W. Förster, *Prefazione*, a: V. Federici, *Il palinsesto di Arborea*, in « Archivio Storico Italiano »,

Sardegna attingendo direttamente dagli storici arabi. Difatti, la pubblicazione della *Biblioteca Arabo-Sicula* avviene fra il 1857 e il 1880, quella della *Storia dei Musulmani di Sicilia* risale agli anni 1854-72, mentre il rinvenimento delle carte di Arborea è del 1845.

Per più di tre secoli non si trovano fonti sarde o occidentali che forniscano notizie, sia pure frammentarie, su un'eventuale presenza degli Arabi nell'isola dall'VIII all'XI secolo. Il silenzio si interrompe con le notizie sull'impresa del « terribile » Mugetto o Musetto, il Muğāhid al-ʿĀmirī dell'XI secolo¹⁰.

Solo dopo la pubblicazione della *Biblioteca Arabo-Sicula*, gli studiosi della Sardegna medioevale hanno potuto accedere alle notizie riportate dagli storici arabi sulle spedizioni dei Musulmani nell'isola nell'Alto Medioevo, a partire dall'VIII secolo. Ancora attualmente l'opera di Amari resta una base preziosa per l'esame delle fonti arabe concernenti le vicende verificatesi nel Mediterraneo occidentale nei secoli in cui alla sempre più debole dominazione bizantina si sostituì, sia pure nella sola area meridionale, quella dell'impero arabo-islamico in fase di piena espansione.

Ad un secolo dalla pubblicazione della *Biblioteca*, alcune motivazioni giustificano una riconsiderazione del materiale storico arabo riguardante la Sardegna: la necessità di rivedere alcuni testi che sono stati, frattanto, editi criticamente, mentre l'Amari aveva avuto a disposizione solo manoscritti; la verifica delle traduzioni, con particolare attenzione ai diversi termini che i cronisti arabi adoperano per descrivere le incursioni in Sardegna, le loro finalità e gli esiti; l'aggiunta di alcuni testi di cui l'Amari non fa menzione¹¹. Un'ultima considerazione concerne la mancanza di uno studio critico di queste fonti arabe che permetta di avere un quadro, il più possibile preciso e chiaro, delle spedizioni musulmane in Sardegna. Si tenterà infine di prendere in esame i reperti archeologici trovati nell'isola, stabilendo possibili relazioni con i dati ricavati

s. V, vol. 34 (1904), pp. 74-108; W. Förster, *Sulla questione della autenticità dei Codici d'Arborea*, in « Memorie della R. Accademia delle Scienze di Torino », s. II, vol. LV, 1905, Torino.

¹⁰ Per cui si veda: Einhardus, *Annales Regni Francorum*, ed. Pertz, in « M.G.H. », *Scriptores Rerum Germanicarum*, VI, Hannoverae, 1895; Saxo Annalista, *Annales*, ed. Pertz, in « M.G.H. », *Scriptores*, VI, Hannoverae, 1844; Marangone, *Annales Pisani*, ed. Maiocchi-Quintavalle, in « Rerum Italicarum Scriptores » (« R.I.S. »), VI, Città di Castello, 1908-09; Ditmar, *Chronicon*, ed. Pertz, in « M.G.H. », *Scriptores*, IX, Hannoverae, 1895; *Liber Maiolichinus de gestis Pisanorum illustribus*, a cura di C. Calisse, poema della guerra balearica secondo il codice pisano Roncioni, aggiuntevi alcune notizie lasciate da Michele Amari, *Ist. Storico Italiano, Fonti per la Storia d'Italia, Scrittori sec. XII*, Roma, 1904.

¹¹ Vedi Appendice I: I, 2; VI, 1; VII, 3, 4, 5, 6; VIII, 1, 2, 3; IX, 6, 8, 9, 10.

dalle fonti arabe scritte, alla luce di recenti studi¹² che ne hanno rivelato la reale consistenza ridimensionando le ipotesi avanzate da Pietro Amat di San Filippo in un suo importante studio di storia economica¹³.

Per permettere un riscontro diretto nelle fonti, sono presentati nell'Appendice I i testi arabi con le traduzioni in ordine cronologico degli autori. Sono contrassegnati da un numero arabo progressivo, preceduto dal numero romano riferentesi all'autore. Una breve nota bio-bibliografica precede i testi arabi di ogni autore. Mancando una bibliografia completa sull'argomento, mi è parso utile aggiungerla qui, nell'Appendice II.

All'esame dettagliato dello svolgimento delle spedizioni, come sono descritte nelle fonti, mi è sembrato necessario anteporre l'elenco degli autori in successione strettamente cronologica in modo da facilitare eventuali ricostruzioni sulla trasmissione delle notizie. Nello schema successivo si tenterà di fornire un quadro generale delle spedizioni e degli autori che ne fanno cenno.

- I. *Kitāb al-imāmah*, apocrifo di Ibn Qutayba, n. 213/828 - m. 276/889; attribuito ad Ibn Quṭīya, m. 367/977.
- II. al-Ḍabbī, m. 599/1203.
- III. Yaḡūt, n. 575/1179 - m. 626/1229.
- IV. Ibn al-Aṭīr, n. 555/1160 - m. 630/1233.
- V. Abū 'l-Fidā, n. 672/1273 - m. 732/1331.
- VI. al-Nuwayrī, n. 677/1279 - m. 732/1332.
- VII. Ibn 'Idārī, n. ? (650/1252) - m. ? (750/1349).
- VIII. al-Ḍahabī, n. 673/1274 - m. 748/1348 (753/1352).
- IX. Ibn Ḥaldūn, n. 723/1332 - m. 808/1406.
- X. al-Maqrīzī, n. 776/1364 - m. 845/1442.
- XI. Abū 'l-Maḥāsīn, n. 812/1409 - m. 874/1470.

Il *Kitāb al-imāmah* sembra essere la fonte più antica degli avvenimenti qui esaminati. Opera di ignota attribuzione, è stata considerata un apocrifo di Ibn

¹² Giovanni Oman, *Iscrizioni arabe di Sardegna*, in «Atti della Settimana di Studi Mediterranei Medioevali e Moderni» Cagliari, 27 aprile-1 maggio 1979, pp. 213-227; id., *Monete con iscrizioni arabe nel Museo Archeologico Nazionale di Cagliari*, in «Annali dell'Istituto Italiano di Numismatica», XV, Roma, 1968, pp. 115-117; id., *Vestiges Arabes en Sardaigne*, in «Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée», numéro spécial, «Actes du II Congrès International d'Etudes Nord-Africaines», Aix-en-Provence, 27-29 novembre 1968, pp. 175-184.

¹³ Pietro Amat di San Filippo, *Indagini e studi sulla storia economica della Sardegna*, in «Miscellanea di Storia Italiana», terza serie, tomo VIII (XXXIX della raccolta), Torino, 1903, pp. 297-506.

Qutayba, mentre, secondo altri, sarebbe da attribuire ad Ibn Quṭīya. Risalirebbe, dunque, al III/IX o al IV/X secolo. Il *Kāmil al-tawārīḥ* di Ibn al-Aṭīr, ritenuto il miglior esempio della storiografia annalistica islamica, risulta essere la fonte più importante per la nostra indagine sia per l'abbondanza delle notizie riportate, sia per la sua collocazione cronologica e la sua attendibilità.

Sec.	A.H.	A.D.	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI
VIII	84?	703-4?	+										
	87	705-6								+			
	89	707-8	+										
	92	710-11			+	+							+
	114	732										+	
	117	735				+							
	119	737								+			+
IX	135	752-53				+			+		+		
	201	816-17				+							
X	206	821-22				+			+				
	322	933-34				+	+	+		+	+		
XI	323	934-35				+	+	+		+	+		+
	405	1014							+		+		
	406	1015		+		+			+				
XII	446?	1054?				+							
	(505)	(1110)									+		

La spedizione dell'84/703-704 è da considerarsi con riserva in quanto l'unica fonte che ne parla, il *Kitāb al-imāmah*, cita come meta «un'isola detta Salsalah» (v. testo I, 1), la cui identificazione con la Sardegna resta incerta.

Agli inizi del IX secolo (e precisamente negli anni 807, 809 e 813) sono riportate solo da fonti occidentali tre spedizioni anteriori a quelle riferite dagli storici arabi.

Sulla base di elementi che saranno esaminati più avanti, si può avanzare l'ipotesi che le spedizioni datate nel 117/735 e nel 119/737 sono da considerarsi un'unica spedizione. Ugualmente, gli avvenimenti del 322/933-34 e del 323/934-35 sono probabilmente riferibili ad un'unica spedizione avvenuta nel 323.

Alla spedizione di Muḡāhid sono attribuiti gli anni 405/1014 e 406/1015: essa è avvenuta più sicuramente nel 406.

La data del 446/1054 è da ritenersi un errore: vi sono riferiti, infatti, avvenimenti in realtà verificatisi nel 406/1015.

Per l'ultima spedizione la data del 505/1110 è puramente indicativa, mancando un preciso riferimento dello storico. L'emiro ziride che l'avrebbe organizzata regnò, infatti, dal 501/1108 al 509/1116.

All'inizio dell'VIII secolo la Sardegna era, insieme alle Baleari, tutto quanto rimaneva dell'Esarcato bizantino d'Africa¹⁴, destinata ad un progressivo abbandono da parte di Bizanzio che parve interessata a conservare sotto il suo dominio altri territori più ricchi e strategicamente più importanti, dovendo fronteggiare la rapidissima e quasi inarrestabile espansione musulmana. Già nella seconda metà del VII secolo gli Arabi avevano sottratto ai Bizantini l'Africa settentrionale e ben presto si impadronirono, sia pure fra continue rivolte, di tutto il territorio fino alle coste atlantiche minacciando anche la penisola iberica. Tuttavia, una politica musulmana di espansione marittima ebbe inizio soltanto quando, all'inizio dell'VIII secolo, l'intera regione, entroterra e fasce costiere, fu saldamente nelle mani dei governatori del califfato. Allora, Ḥassān ibn al-Nu'mān e Mūsa ibn Nuṣayr stabilirono in Ifrīqiyah¹⁵ le attrezzature necessarie alla guerra sul mare, importando manodopera copta dall'Egitto per la costruzione di navi e rimettendo in efficienza il canale tra il lago di Tunisi e il mare aperto.

[v. testo I, 1] Una prima incursione musulmana sul mare ebbe luogo nell'anno 84/703-704, anteriormente all'allestimento della flotta dell'Ifrīqiyah: ne riferisce l'ignoto autore del *Kitāb al-imāmah wa 'l-siyāsah*, indicato anche come «pseudo Ibn Qutaybah». Una flotta fu mandata in Ifrīqiyah dal governatore d'Egitto 'Abd al-'Azīz sotto il comando di 'Aṭā ibn Abī Nāfi' al-Ḥudālī. Questi, benché sconsigliato da Mūsa perché la stagione era sfavorevole alla navigazione, partì alla volta dell'isola di *Salsalah* (o *Silsilah*) e, giuntovi, vi fece grande bottino. Al ritorno, la flotta fu distrutta da una tempesta. Sulla destinazione di questa spedizione sorsero polemiche tra gli stessi storici arabi riguardo al toponimo *Silsilah* il quale potrebbe far pensare anche alla Sicilia. L'Amari propende per l'identificazione con la Sardegna¹⁶ sulla base di riferimenti di al-

¹⁴ Georg Ostrogorsky, *Storia dell'Impero Bizantino*, Torino (Einaudi), 1968, pp. 120-121. Si veda anche: Francesco Gabrieli, *Arabi e Bizantini nel Mediterraneo centrale*, in «Bull. dell'Ist. Storico Italiano per il Medio Evo», n. 76, Roma, 1964, pp. 31-46.

¹⁵ Trasformazione araba del nome Africa, che i Romani applicarono al territorio di Cartagine; del pari la denominazione araba si riferisce essenzialmente alla Tunisia.

¹⁶ Michele Amari, *Biblioteca Arabo-Sicula*, Torino, 1880, cap. XXVI, p. 274.

tri storici. Infatti, i particolari che il *Kitāb al-imāmah* riferisce qui, si troverebbero citati anche da Ibn al-Aṭīr però in relazione alla più nota spedizione di Mūsa contro la Sardegna del 92/710-11. Dall'esame dei due testi (I, 1 e IV, 1) non si rilevano somiglianze: il primo descrive momenti del ritorno sulle spiagge tunisine, mentre il secondo si dilunga su particolari del trafugamento di tesori razzati nell'isola. Rimane perciò il dubbio, insoluto, se *Salsalah* o *Silsilah* possa essere identificato con Sardegna o altro toponimo sardo.

[v. testo VIII, 1] Una seconda incursione sarebbe avvenuta nell'87/706 secondo quanto riporta al-Dahabī nel suo *Ta'riḥ al-islām* e nella redazione da lui stesso abbreviata, *Al-'ibar fī ḥabar man ḡabar*. Questa volta, Mūsa ibn Nuṣayr, investito dal califfo al-Walīd della piena autorità su tutto il Magrib, mandò suo figlio 'Abd Allāh ad assalire la Sardegna; furono presi molti prigionieri e un ricco bottino. L'autore è estremamente laconico e non riporta altri particolari.

[v. testo I, 2] Della conquista di alcuni centri abitati fa menzione il già citato *Kitāb al-imāmah* a proposito di una spedizione che 'Abd Allāh ibn Murrah, al comando di una flotta egiziana, compì nell'anno 89/707-708 partendo dall'Ifrīqiyah con l'autorizzazione di Mūsa. I musulmani, espugnatte alcune città sarde, presero tremila prigionieri oltre ad impossessarsi «dell'oro, dell'argento, di terreni coltivabili e di altri beni». C'è da chiedersi se il termine *ḥarṭ* usato dall'autore, e che designa «terreni coltivabili», non possa suggerire che quest'incursione avesse dato luogo ad un primo insediamento stabile, sia pure di piccola entità, nell'isola. Questo preciso riferimento del testo potrebbe essere un sia pur minimo indizio in tal senso.

[v. testi III, 1; IV, 1 e XI, 1] Nell'anno 92/710-711, in concomitanza con l'attacco di Mūsa alla penisola iberica, venne effettuata un'offensiva in grande stile anche contro la Sardegna. Il geografo Yaḡūt (che attinse ad opere di Ibn Ḥawqal (IV/X sec.) e al *Ta'riḥ Siqilliyah* del siciliano Ibn al-Qaṭṭā (n. 433/1041-m. 515/1121) che è andata perduta) nel suo *Mu'ḡam al-buldān* descrisse in questo modo la Sardegna: «Non ce n'è di più grandi (isole) nel mare occidentale dopo al-Andalus, la Sicilia e Creta. I musulmani la assalirono e ne presero possesso nell'anno 92 con l'esercito di Mūsa ibn Nuṣayr». L'avvenimento è riportato da Ibn al-Aṭīr nel *Kāmil al-tawārīḥ* e anche da Abū 'l-Maḥāsīn ibn Taḡrībirdī nel *Nuḡūm al-zāhirah*: entrambi, descritta brevemente l'isola, danno notizia della conquista avvenuta in concomitanza con quella di al-Andalus. Ibn al-Aṭīr narra estesamente gli episodi di saccheggio e di frodi che avrebbero caratterizzato questa impresa e, dal suo racconto, si ricava l'impressione di una incursione terminata male. Le espressioni verbali usate nella narrazione di Yaḡūt,

che fa seguire a *gazā* (= compiere una scorreria, assalire), *malaka* (= essere proprietario, prender possesso) e quella di Abū 'l-Maḥāsīn che usa *fataḥa* (= conquistare), sembrano invece suggerire qualcosa di più stabile.

Di questa spedizione riferisce anche al-Nuwayrī nella V sezione (VI capitolo della V parte) del *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*. Le due edizioni dell'opera che mi è stato possibile consultare (pubblicate al Cairo una nel 1923, l'altra nel 1963) mancano totalmente o parzialmente, proprio della V sezione. Il brano in questione è riportato nella traduzione delle parti del *Nihāyat* riguardanti la storia dell'Africa e del Maghreb eseguita dal barone De Slane che si servì, nel caso specifico, dei manoscritti 702, 702A e 638 della Bibliothèque du Roi (M. G. De Slane, *Histoire de la province d'Afrique et du Maghrib*, in « Journal Asiatique », 1841, pp. 97-134; id. pp. 557-584; id. pp. 441-484; 1842, pp. 49-64). A quanto si può vedere da questa traduzione, il racconto di al-Nuwayrī ricalca fedelmente quello di Ibn al-Aṭīr.

[v. testo X, 1] Nel 114/732, a quanto riporta lo storico al-Maqrīzī (VIII/XI sec.), il governatore dell'Ifrīqiyah 'Ubaydah ibn 'Abd al-Raḥmān ordinò ad 'Abd Allāh ibn Ziyād di compiere un'incursione (il verbo usato è 'aḡzā « inviare una spedizione, una scorreria ») in Sardegna. Questi « fece bottino e tornò sano e salvo ».

[v. testo IV, 2] Ancora Ibn al-Aṭīr, il quale ebbe modo di consultare un gran numero di fonti anche se le cita raramente, riferisce di una razzia compiuta nell'isola per ordine del governatore dell'Ifrīqiyah e di al-Andalus 'Ubayd Allāh ibn al-Ḥabḥāb nel 117/735. I musulmani, occupate alcune località, le saccheggiarono e ripartirono con le prede.

[v. testi VIII, 3 e XI, 2] Nel 119/737 lo stesso 'Ubayd Allāh ibn al-Ḥabḥāb ordinò un'ulteriore spedizione di cui riferiscono, in termini pressoché identici, al-Dahabī e Abū 'l-Maḥāsīn. I musulmani, comandati da Quṭam ibn 'Awānah, presero *Qal'at Sardāniyah* « che sta nel Maḡrib » ma, al ritorno, perirono tutti in mare. Nei testi non è esplicitamente indicata la meta della spedizione, si specifica, però, insolitamente, il nome di una località conquistata che, a quanto pare, si trova in Sardegna. Il toponimo *Qal'at* (= cittadella fortificata, fortezza) potrebbe suggerire l'identificazione di tale località con Cagliari. Il riferimento al Maḡrib è plausibile se si considera il termine nella sua accezione più generale, indicante l'area occidentale, i paesi occidentali.

La curiosa vicinanza delle due date, ed il fatto che i numerali sette *sab'* e nove *tis'* sono graficamente molto simili, e possono quindi aver facilmente indotto i copisti in errore, oltre alla menzione dello stesso governatore, sono elementi che possono far pensare che si trattò forse di un'unica spedizione.

[v. testi IV, 1; VII, 1 e IX, 1] Di ben diversa consistenza fu l'attacco sferrato nel 135/752-53 contro Sicilia e Sardegna da 'Abd al-Raḥmān ibn Ḥabīb ibn Abū 'Ubaydah al-Fihri, nonostante la precaria situazione interna dell'Ifrīqiyah a causa delle continue rivolte delle tribù berbere. I musulmani fecero strage dei sardi finché questi non si sottomisero al pagamento della *ḡizyah* e questa venne effettivamente riscossa. Il dato più saliente è dunque l'imposizione di un tributo il cui pagamento costituiva un atto di sudditanza in cambio del quale i musulmani offrivano la loro protezione (*ḡimma*)¹⁷. Questi fatti sono descritti concordemente da Ibn al-Aṭīr, da Ibn Iḍārī nel *Bayān al-muḡrib* e da Ibn Ḥaldūn nel *Kitāb al-'ibar*. Il primo aggiunge che, in seguito, l'isola non fu più assalita dai musulmani e che i Rūm « continuarono a popolarla ». Risulta, difatti, che per oltre cinquanta anni l'isola non subì altri attacchi dei musulmani. Nella seconda metà dell'VIII secolo i governatori dell'Ifrīqiyah dovettero far fronte a gravi e continui disordini interni ai quali dovette aggiungersi un clima di incertezza e di instabilità generale nel periodo della transizione tra la caduta degli Omayyadi e l'instaurarsi definitivo della dinastia abbaside al califfato. Inoltre, anche la Spagna musulmana non era in condizioni da poter organizzare spedizioni e conquiste: l'unico omayyade sfuggito al massacro compiuto dagli Abbasidi, 'Abd al-Raḥmān, vi si rifugiò nel 755 e dovette affrontare una grave situazione interna, oltre che difendere il territorio di al-Andalus dalla minaccia degli stati cristiani sui confini. Non solo la Sardegna, dunque, ma anche la Sicilia fu trascurata dai musulmani per oltre mezzo secolo. D'altra parte i Bizantini, allarmati per il succedersi delle incursioni, presero provvedimenti energici: l'imperatore Costantino V nel 760 allestì una flotta destinata al Tirreno per la difesa delle due isole e vi fece costruire una serie di fortificazioni¹⁸. La situazione mutò quando il califfo abbaside Ḥārūn al-Rašīd concesse una certa autonomia agli Aḡlabiti di Ifrīqiyah, mentre nel Marocco si insediavano gli Idrisiti e, in Spagna, gli Omayyadi davano impulso ad una politica espansionistica nel Mediterraneo.

In un primo momento furono gli Aḡlabiti i protagonisti di nuovi attacchi alla Sardegna, mentre una tregua era stata concordata nell'805 con il patrizio di Sicilia, Costantino: forse i nuovi signori dell'Ifrīqiyah pensavano di trovare facile preda nella Sardegna. Ma le previsioni, se ve ne furono in tal senso, ri-

¹⁷ Genere di contratto, indefinitamente rinnovato, con cui la comunità musulmana accorda ospitalità e protezione ai membri di altre religioni rivelate a condizione del loro riconoscimento della dominazione islamica. Per ulteriori precisazioni si veda: *E. I.*₂ s.v. *ḡimma*, p. 227.

¹⁸ Alberto Boscolo, *La Sardegna Bizantina e Alto-giudicale*, Sassari (Chiarella), 1978, p. 61.

sultarono errate: le due spedizioni organizzate da Ziyādat Allāh ibn Ibrahīm ibn al-Aġlab rispettivamente nel 201/816-17 e nel 206/821-22 ebbero esito negativo. [v. testo IV, 4] La prima, descritta da Ibn al-Aṭīr, vide i musulmani assalire « la città di Sardegna » (= Cagliari?)¹⁹, depredare e uccidere gli abitanti ma poi perire quasi tutti durante il viaggio di ritorno. [v. testi IV, 5 e VII, 2] Della seconda, comandata da Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-Tamīmī, Ibn al-Aṭīr e Ibn Idāri riferiscono laconicamente che i musulmani arrecarono perdite e ne subirono e poi tornarono in Ifrīqiyah.

Altre spedizioni degli inizi del IX secolo sono riportate da cronisti occidentali: il contemporaneo Einhardus (n. 770-m. 840) negli *Annales Regni Francorum* e Saxo (n. 1140-m. 1210) negli *Annales* (vedi nota 10) registrano negli anni 807 e 809 due spedizioni provenienti dalla Spagna e dirette contro la Sardegna e la Corsica, che ebbero entrambe esito negativo. Ugualmente, della grande flotta partita dall'Ifrīqiyah nell'813, la parte che assalì la Corsica venne sconfitta dai Franchi, mentre quella diretta in Sardegna fu distrutta da una tempesta. Di questo ulteriore insuccesso dei musulmani riferisce ancora Einhardus (vedi nota 10) e ne fa menzione la lettera di Papa Leone III a Carlo Magno dell'11 novembre 813²⁰. In questo periodo la Sardegna, pur restando nominalmente un possedimento bizantino, intratteneva rapporti di amicizia con la corte franca alla quale, nell'anno 815, furono inviati da Cagliari dei legati con doni, come riferisce Einhardus. Non risulta, però, che gli isolani ricevessero un concreto appoggio da parte dei Franchi: essi continuarono a difendersi praticamente da soli contro i musulmani, come avevano in sostanza sempre fatto. Dopo l'822 per oltre un secolo non si registrano attacchi arabi contro la Sardegna. Gli Aġlabiti erano impegnati dall'827 nella conquista della Sicilia e forse questa impresa era di troppo largo respiro perché fosse possibile disperdere altrove le forze. Se dai porti del Maġrib o di al-Andalus partirono delle spedizioni, dovette trattarsi di sporadiche scorrerie, che si verificarono di riflesso ad altre la cui meta principale erano le coste italiane, con frequenti puntate nell'entroterra. Qui i musulmani non di rado si inserirono nelle lotte interne fra i bizantini, i principati longobardi e i vari interventi imperiali, al soldo ora dell'uno ora dell'altro contendente, po-

¹⁹ Sembra essere invalso presso gli Arabi il costume di estendere il nome di una città, quasi sempre la più importante o la capitale, all'intero paese e viceversa. Si veda il caso di *Miṣr* « Egitto » e « Cairo », *Tūnis* « Tunisi » e « Tunisia », e, più specificamente, *madīnat Saqalliyah*, letteralmente « la città di Sicilia », per indicare Palermo.

²⁰ In « M.G.H. », *Epistularium Karolini Aevi III*, vol. V, Berolini, 1898, pp. 77-99.

tendo a loro volta contare, dopo il successo degli Aġlabiti in Sicilia, sull'appoggio di alcune città, in particolare Napoli e Amalfi²¹. Non si può, comunque, affermare che queste scorrerie fossero organizzate in Maġrib o in Spagna e non è da escludere, come ha ipotizzato il Rizzitano, che rientrassero nelle attività corsare a cui erano dediti sia l'agglomerato musulmano di Frassineto²² sia i capitani di ventura.

Per ritrovare nelle cronache arabe notizia di un nuovo assalto alla Sardegna bisogna aspettare l'anno 323/934-45, durante il dominio dei Fatimidi che si erano insediati in Ifrīqiyah nel primo decennio del X secolo proclamandovi un califato indipendente e alternativo a quello abbaside di Baġdād. Nel 920 il primo califfo fatimida, al-Mahdī, fondò la nuova capitale, Mahdīyah.

[v. testi IV, 1 e 6; V, I; VI, 2; VIII, 4 e XI, 3] La spedizione fu organizzata dal figlio di al-Mahdī, al-Qā'im: una grande flotta di trenta *ḥarbī* (navi da guerra) partì da Mahdīyah sotto il comando di Ya'qūb ibn Ishāq alla volta del paese dei Franchi. Dopo aver assalito Genova, i musulmani si recarono in Sardegna, vi bruciarono le navi e vi catturarono prigionieri. Ripreso il mare, passarono per la Corsica e anche qui incendiarono le navi; tornati nuovamente a Genova, ne sfondarono le mura, si impadronirono della città e, prese prigioniere mille donne, tornarono con le prede a Mahdīyah. Il racconto più esteso di questa spedizione è quello di al-Dahabī nel *Ta'riḥ al-islām*, ma ne danno notizia concordemente anche Ibn al-Aṭīr nel *Kāmil al-tawāriḥ*, Abū 'l-Fidā nel *Muḥtaṣar ta'riḥ al-bašar*, al-Nuwayrī nel *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab* e Abū 'l-Maḥāsīn nel *Nuġūm al-zāhirah*.

[v. testi IX, 2, 3 e 4] Un discorso a parte è necessario fare per chiarire i dati forniti da Ibn Ḥaldūn. Dall'esame dei suoi testi si deduce che una spedizione contro Genova, con incursioni in Sardegna e Corsica, sarebbe avvenuta già nell'anno 322/933-34. L'anno seguente il califfo al-Mahdī avrebbe mandato la sua flotta a conquistare Genova; di ritorno, sarebbero state bruciate navi in un porto sardo. Solo nel 324/935-36 il califfo al-Qā'im, figlio di al-Mahdī, avrebbe mandato Ya'qūb ibn Ishāq ad assalire le terre dei Franchi. In questa data sono riportati gli avvenimenti che le altre fonti citate riferiscono al 323/

²¹ Umberto Rizzitano, *Gli Arabi in Italia*, in « Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo », *L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo*, Spoleto, 1965, vol. I, p. 95.

²² L'attuale Garde-Freinet, sulla costa fra Marsiglia e Nizza, dove dall'890 al 983 si era stabilito un agglomerato di Arabi che effettuavano scorrerie per terra (fino al Moncenisio) e per mare. Non è accertato se questo nucleo avesse dei legami con i governi musulmani del tempo o se invece agisse in completa autonomia.

934-35. Sembra strano che la città di Genova sia stata meta di spedizioni organizzate dai Fatimidi per tre anni consecutivi, tanto più che l'autore, già nel 322, parla di un'avvenuta conquista. Si nota, inoltre, una incongruenza nell'aver attribuito ad al-Mahdī la spedizione del 323, mentre l'anno prima gli era successo il figlio al-Qā'im. C'è da rilevare anche la citazione del toponimo *Qirqisiyah* (o *Qirqysā*) localizzato nel mare di Siria, o sulle coste della Siria: alla luce di quanto riportato da altri storici, e di quanto la logica suggerisce, si tratta qui di un errore e deve intendersi « Corsica ». La considerazione che i brani citati si trovano in tre libri diversi dell'opera di Ibn Ḥaldūn può in qualche modo giustificare l'esistenza di tali incongruenze e imprecisioni.

Il fatto più rilevante, e sul quale concordano tutte le fonti, è che, questa volta, sia Genova e non la Sardegna l'obiettivo di un attacco in grande stile, effettuato da una flotta potente e ben organizzata. L'isola non fu che uno degli obiettivi secondari, per distruggere navi e prendere prigionieri.

A quell'epoca, intanto, i sardi, abituati da ormai circa due secoli a governarsi da soli, conservavano ancora una dipendenza nominale da Bisanzio, dove regnava Costantino Porfirogeneto. Egli considerava l'arconte di Sardegna alla stregua di uno dei « vassalli italici » accanto al Doge di Venezia, ai principi di Capua e Salerno, al duca di Napoli, agli arconti di Amalfi e di Gaeta. Se l'arconte sardo era accomunato in questa qualifica a quei principi, se ne può desumere che era, come loro, vassallo più di nome che di fatto²³. Certo è che eventuali contatti con Bisanzio non sono documentati, mentre lo sono i rapporti con il continente²⁴.

[v. testi II, 1; IV, 1 e 7; VII, 3 e 4; IX, 5] L'ultimo importante assalto musulmano a cui i sardi dovettero far fronte risale al 405-406/1014-1015 ed è legato al personaggio di Muğāhid al-'Āmirī, il Mugeto, Mugetto o Musetto intorno al quale le fonti occidentali fecero fiorire numerose leggende. Mentre i Fatimidi, trasferito il centro del loro potere in Egitto, avevano installato in Ifrīqiyah la dinastia vassalla degli emiri Ziridi, in Spagna la crisi del califfato di Cordova causò verso l'anno mille la divisione della regione centro-meridionale in un gran numero di staterelli i cui sovrani, detti *mulūk al-ṭawā'if* o *reyes de taifas*, erano in continua lotta fra di loro. Uno di questi era appunto Muğāhid, *mawlā* di al-Manṣūr ibn Abī 'Āmir, *ḥāğib* del califfo al-Ḥakam II. Era stato educato nell'arte militare e nelle lettere ed era noto per essere uomo colto

²³ Enrico Besta, *La Sardegna medioevale*, Palermo (Reber), 1908, pp. 45-47.

²⁴ Ved. *Epistola di Leone IV*, in « M.G.H. », *Epistolarium*, Berlino, 1899, p. 596.

e versato in filologia e in esegesi coranica²⁵; la sua storia è tramandata dagli storici al-Ḍabbī, Ibn al-Aṭīr, Ibn Iḍāri e Ibn Ḥaldūn. Inviato dagli 'Amiridi durante il califfato di Hišām II come governatore del distretto di Denia, dopo la morte di Muḥammad II al-Mahdī, fu tra i protagonisti delle sanguinose lotte fra le fazioni che caratterizzarono lo smembramento del califfato omayyade di Spagna all'inizio dell'XI secolo. Impadronitosi, dopo molte vicende, di Denia, conquistò le isole Baleari e si proclamò indipendente nel 403/1012-1013 eleggendo anche un califfo fantoccio nella persona di un giureconsulto di lontana discendenza omayyade, al-Mu'īṭī (o al-Mu'ayṭī). Dalle isole Baleari, Muğāhid mosse contro la Sardegna con centoventi navi aventi a bordo circa mille cavalli, con l'evidente intento di una conquista non limitata alla zona costiera. Infatti, a quanto riferiscono Ibn al-Aṭīr, Ibn Iḍāri, Ibn Ḥaldūn e al-Ḍabbī, i musulmani si impadronirono di gran parte dell'isola e di tutte le sue roccaforti, facendo strage degli abitanti. Conferma dell'entità di questa spedizione troviamo anche nel *Liber Maiolichinus* ai versi 924-928²⁶. Ma un fatto nuovo intervenne: dalla « Gran Terra » partì un potente esercito dei re dei Rūm (secondo Ibn al-Aṭīr furono i Rūm e i Franchi a coalizzarsi) alla volta della Sardegna. Evidentemente, Genovesi e Pisani, forse sollecitati dal Papa Benedetto VIII, si videro seriamente minacciati dell'eventuale presenza di uno stabile insediamento musulmano in una posizione strategicamente così importante per i traffici nel Mediterraneo occidentale²⁷.

Dopo solo alcuni mesi di dominio, Muğāhid fu costretto ad allontanarsi dalla Sardegna; sorpreso da una tempesta, la sua flotta fu praticamente distrutta; le navi e gli uomini che riuscirono in qualche modo a raggiungere la costa caddero nelle mani dei cristiani. Tra gli altri fu fatto prigioniero anche il figlio di Muğāhid, 'Alī, detto Iqbāl al-Dawlah, che in seguito fu riscattato dallo stesso padre. Una descrizione particolarmente accurata di queste ultime fasi dell'impresa di Muğāhid in Sardegna si trova nel *Buğyat al-multamis* di al-Ḍabbī. Muğāhid, definitivamente sconfitto, tornò in patria dove fu nuovamente coinvolto nelle lotte interne finché non morì nell'anno 436/1044-45 (v. testo IX, 5).

Come data della « conquista » di Muğāhid gli storici indicano quasi concordemente il 406/1015. Al-Ḍabbī (v. testo II, 1), che è una fonte molto vicina al fatto sia cronologicamente sia perché era andaluso, la riferisce al 406 o al

²⁵ Clelia Sarnelli Cerqua, *Muğāhid al-'Āmirī*, Cairo, 1ª ed. 1961, pp. 213.

²⁶ *Liber Maiolichinus de gestis Pisanorum illustribus*, a cura di Carlo Calisse, Roma, 1904 (v. nota 10).

²⁷ Marangone, *Annales Pisani*, in « R.I.S. », Città di Castello, 1908-1909, vol. VI, pp. 107-167.

407. Ibn al-Aṭīr nella seconda delle sue versioni del fatto (v. testi IV, 1 e 7) scrive erroneamente che la spedizione avvenne nel 446, data in contrasto con gli altri storici e inverosimile perché Muḡāhid era morto dieci anni prima. L'unico che dati l'impresa nel 405 è Ibn Ḥaldūn.

«Dopo questo avvenimento, l'isola non subì altre incursioni» scrive Ibn al-Aṭīr concludendo il suo capitolo sulle vicende della Sardegna.

[v. testo IX, 7] L'ultima spedizione musulmana contro la Sardegna, fra quelle riferite dagli storici arabi, avvenne alla fine del v secolo dell'egira ad opera di Yaḥyā ben Temīm, potente emiro della dinastia ziride, succeduta ai Fatimidi in Ifrīqiyah. A quanto riporta Ibn Ḥaldūn, Yaḥyā, dopo aver allestito una potente flotta, assalì le nazioni cristiane appartenenti al paese dei Franchi, Genova e la Sardegna e per queste imprese «acquistò splendida fama. Morì improvvisamente (fu ucciso) nel suo palazzo nel 509/1115-16 e Allāh ne sa di più».

Riassumendo, a quanto si può desumere dalle cronache arabe, le spedizioni dei musulmani in Sardegna non furono, tutto sommato, numerose: almeno sei sicure (se non sette od otto) concentrate nella prima metà dell'VIII secolo, due nel primo ventennio del IX secolo, una nella prima metà del X, quella di Muḡāhid nell'XI, una all'inizio del XII secolo.

Le spedizioni dell'VIII secolo (703-752) rientrano nella prima ondata di espansione dell'impero omayyade verso Occidente, quando i governatori dell'Ifrīqiyah, prima servendosi di flotte provenienti dall'Egitto, poi impiantando *in loco* le strutture necessarie, si volsero alla conquista del Mediterraneo occidentale. Resta inspiegabile il motivo per cui fu scelta la Sardegna e non invece la più vicina Sicilia, come obiettivo di queste spedizioni. Potrebbe venire in mente, a questo proposito, che l'isola era l'ultima regione dell'Esarcato bizantino d'Africa non ancora conquistata dai musulmani e che, forse, alle prime incursioni, gli arabi si resero conto che non vi erano ingenti forze bizantine a difesa dell'isola. Il ripetersi delle spedizioni farebbe supporre l'esistenza di un reale interesse per la conquista della Sardegna. Nello stesso periodo avvenne il ricordato episodio della traslazione del corpo di Sant'Agostino, riscattato *magno pretio* da Liutprando; e, nello stesso periodo, i musulmani imposero ai sardi il pagamento della *ḡizyah*, dopo aver conquistato alcune città dell'isola ed essersi impadroniti di terreni coltivabili.

Nella seconda metà dell'VIII secolo l'interesse per la Sardegna sembra calato e non si registrano spedizioni per oltre sessanta anni. La difficile situazione interna dello Stato musulmano nel momento in cui il califfato passava dalla di-

nastia omayyade a quella abbaside, le rivolte berbere in Ifrīqiyah furono con ogni probabilità all'origine di una stasi nell'attività espansionistica. L'attività fu ripresa agli inizi del IX secolo dagli Aḡlabiti i quali organizzarono dall'Ifrīqiyah due spedizioni quasi consecutive contro la Sardegna prima di rivolgersi, con impegno indubbiamente maggiore, visti i risultati ottenuti, alla conquista della Sicilia.

Soltanto nel 934, cioè dopo più di un secolo, la Sardegna viene menzionata nelle cronache arabe per essere stata assalita, ma solo come obiettivo secondario, durante l'importante spedizione organizzata dai Fatimidi di Ifrīqiyah contro il paese dei Franchi, e particolarmente contro Genova. A motivare questo assalto fu probabilmente il fatto che, nel quadro della generale ripresa dei paesi cristiani, Genova, con la sua crescente attività marinara, minacciava più da vicino gli interessi dei Fatimidi nel Mediterraneo.

L'invasione di Muḡāhid e il suo effimero dominio sull'isola fra il 1014 e il 1015 presentano caratteristiche diverse dai precedenti episodi: la spedizione proveniva dalla Spagna dopo la caduta del califfato omayyade di Cordova e non rientrava certo nel disegno espansionistico di uno Stato musulmano potente. Muḡāhid non era altro che uno dei tanti *mulūk al-ṭawā'if* il quale tentò con audacia di espandere in Sardegna il suo piccolo territorio comprendente Denia e le Baleari. Per la prima volta, inoltre, vediamo Genova e Pisa, cioè degli Stati cristiani, intervenire in Sardegna. Oltre a motivazioni strategiche e commerciali ce n'era forse anche un'altra strettamente economica a giustificare il nuovo interesse di Genova e Pisa per l'isola: in epoca carolingia l'argento si era sostituito all'oro come base del sistema monetario; intorno al mille, inoltre, ci fu un grande risveglio delle attività commerciali e, conseguentemente, aumentò anche l'esigenza di disponibilità monetaria, cioè di metalli preziosi e, particolarmente, di quell'argento di cui la Sardegna possedeva molte miniere²⁸.

L'ultima incursione documentata dagli storici arabi avvenne nel XII secolo in un contesto completamente diverso. Gli Ziridi di Ifrīqiyah, ribellatisi ai Fatimidi del Cairo e subita per questo l'invasione dei Banū Hilāl, si rivolsero al mare e costruirono una potente flotta con cui assalire le nazioni cristiane, tra cui Genova e la Sardegna.

Ad un esame globale risulta evidente che le cronache arabe non riportano mai il nome delle località depredate o occupate, eccettuata la menzione di *ma-*

²⁸ R. Lopez, *Contributo alla storia delle miniere argentifere in Sardegna*, in «Studi economico-giuridici della Regia Università di Cagliari», 1936, pp. 17-32.

dīnat Sardāniyah (v. testi IV, 4 e VIII, 4) e di *qal'at Sardāniyah* (v. testi VIII, 3 e XI, 2) che, come si è visto, sarebbero entrambe da identificare con Cagliari.

Fra i geografi arabi solo Idrīsi menziona tre città della Sardegna: *al-Fiṣānah*, *Qālmārah* e *Qaštālah*, identificate da Schiaparelli in Fausania, Cagliari e Castelsardo²⁹.

Qualche indicazione può desumersi dai ritrovamenti archeologici che, nel caso della Sardegna, sono alcune iscrizioni e poche monete. Questo materiale è stato attentamente valutato negli ultimi anni dal prof. Giovanni Oman³⁰. Le iscrizioni sono tre, rinvenute in tre località diverse: Cagliari, Assemini e Olbia, databili nell'XI secolo (solo quella di Assemini porta la data del 470/1077). Le monete, ritrovate nella zona di Cagliari e di Olbia, sono 19 di cui 11 risalgono all'VIII secolo e, fra queste, ben 7 sono di rame. Tale proporzione, pur nella sua relatività data l'esiguità dei ritrovamenti, è davvero sorprendente, tenuto conto che il rame è un metallo che non si tesaurizza e che non viaggia, servendo principalmente ai bisogni locali.

Ulteriori riflessioni potrebbe suggerire il toponimo Assemini: non è forse azzardato ravvisarvi un toponimo arabo nella forma di *aṭ-tāminī* (= l'ottavo) che si inserirebbe in una serie di toponimi della zona di Cagliari aventi forma di numerali: Quarto, Sesto, Settimo e Decimo³¹.

Ad una valutazione finale delle notizie fornite dagli storici arabi e degli altri pochi elementi che abbiamo a disposizione, mi sembra risulti chiaro che, a parte l'episodio isolato di Muḡāhid, reali tentativi di conquista ed eventuali realizzazioni in tal senso si possono individuare soltanto nella serie ripetuta di incursioni dell'VIII secolo.

È poi ipotizzabile che i musulmani, oltre al bottino e ai prigionieri, fossero interessati a procurarsi nell'isola materiali che oggi definiremmo « strategici »: legname per la cantieristica³² e minerali, particolarmente argento per la mone-

²⁹ Angela Codazzi, *Cenni sulla Sardegna e la Corsica nella geografia araba*, in «Atti del XII Congresso geografico italiano», Cagliari, 1935.

³⁰ V. nota 12.

³¹ Un'origine araba potrebbe ravvisarsi anche nei due toponimi Alghero e Arbatax (la cui pronuncia medioevale e rinascimentale era Arbataš, secondo l'uso spagnolo e catalano). *Al-ḡār* significa in arabo « depressione, bassopiano, caverna » e sulla costa di Alghero esiste una grotta di Nettuno, nota fin dalla più remota antichità. *Arba'aṭaš* è una forma tipica dell'arabo magrebino (si veda il dizionario del Beausnier) che significa « quattordici »: il toponimo si ricollegerebbe a quelli citati, stando ad indicare un punto di approdo, una base o un insediamento.

³² M. Lombard, *Arsenaux et bois de marine dans la Méditerranée musulmane (VII-XI siècles)*

tazione³³. Si trattava, però, di beni che difficilmente potevano essere procurati durante una breve incursione. Verrebbe allora da pensare alla possibilità dell'esistenza nell'VIII secolo di piccoli insediamenti di musulmani nella zona costiera i quali intrattenevano rapporti commerciali con la popolazione dell'isola.

In realtà, non disponiamo a questo proposito che di pochi indizi: una parte delle monete, forse un toponimo, confermerebbero questa ipotesi. Le epigrafi, di cui è sicura l'origine locale, starebbero invece a testimoniare il permanere di comunità, abbastanza facoltose da permettersi dei maestri lapidisti, in un periodo ben posteriore a quello in cui sono documentate le spedizioni e che, probabilmente, non avevano nulla a che vedere con le incursioni piratesche. Si ritroverebbe, dunque, anche in Sardegna un fenomeno verificatosi in casi analoghi in Italia meridionale, a Napoli e a Pozzuoli, e in Sicilia durante periodi successivi alla fine della dominazione musulmana³⁴.

APPENDICE I

*Testi arabi e traduzioni*³⁵

I. *Kitāb al-imāmah*

L'opera intitolata *Kitāb al-imāmah wa 'l-siyāsah*, apocrifo di Ibn Qutayba (poligrafo sunnita del 3°/9° sec.), si pensa possa essere attribuita ad Ibn al-Qūṭiyya, filologo e storico spagnolo del 4°/10° sec., autore, tra l'altro, di una storia della conquista della penisola iberica (*Ta'rīḥ iftitāḥ al-Andalus*).

L'edizione consultata è quella del Cairo 1322/1904.

in *Le navire et l'économie maritime du Moyen Age au XVIII siècle*, Travaux du Deuxième Colloque International d'histoire maritime tenu, les 17 et 18 mai 1957, à l'Académie de Marine, Parigi, 1958; pp. 53-106.

³³ A. M. Watson, *Back to Gold- and Silver*, in «The Economic History Review», Second Series, vol. XX, n. 1, 1967, pp. 1-34.

³⁴ Giovanni Oman, *Vestigia arabe in Italia*, in «Gli Studi sul Vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1970. II. L'Oriente Islamico», Roma (Istituto per l'Oriente), 1971, pp. 277-283; Carlo Alfonso Nalino, *Di alcune epigrafi sepolcrali arabe trovate nell'Italia Meridionale*, in «Miscellanea di archeologia dedicata al Prof. A. Salinas», Palermo, 1907, pp. 243-253; riportato anche in *Raccolta di scritti editi e inediti*, III, pp. 424-438.

³⁵ I testi contrassegnati con un asterisco mancano nella *Biblioteca Arabo-Sicula* di M. Amari.

(غزوة موسى في البحر) ...

(...) ببقية سنة أربع وثمانين) وقدم عطاء بن أبي نافع الهذلي في مراكب أهل مصر وكان قد بعثه عبد العزيز يريد سردانية فأرسله بسوسة فأخرج إليه موسى الاسواق وكتب إليه ان ركوب البحر قد فات في هذا الوقت وفي هذا العام فاقم لاتغرّر بنفسك في تشرين الآخر فاقم بمكانك حتى يطيب ركوب البحر. قال فلم يرفع عطاء³⁶ لكتاب موسى رأساً وشحن مراكبه ثم رفع فصار حتى أتى جزيرة يقال لها سلسلة وافتتحها وأصاب فيها مغنم كثيرة وأشياء عظيمة من الذهب والفضة والجواهر.

ثم انصرف قافلاً فاصابته ريح عاصف فغرق عطاء وأصحابه وأصيب الناس ووقعوا بسواحل أفريقية فلما بلغ ذلك موسى وجه يزيد بن مسروق في خيل الى سواحل البحر يفتش على ما يلقي البحر من سفن عطاء وأصحابه فاصاب تابوتاً منحوتاً قال فمنه كان أصل غناء يزيد بن مسروق. قال ولقد لقيت شيخاً متوكئاً على قسبة فذهبت لافتشه فنازعني فأخذت القسبة من يده فضربت بها عنقه. فانكسرت فتناثر منها اللؤلؤ والجواهر والدنانير. ثم ان موسى أمر بتلك المراكب ومن نجا من النواتية فادخلهم دار الصناعة بتونس.

I, 2*

ثم ان عبد الله بن مرة قام بطالعة أهل مصر على موسى في سنة تسع وثمانين فعقد له موسى على بحر أفريقية فاصاب سردانية وافتتح مدائنها فبلغ سببها ثلاثة آلاف رأس سوى الذهب والفضة والحراث وغيره.

I, 1

(spedizione di Mūsa sul mare)

... nel resto dell'anno 84/703-704 'Aṭā ibn Abū Nāfi' al-Huḍalī giunse [in Ifrīqiyah] con una flotta egiziana inviato da 'Abd al-'Azīz [governatore d'Egitto] alla volta della Sardegna. [Quando 'Aṭā] gettò le ancore nel porto di Susa, Mūsa gli inviò i rifornimenti e gli scrisse che il periodo propizio alla navigazione era già passato per quell'anno. « Rimani lì [aggiungeva] e non esporti al pericolo nel mese di novembre. Rimani lì finché la navigazione non diventi agevole ». Ma 'Aṭā non tenne in considerazione quanto Mūsa gli aveva scritto, caricò le sue navi, poi issò [le vele] e navigò finché giunse in un'isola detta Sal-

³⁶ raf'a non sembra essere solitamente seguito da una l bensì da una b.

salah; la conquistò procurandosi grande bottino e immense quantità di oro, argento e gioielli.

Poi intraprese il viaggio di ritorno ma lo colse un vento impetuoso: 'Aṭā e i suoi compagni affogarono. Alcuni dei superstiti feriti raggiunsero le coste dell'Ifrīqiyah.

Quando Mūsa venne a conoscenza dell'accaduto, inviò Yazīd ibn Masrūq con un corpo di cavalieri sulle spiagge per cercare quanto il mare aveva gettato a terra delle navi di 'Aṭā e dei suoi compagni. Yazīd trovò uno scrigno intagliato e si dice che da questo ebbe origine la sua ricchezza. Disse: « Incontrai un giorno un vecchio appoggiato ad una canna. Andai per esaminarlo; egli oppose resistenza e allora gli strappai la canna dalla mano e lo colpì con essa sul collo. [A quel punto] la canna si ruppe e ne caddero fuori perle, gioielli e monete d'oro ». Poi, su ordine di Mūsa, le navi e i marinai che si erano salvati furono fatti entrare nell'arsenale di Tunisi.

I, 2 *

Nell'anno 89/707-708 'Abd Allāh ibn Murrāh si presentò a Mūsa al comando di un'armata egiziana. Mūsa gli affidò il controllo sul mare di Ifrīqiyah. Quindi ['Abd Allāh] attaccò la Sardegna e ne espugnò le città. I prigionieri arrivarono a tremila capi oltre all'oro, all'argento, a terreni coltivabili e ad altri beni.

II. al-Ḍabbī, Buḡyat

Abū Ġa'far ibn 'Umaira al-Ḍabbī: studioso andaluso del VI/XII secolo. Si ignora la data di nascita, morì nel 599/1203. L'unica sua opera rimasta è un dizionario biografico di studiosi andalusi: *Buḡyat al-multamis fī ta'rīḥ riḡāl ahl al-Andalus*.

L'edizione consultata è quella di F. Codeira e J. Ribera (1885, Biblioteca Arabico-Hispana, tomo III).

II, 1

... ثم قصد منها في المراكب الى سردانية جزيرة من جزاير الروم كبيرة في سنة ست او سبع واربعمائة فغلب على اكثرها وافتتح معاقلها ثم اختلفت عليه اهوا الجند وجات امداد الروم وقد عزم على الخروج منها طمعا في تفرق من يشعب عليه فعاجلته الروم وغلبت على اكثر مراكبه فاخبرني ابو الحسن نجبة بن يحيى قال انبانا شريح بن محمد عن ابي محمد بن حزم قال نا ابو الفتوح ثابت بن محمد

الجرجاني قال كنت مع ابي الجيش مجاهد ... سردانية فدخل بالمراكب في مرسى
نهاه عنه ابو خرّوب ريس البحرين فلم ...

... هبت ريح فجعلت تقذف مراكب المسلمين مركبا مركبا الى الريف والروم
وقوف لا شغل لهم الا الاسر والقتل للمسلمين فكلما سقط مركب بين ايديهم جعل
مجاهد يبكي باعلى صوته لا يقدر هو ولا غيره على اكثر لارتجاج البحر وزيادة الريح
... عليها ابو خرّوب ...

... ثم يقول قد كنت حذرت من الدخول هاهنا فلم يقبل قال فبجربة الذقن
ما تخلصنا في يسير من المراكب. هذا اخر خبر ثابت بن محمد ثم عاد مجاهد الى
الجزائر الاندلسية التي كانت في طاعته ...

II, 1

Poi di qui [dalle Baleari, Muğāhid] si diresse con le navi verso la Sardegna, una grande isola dei Rūm; era l'anno 406/1015 o 407/1016. Si impadronì della maggior parte di essa e conquistò le sue roccaforti. Poi [però] l'umore dell'esercito si fece a lui contrario e sopraggiunsero rinforzi dei Rūm. Decise allora di partire dall'isola sperando nella dispersione di quanti gli si erano ribellati. Ma i Rūm si affrettarono a colpirlo e si impadronirono di quasi tutte le sue navi.

[L'autore ha avuto la notizia di quarta mano attingendola da Abū al-Futūḥ Tābit ibn Muḥammad al-Ġurġānī che aveva partecipato con Muğāhid alla spedizione].

... Ed entrò con le navi in una rada che Abū Ḥarrūb, capo dei marinai, gli aveva sconsigliato...

... Si scatenò un vento che comiciò a scaraventare sulla costa le navi dei musulmani una dopo l'altra. I Rūm, senza muoversi, non avevano altro da fare che prender prigionieri e uccidere i Musulmani. Ogni volta che una nave cadeva nelle loro mani, Muğāhid scoppiava in pianto [lamentandosi] a gran voce, non potendo né lui né nessun altro [fare] di più contro il [furioso] ondeggiare del mare ed il rinforzare del vento... su queste Abū Ḥarrūb...

... Poi dice: L'avevo messo in guardia dall'entrare qui ma non mi diede ascolto. Ci salvammo per un pelo con poche navi.

Questa è l'ultima notizia di Tābit ibn Muḥammad. Tornò poi Muğāhid alle « isole » dell'Andalusia che gli erano sottomesse.

III. Yaqūt, Mu'ğam

Yaqūt b. 'Abdallāh al-Rūmī celebre compilatore arabo nato in territorio bizantino verso il 575/1179 e morto ad Aleppo nel 626/1229.

La sua opera geografica *Mu'ğam al-buldān* non contiene soltanto notizie geografiche, ma anche, per ogni toponimo, dati astrologici e storici, citazioni poetiche e l'elenco dei personaggi eminenti originari del luogo.

L'edizione consultata è quella edita dal Wüstenfeld, Leipzig 1866-1873.

III, 1

سَرْدَانِيَّةُ بفتح اوله وسكون ثانيه ثم دال مهملة وبعد الالف نون مكسورة
وياء اخر الحروف مفتوحة مخففة. جزيرة في بحر المغرب كبيرة ليس هناك بعد الاندلس
وصقلية واقريطش اكبر منها وقد غزاها المسلمون وملكوها في سنة ٩٢ في عسكر
موسى بن نصير وهي الآن بين الافرنج و وجدت لبعضهم ان سردانية مدينة بصقلية
والله اعلم.

III, 1

«Sardāniyah: con una *fathā* sulla prima lettera, un *sukūn* sulla seconda, poi una *dal* senza punti diacritici e dopo l'*alif* una *nūn maksūrah* e una *yā'* l'ultima lettera è vocalizzata con una *fathā* senza raddoppiamento. Non ce n'è di più grandi nel mare occidentale dopo al-Andalus, la Sicilia e Creta. I Musulmani la assalirono e ne presero possesso nell'anno 92/710-711 con l'esercito di Mūsa ibn Nuṣayr. Essa è attualmente sotto il dominio dei Franchi. Trovo presso altri [scrittori] che Sardāniyah è [anche] una città della Sicilia ... e Dio ne sa di più».

IV. Ibn al-Aṭīr, Kāmil

'Izz al-Dīn Ibn al-Aṭīr, nato in Mesopotamia nel 555/1160, morì ad Aleppo nel 630/1233.

La sua opera principale *Kāmil al-tawāriḥ* (*Kitāb al-kāmil fī 'l-tā'riḥ*) è una storia annalistica dall'inizio del mondo al 628/1231. Costituisce l'esempio più alto nella storiografia annalistica musulmana.

L'edizione consultata è quella curata dal Tornberg, Lugd. Batavorum, Brill, 1867-1874.

IV, 1

ثم دخلت سنة اثنتين وتسعين ... ذكر غزوة جزيرة سردانية.
هذه الجزيرة في بحر الروم وهي من اكبر الجزائر ما عدا جزيرة صقلية
واقريطش وهي كثيرة الفواكه ولما فتح موسى بلاد الاندلس سیر طائفة من عسكره
في البحر الى هذه الجزيرة سنة اثنتين وتسعين فدخلوها وعمد النصارى الى ما
لهم من انية ذهب وفضة فالتقوا الجميع في المينا الذي لهم وجعلوا اموالهم في سقف
بنوه للبيعة العظمى التي لهم تحت السقف الاول وغنم المسلمون فيها ما لا يحد

...
 ذكر ولاية زيادة الله بن ابراهيم بن الاغلب افريقية.

...
 (سنة ٢٠١) ... ثم جهّز جيشاً في اسطول البحر وكان مراكب كثيرة الى مدينة سردانية وهي للروم فعطب بعضها بعد ان غنموا من الروم وقتلوا كثيراً فلما عاد مَنْ سلم منهم احسن اليهم زيادة الله و وصلهم ، ...

...
 ثم دخلت سنة ستّ ومائتين ...

...
 ذكر عدّة حوادث

... وفيها غزا المسلمون من افريقية جزيرة سردانية فغنموا واصابوا من الكفار وأصيب منهم ثم عادوا ، ...

...
 ثم دخلت سنة ثلاث وعشرين وثلاثماية.

...
 ذكر فتح جنوة وغيرها

في هذه السنة سيّر القايم (sic) العلويّ جيشاً من افريقية في البحر الى ناحية الفرنج ففتحوا مدينة جنوة ومرّوا بسردانية فاقوعوا باهلها واحرقوا مراكب كثيرة ومرّوا بقرقيسية فاحرقوا مراكبها وعادوا سالمين.

...
 ذكر تفرق ممالك الاندلس.

... وأما دانية والجزائر فكانت بيد الموفق ابي الحسن مجاهد العامري وسار اليه من قرطبة الفقيه أبو محمد عبد الله المعيطي و معه خلق كثير فاقامه مجاهد شبه خليفة يصدر عن رأيه وبايعه في جمادى الآخرة سنة خمس وأربعمائة فأقام المعيطي بدانية مع مجاهد ومن انضم اليه نحو خمسة اشهر ثم سار هو ومجاهد في البحر الى الجزائر التي في البحر وهي ميورقة بالياء ومنورقة بالنون ويابسة. ثم بعث المعيطي بعد ذلك مجاهدا الى سردانية في مائة وعشرين مركباً بين كبير وصغير ومعه ألف فرس ففتحها في ربيع الأول سنة ستّ وأربعين وأربعمائة وقتل بها خلقاً كثيراً من النصارى وسبى مثلهم ، فسار اليه الفرنج والروم من البر في آخر هذه السنة فاخرجوه منها ورجع الى الاندلس والمعيطي قد توفي فغاص مجاهد في تلك الفتن الى ان توفي.

ولا يوصف واكثروا الغلول ، فاتفق ان رجلاً من المسلمين اغتسل في المينا فعلقت رجله في شيء فاخرجه فاذا صحيفة من فضة واخذ المسلمون جميع ما فيه ثم دخل رجل من المسلمين الى تلك الكنيسة فنظر الى حمام فرماه بسهم فاخطأه ووقع في السقف وانكسر لوح فنزل منه شيء من الدنانير واخذوا الجميع وازدادوا المسلمون غلولا فكان بعضهم يذبح الهرّ ويرمى ما في جوفها فيملأه دنانير ويخيط عليها ويلقها في الطريق فاذا خرج اخذها وكان يضع قائم سيفه على الجفن ويملأه ذهباً ، فلما ركبوا في البحر سمعوا قائلاً يقول اللهم غرقهم فغرقوا عن آخرهم فوجدوا اكثر الغرقى والدنانير على اوساطهم ، وفي سنة خمس وثلاثين ومائة غزاها عبد الرحمان بن حبيب بن ابي عبّيدة الفهري فقتل مَنْ بها قتلاً ذريعاً ثم صالحوه على الجزية فأخذت منهم. وبقيت ولم يغزها بعده احد فعمرها الروم ، فلما كانت سنة ثلاث وعشرين وثلاثمائة اخرج اليها المنصور بن القائم العلويّ صاحب افريقية أصطولاً من المهديّة فمرّوا بجنوة ففتحوا المدينة وواقوعوا باهل سردانية وسبوا فيها واحرقوا مراكب كثيرة واخربوا جنوة وغنموا ما فيها.

وفي سنة ستّ واربعمائة غزاها مجاهد العامريّ من دانية وكان صاحبها في البحر في مائة وعشرين مركباً ففتحها وقتل فاكثر³⁷ وسبى النساء والذريّة فسمع بذلك ملوك الروم فجمعوا اليه وساروا اليه من البرّ الكبير في جمع عظيم فاقتتلوا وانهزم المسلمون وأخرجوا من جزيرة سردانية واخذت بعض مراكبهم وأسر اخو مجاهد وابنه عليّ بن مجاهد ورجع بمنّ بقي الى دانية ولم تُغزَ بعد ذلك ، وانما ذكرنا جميع اخبارها هاهنا لقلّتها واذا تفرّقت لم تُعرَف كما يجب.

...
 ذكر ولاية عبيد الله بن الحبحاب افريقية والاندلس ...

...
 ... وسيّر جيشاً في البحر سنة سبع عشرة الى جزيرة السردانية ففتحوا منها ونهبوا وغنموا وعادوا ، ...

...
 ذكر استيلاء عبد الرحمان بن حبيب على افريقية.

... سنة ١٢٦ ...

... ثم انه عاد الى القيروان وغزا تلمسان وبها جمع كثير من البربر فظفر بهم وذلك سنة خمس وثلاثين وسيّر جيشاً الى صقليّة فظفروا وغنموا غنيمة كثيرة وبعث جيشاً آخر الى سردانية فغنموا وقتلوا في الروم ...

³⁷ È la lezione di Tornberg, condivisa anche da Fleischer, basata su un codice diverso da quello costantinopolitano della Biblioteca Nazionale di Parigi usato da Amari in cui si legge il nome proprio Malūt, anche vocalizzato, che però non si riscontra in nessun'altra fonte.

Giunse poi l'anno 92/710-711 ...

Racconto della spedizione in Sardegna. Quest'isola si trova nel mare dei Rūm ed è la più grande dopo la Sicilia e Creta. Vi abbonda la frutta. Quando Mūsa conquistò al-Andalus, mandò per mare una parte del suo esercito contro quest'isola nell'anno 92/710-711. Giunti là i Musulmani, i Cristiani presero i vasi d'oro e d'argento che avevano e li gettarono tutti nel porto. Misero, poi, le loro ricchezze in un soppalco che costruirono nella loro chiesa più importante sotto il primo soffitto. I Musulmani vi fecero un bottino smisurato e indescrivibile e commisero molte frodi³⁸.

Orbene accadde che uno dei Musulmani scese a lavarsi nel porto e il piede gli si infilò in un oggetto. Tiratolo fuori, [si accorse che] si trattava di un vassoio di argento. [Allora] i Musulmani presero tutto quello che c'era. [Successe] poi che un Musulmano entrasse in quella chiesa [di cui si è detto] e, vista una colomba, le tirò con l'arco. Mancata [la colomba] colpì invece il soffitto: un'asse si ruppe e ne caddero alcune monete d'oro. I Musulmani, prendendo tutto, commisero gravi frodi³⁹. Alcuni ammazzarono un gatto, lo sventrarono riempiendolo di monete d'oro; poi, ricucitolo, lo gettarono in strada per riprenderlo quando uscirono. Altri fissavano l'impugnatura della spada sul fodero pieno d'oro. Quando ripresero il mare sentirono qualcuno⁴⁰ che gridò: « Annegali, o sommo Iddio!». Annegarono tutti fino all'ultimo; la maggior parte degli annegati furono poi ritrovati con le cinture piene di monete d'oro.

Nell'anno 135/752-753 'Abd al-Raḥmān ibn Ḥabīb ibn Abū 'Ubaydah al-Fihri assalì quest'isola e fece strage degli abitanti. Poi vennero a patti [sottoponendosi al pagamento della] *giz'yah*⁴¹ che fu [effettivamente] riscossa. [L'isola] rimase [in queste condizioni] e dopo di lui nessuno la invase⁴². Nel frattempo [continuarono] a popolarla i Rūm⁴³. Quando fu l'anno 323/934-935 al-Manṣūr ibn al-Qā'im il Fatimida, signore dell'Ifrīqiyah, fece uscire da Mahdiyah una flotta alla volta [della Sardegna]. Passarono per Genova conquistando

³⁸ Evidentemente non rispettando le norme giuridiche sul bottino di guerra.

³⁹ V. nota precedente.

⁴⁰ L'Amari traduce: « una voce che gridava ». Il senso che se ne ricava è che sia accaduto qualcosa di soprannaturale, che non mi sembra possa dedursi dalla semplice espressione « qualcuno » del testo arabo.

⁴¹ *gizya*.

⁴² Alla luce di quanto segue la frase è sibillina.

⁴³ Si riferisce con ogni probabilità ai Sardi che, secondo gli Arabi, dovevano essere Bizantini (Rūm).

dola. Assalirono poi la popolazione della Sardegna, vi presero prigionieri e incendiarono molte navi. Devastarono Genova e la depredarono.

Nell'anno 406/1015 Muḡāhid al-'Amirī da Denia, di cui era signore, assalì per mare la Sardegna con 120 navi. La conquistò, facendo grandi stragi e catturando donne e bambini. Avuta notizia di ciò, i re dei Rūm fecero alleanza contro di lui e partirono dal continente⁴⁴ con un potente esercito. Si scontrarono e i Musulmani furono sconfitti e cacciati dall'isola di Sardegna; furono anche catturate alcune loro navi e fatti prigionieri il fratello di Muḡāhid e il figlio 'Alī ibn Muḡāhid. Quindi Muḡāhid tornò con i superstiti a Denia. Dopo questo [avvenimento], [l'isola] non subì altre incursioni.

Abbiamo qui raccolto tutte le notizie [riguardanti la Sardegna] per la loro scarsità. Se [difatti] fossero riportate separatamente, non si capirebbero come si deve.

IV, 2

Notizie relative al governo di 'Ubayd Allāh ibn al-Ḥabḥāb in Ifrīqiyah e in al-Andalus

... e l'anno 17 (117/735) mandò per mare un esercito contro l'isola di Sardegna. [I soldati] ne conquistarono una parte, depredarono e fecero bottino, quindi se ne andarono via.

IV, 3

Notizie sulla conquista dell'Ifrīqiyah da parte di 'Abd al-Raḥmān ibn Ḥabīb (anno 126)

... Ritornato ['Abd al-Raḥmān ibn Ḥabīb] a Qairawān, compì una scorreria a Tlemcen dove sconfisse un grande concentramento di Berberi nell'anno [I]35. Inviò in Sicilia un esercito che riportò la vittoria e fece bottino. Mandò un altro esercito in Sardegna, il quale depredò e uccise [molti] dei Rūm.

IV, 4

Notizie relative al governo di Ziyādat Allāh ibn Ibrāhīm ibn al-Aḡlab in Ifrīqiyah.

(Anno 201/816-17) ... Poi [Ziyādat Allāh] allestì un corpo di spedizione [che imbarcò sulla] flotta (di mare) [composta di] molte navi contro la città [?] di Sardegna che apparteneva ai Rūm. Alcune di queste navi furono distrutte dopo che [i soldati] avevano depredato i Rūm e ne avevano fatta strage. Quando torna-

⁴⁴ Secondo R. Blachère (*Dictionnaire ...*) *al-barru 'l-kabir* è « la région au-delà des Pyrénées », qui però non fa riferimento a genti franche, ma si riferisce esplicitamente ai Rūm.

rono quelli che si erano salvati, Ziyādat Allāh li accolse con benevolenza e fece loro donazioni.

IV, 5

E fu poi l'anno 206/821-822...

Notizie su avvenimenti vari

... Quell'anno i Musulmani [provenienti] dall'Ifrīqiyah assalirono l'isola di Sardegna. Depredarono e arrecarono perdite agli infedeli e ne subirono; poi tornarono indietro.

IV, 6

E fu poi l'anno 323/934-935 ...

Notizie sulla conquista di Genova e di altri luoghi.

In quell'anno, al-Qā'im al-'Alawī (il Fatimida) mandò dall'Ifrīqiyah per mare un esercito verso le regioni dei Franchi. Essi conquistarono la città di Genova e passarono per la Sardegna dove assalirono gli abitanti e bruciarono molte navi. Passarono [anche] in Corsica e, bruciate le sue navi, fecero ritorno sani e salvi.

IV, 7

La divisione dei regni di al-Andalus.

... Quanto a Denia e alle isole ⁴⁵, esse appartenevano ad al-Muwaffaq Abū 'l-Ḥasan Muğāhid al-'Amirī. Il *faqih* Abū Muḥammad 'Abd Allāh al-Mu'īṭī lasciò Cordova per unirsi a lui con numerosi seguaci. Muğāhid fece di lui una specie di califfo che agiva secondo il suo parere e gli conferì l'investitura nel mese di ġumādā II dell'anno 405/26 (novembre 1014). Al-Mu'īṭī restò a Denia con Muğāhid e con i suoi seguaci circa cinque mesi. Poi partì con Muğāhid alla volta delle isole che sono Maiorca, scritto con la *yā*, Minorca, scritto con la *nūn*, e Ibiza.

Dopo di ciò, al-Mu'īṭī inviò Muğāhid in Sardegna con centoventi navi, sia grandi che piccole, e mille cavalli; ed egli la conquistò nel mese di Rabī' I dell'anno 446/9 (giugno 1054). [Muğāhid] uccise moltissimi Cristiani e ne prese prigionieri un ugual numero. Alla fine dello stesso anno, Franchi e Rūm mossero contro di lui dal continente e lo scacciarono dall'isola. Muğāhid ritornò in al-Andalus allorché al-Mu'īṭī era già morto e fu coinvolto in lotte interne fino alla sua morte.

⁴⁵ Si riferisce con ogni evidenza alle isole citate in seguito.

V. Abū 'l-Fidā, *Muḥtaṣar*

Abū 'l-Fidā, Ismā'il b. (al-Afḍal) 'Alī ..., al-Malik al-Mu'ayyad 'Imād al-Dīn, principe siriano della famiglia ayyubide, storico e geografo nato a Damasco nel 672/1273 e morto ad Ḥamāh nel 732/1331. La sua fama è legata a due opere compilative, ma di notevole interesse: il *Taqwīm al-buldān*, geografia descrittiva ampliata con dati fisici e matematici in forma di catalogo, e il *Muḥtaṣar ta'rīḥ al-bašar*, storia universale dal periodo preislamico al 729/1329, basata, nella sua prima parte, sulla storia di Ibn al-Aṭīr.

Del *Muḥtaṣar* è stata consultata l'edizione curata da J. J. Reiske e J. G. C. Adler (Copenhagen, Hafniae, 1789-1794).

V, 1

ذكر فتح جنوة وغيرها ، في هذه السنة سير القاييم العلوي صاحب المغرب جيشا من افريقية الى البحر ، ففتحو مدينة جنوة ووقعوا باهل سردانية وعادوا سالمين.

V, 1

Racconto della conquista di Genova e di altre [terre]:

In quello stesso anno [323/934-35] il fatimida al-Qā'im, signore del Magrib, dall'Ifrīqiyah inviò per mare un esercito. [Questi armati] conquistarono la città di Genova e assalirono la popolazione della Sardegna. Quindi tornarono sani e salvi.

VI. al-Nuwayrī, *Nihāyat*

Šihāb al-Dīn b. Aḥmad b. 'Abd al-Wahhāb al-Nuwayrī nato in Alto Egitto nel 677/1279, morì al Cairo nel 732/1332. Nella sua enciclopedia *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab* intese presentare una «summa» delle conoscenze umanistiche. Per la storia a lui contemporanea è una fonte molto valida, per il resto il valore è in proporzione a quello delle fonti. Sono state consultate l'edizione del Cairo (*Dār al-kutub al-miṣriyah*, 1342/1923) e quella curata dal Gregorio (Palermo, 1790).

VI, 1*

ذكر ما يتفرع من البحر المحيط ... ويقال إن فيه ما يزيد على مائة وسبعين جزيرة. كانت عامرة بطوائف من الفرنج ، أخرج المسلمون أكثرها بالمغازي في صدر الإسلام. وأجل ما ملك المسلمون منها ، ثم انتزع أكثره من أيديهم : ... وجزيرة سردانية. وطولها مائتان وثمانون ميلا ، وعرضها مائة وثمانون ميلا. وفيها ثلاث مدائن كبار. وسكانها قوم من الفرنج متوحشون. وبها معدن فضة.

VI, 2

...⁴⁶ اخرج القائم بن المهدي يعقوب بن اسحاق في اسطول الى ناحية افرنجية ففتح مدينة جنوة ومرّوا بسردانية فاقعوا باهلها وحرقوا مراكب كثيرة وفي هذه السنة كان الطوفان بصقلية فهدم الدور.

VI, 1*

Suddivisioni del Mare Mediterraneo

... in esso [mare] non ci sono più di centosettanta isole. Erano abitate da genti franche; i Musulmani ne devastarono la maggior parte con scorrerie all'apogeo dell'Islām. Fu ragguardevole il numero di isole di cui i Musulmani si impadronirono; furono poi quasi tutte sottratte al loro dominio: ... e l'isola di Sardegna. È lunga duecentottanta miglia e larga centottanta. Vi sono tre città importanti e i suoi abitanti di stirpe franca sono incivili. Vi si trovano minerali d'argento.

VI, 2

[Nell'anno 323/934-35] al-Qā'im, figlio di al-Mahdī, inviò Ya'qūb ibn Ishāq con una flotta contro il paese dei Franchi. Conquistarono la città di Genova e, passando per la Sardegna, [gli Arabi] assalirono i suoi abitanti e bruciarono molte navi. Nello stesso anno ci fu in Sicilia l'inondazione che distrusse [molte] case.

VII. Ibn 'Iḍārī, *Bayān*

Abū 'l-Abbās Aḥmad b. Muḥammad ibn 'Iḍārī al-Marrākuṣī: storico magrebino di cui si sa soltanto che visse in Marocco nella seconda metà del VII/XIII secolo e nei primi decenni dell'VIII/XIV. L'unica sua opera rimasta è il *Bayān al-muḡrib fī (ihṭiṣār) aḥbār mulūk al-Andalus wa 'l-Maḡrib*. L'opera è stata oggetto di varie edizioni parziali; quelle consultate sono state curate da Lévi-Provençal (Parigi, 1930) e da Colin e lo stesso Lévi-Provençal (Leiden, 1948-1951).

VII, 1

وفي سنة ١٣٥ كانت غزوة عبد الرحمان ابن حبيب صاحب افريقية صقلية فسبى وغنم وغزا ايضا سردانية وصالحهم على الجزية.

VII, 2

...وفي سنة ٢٠٦ غزا المسلمون جزيرة سردانية وعليهم محمد بن عبد الله التميمي فاصابوا وأصيب منهم ثم قفلوا ...

⁴⁶ La data manca. Questa spedizione è descritta, quasi negli stessi termini, da Ibn al-Aṭīr (v. IV, 5) e da Abū 'l-Fidā (v. V, I) ed è riferita all'anno 323/934-35.

VII, 3*

فأقام هذا المعيطي بدانية مع مجاهد ومن انضم إليه نحو خمسة أشهر ثم أفلح مجاهد معه الى ميورقة ثم بعث المعيطي مجاهدا الى سردانية في مائة وعشرين قطعة كبار وصغار ففتح مجاهد سردانية.

VII, 4*

خلع هشام بن الحكم المؤيد بالله ثانية.

... وفي سنة ست وأربعمائة فتح مجاهد سردانية مع شيعة المعيطي القائم معه وأسر فيها خلقا كثيرا من الروم.

VII, 5*

بعض أخبار مجاهد العامري (المنتزي) على مدينة دانية والجزائر الشرقية.

... قصد هذه الجزائر ميورقة ومنورقة ويابسة فانتزى على جميعها لنفسه وتغلب عليها وحماها من المشركين وغزا منها جزيرة سردانية فغلب على كثير منها ...

VII, 6*

دولة علي بن مجاهد المسمى إقبال الدولة. كان علي هذا أسره الروم في صباه حين وقعتهم على أبيه بجزيرة سردانية ومكث عندهم سنين كثيرة ومدّة طويلة وقصّته مذكورة مشهورة عند الروم الذين نشأ بينهم وقد كان أبوه قبل فدائه من الاسر رشح للامارة بعده ولده الاصغر حسن الملقب بسعد الدولة وصرّف الأمر بعده لعلي هذا الطليق ...

VII, 1

Nell'anno 135/752-53 ci fu un'incursione di 'Abd al-Raḥmān ibn Ḥabīb [al-Fihri], signore dell'Ifriqiyah, in Sicilia dove furono presi prigionieri e bottino. Assalì anche la Sardegna e sottopose gli abitanti alla *ḡizyah*.

VII, 2

[Durante il governo di Ziyādat Allāh ibn al-Aḡlab in Ifriqiyah] nell'anno 206/821-22 i Musulmani, sotto il comando di Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-Tamīmī, assalirono l'isola di Sardegna arrecando perdite e subendone; poi ritornarono in patria.

VII, 3*

[Anno 405/1014] Questo al-Mu'īfī andò a stabilirsi con Muḡāhid a Denia insieme ai suoi seguaci per circa cinque mesi. Muḡāhid, poi, prese il mare con

lui alla volta di Maiorca. Al-Mu'īfī spedì, quindi, Muğāhid in Sardegna con centoventi unità navali fra grandi e piccole e Muğāhid la conquistò.

VII, 4 *

La seconda destituzione di Hišām ibn al-Ḥakim al-Mu'ayyad bi 'l-llāh.

... Nell'anno 406/1015 Muğāhid conquistò la Sardegna con i seguaci di al-Mu'īfī che ne condivideva il potere⁴⁷ e prese prigionieri molti Rūm.

VII, 5 *

Alcune notizie su Muğāhid al-'Āmirī (il Conquistatore) della città di Denia e delle isole orientali.

... Si volse verso le isole di Maiorca, Minorca e Ibiza, conquistandole per suo conto. Vi stabilizzò il suo dominio e le difese dagli infedeli. Di qui, poi, assalì l'isola di Sardegna e si impadronì di gran parte di essa.

VII, 6 *

Regno di 'Alī ibn Muğāhid, detto 'Iqbāl al-Dawlah.

Questo 'Alī, durante l'infanzia era stato fatto prigioniero dai Rūm nel corso di un loro attacco contro suo padre nell'isola di Sardegna ed era rimasto con loro per molti anni. La sua storia era molto nota fra i Rūm in mezzo ai quali crebbe. Prima del suo riscatto dalla prigionia, suo padre aveva designato a regnare come suo successore il figlio minore Ḥasan, detto Sa'd al-Dawlah, e cambiò la sua decisione in favore 'Alī, quando questi fu liberato.

VIII. Ḍahabī, *Ta'riḥ*

Šams al-Dīn al-Ḍahabī, storico e teologo arabo, nacque a Damasco nel 673/1274 e vi morì nel 748/1348 (o nel 753/1352-53). Fu un compilatore, ma la sua compilazione è accurata e i riferimenti alle fonti sono costanti. Tra l'enorme mole dei suoi scritti, l'opera storica più importante è il *Ta'riḥ al-islām*, storia dell'Islām dalle genealogie del Profeta fino all'anno 700/1300-1301. Fu più volte abbreviata; delle varie sintesi è stata presa in esame: *al-'Ibar fī ḥabar man ḡabar* (Kuwait, 1960).

Del *Ta'riḥ* è stata consultata l'edizione del Cairo (Maktabat al-Quds, 1369/1949).

VIII, 1 *

(سنة سبع وثمانين)

... وفيها أغزى أمير المغرب موسى بن نصير عندما ولاه الوليد بن عبد الملك

إمرة المغرب جميعه ولده عبد الله سردانية فافتتحها وسبى وغنم ...

⁴⁷ Il termine arabo in realtà significa « che stava con lui ».

VIII, 2 *⁴⁸

(سنة سبع ثمانين)

... وفيها فُتحت سردانية من المغرب.

VIII, 3 *

(سنة تسع عشرة ومئة)

... وفيها جهز أمير إفريقية المغرب جيشاً عليهم قثم بن عوانة فأخذوا قلعة

سردانية من بلاد المغرب ورجعوا فغرق قثم بن عوانة هو وجماعة.

VIII, 4

(سنة ثلاث وعشرين وثلاثماية)

... وفيها اخرج المنصور اسمعيل العبيدي يعقوب ابن اسحق في اسطول من

المهدية عدته ثلاثون حربياً الى ناحية افرنجة ففتح مدينة جنوة ومرّوا بمدينة

سردانية فاوقعوا باهلها وسبوا واحرقوا عدّة مراكب وقتلوا رجالها واسرعوا بالخروج

الى جنوة واحرقوا مراكب قرسقة ونقبوا اسوار جنوة واستولوا على المدينة واسروا

الف امرأة وقدموا بالغنائم الى المهديّة.

VIII, 1 *

(anno 87/705-706)

... In quell'anno il governatore del Mağrib Mūsa ibn Nuṣayr, dopo che al-Walīd ibn 'Abd al-Malik gli ebbe affidato il governo dell'intero Mağrib, inviò suo figlio 'Abd Allāh ad assalire la Sardegna. Questi la conquistò, fece prigionieri e si impadronì di bottino.

VIII, 2 *

(anno 87/705-706)

... In quello stesso anno la Sardegna fu conquistata dal Mağrib.

VIII, 3 *

(anno 119/737)

... In quell'anno il governatore dell'Ifrīqiyah del Mağrib allestì un esercito sotto il comando di Quṭam ibn 'Awānah: presero *Qal'at Sardāniyah*⁴⁹ che sta nel Mağrib. Al ritorno, Quṭam ibn 'Awānah e tutti i suoi perirono in mare.

VIII, 4

(anno 323/934-35)

... In quell'anno al-Mansūr Isma'īl al-'Ubaydī mandò da Mahdiyyah Ya'qūb ibn Iṣḥaq con una flotta formata di trenta navi del tipo *ḥarbī* contro la regione

⁴⁸ da: *al-'Ibar fī ḥabar man ḡabar*.

⁴⁹ = Cagliari?

dei Franchi. Conquistata la città di Genova, passarono nella « città di Sardegna »: assalirono i suoi abitanti, presero prigionieri, incendiarono molte navi e uccisero i loro uomini. Quindi si affrettarono [a partire] alla volta di Genova, bruciarono le navi in Corsica, sfondarono le mura di Genova, si impadronirono della città, catturarono mille donne. Quindi raggiunsero Mahdiyah con le prede.

IX. Ibn Ḥaldūn, *Kitāb al-‘Ibar*

Walī al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Ḥaldūn, nato a Tunisi nel 732/1332 da una famiglia araba originaria del Ḥaḍramawt, dopo una vita molto movimentata, morì al Cairo nell’808/1406.

La sua storia universale, *Kitāb al-‘Ibar*, comprendente la famosa *Muqaddimah*, fu cominciata nel 776/1375 e continuata durante tutta la sua vita. L’edizione consultata è quella pubblicata a Beirut (*Dār al-kitāb al-lubnānī*) nel 1967-68.

IX, 1

وزحف سنة خمس وثلاثين الى جموع من البربر بنواحي تلمسان فظفر مهمم ،
وقفل. ثم بعث جيشاً في البحر الى صقلية ، وآخر الى سردانية فآثخنوا في امم
الفرنج حتى استقروا الجزاء.

IX, 2

وفي سنة اثنتين وعشرين ... ففتحوا بلد جنوة ومروا بسردانية فأوقعوا
بأهلهم ، ثم مروا بقرقيسيا من ساحل الشام فأحرقوا براكبها وعادوا سالمين.

IX, 3

وبعث المهدي سنة اثنتين وعشرين جيشاً في البحر مع يعقوب بن اسحق
فعاث في نواحي جنوة ورجعوا ثم بعث جيشه من قابل ففتحوا مدينة جنوة ومروا
بسردانية فأحرقوا فيها مراكب وانصرفوا.

IX, 4

ثم جهز أبو القاسم اسطولا ضخماً لغزو ساحل الافرنجة ، وعقد عليه ليعقوب
بن اسحق فآثخن في بلاد الافرنجة ، وسبى ونازل بلد جنوة وافتتحها ، وعظم
صنع الله في شأنها ، ومروا بسردانية من جزر الفرنج فآثخنوا فيها ثم مروا بقرقيسيا
من سواحل الشام فأحرقوا مراكبها.

IX, 5

dalla « Muqaddimah »

وكان المسلمون لعهد الدولة الإسلامية ... ملكوا سائر الجزائر المنقطعة

عن السواحل فيه ، مثل ميورقة ومنورقة ويابسة وسردانية وصقلية
وقوصرة ومالطة وأقريطش وقبرص وسائر ممالك الروم والإفرنج.
وكان أبو القاسم الشيعي وأبناؤه يُغزون أساطيلهم من المهديّة جزيرة
جنوة فتقلب بالظفر والغنيمّة. وافتتح مجاهد العامري صاحب دانية
من ملوك الطوائف جزيرة سردانية في أساطيله سنة خمس وأربعمائة ،
وارتجعها النصارى لوقتها ...

IX, 6 *

... ثم هلك وكان غزا سردانية في الاساطيل فاقتحمها وأخرج النصارى منها ،
وتقبضوا على ابنه أسيراً ففداه بعد حين.

IX, 7

وكان قد صرف همه الى غزو النصارى والاساطيل البحرية فاستكثر منها
واستبلغ في اقتنائها. وردّ البعوث الى دار الحرب فيها حتى اتقته أمم النصرانية
بالجزى من وراء البحر من بلاد افريقية وجنوة وسردانية. وكان له في ذلك آثار
ظاهرة عزيزة. وهلك فجأة في قصره سنة تسع وخمسائة والله أعلم.

IX, 8 *

وللمسعودي والبكري انهم فروا بعد موت جالوت الى المغرب ، وأرادوا مصر
فأجلتهم القبط فسكنوا برقة وافريقية والمغرب على حرب مع الافرنج والافارقة
وأجازوهم على صقلية وسردانية وميورقة والاندلس.

IX, 9 *

(في ذكر مواطن البربر بافريقية والمغرب).
... وفيه جزائر ميورقة ومنرقة ويابسة وصقلية واقريطش وسردانية وقبرص.

IX, 10 *

ويسكن هذه القرى قوم من بقايا نفاوة من البرابرة البثر ابقوا هنالك
بعد انقراض جمهورهم ، وتحيف العرب لسائر بطون البربر ، ومعهم معاهدون من
الفرنجة ينسبون الى سردانية نزلوا على الذمة والجزية وبها الان اعقابهم.

IX, 1

[‘Abd al-Raḥmān ibn Ḥabīb al-Fihri] nell’anno 135/752-53 mosse contro
alcune bande di Berberi nei dintorni di Tlemcen e li sconfisse; quindi tornò
[in Ifriqiyah]. Poi inviò per mare un esercito verso la Sicilia ed un altro verso
la Sardegna. Qui compirono massacri tra le genti dei Franchi finchè non sta-
bilirono dimora imponendo [il pagamento del] tributo (ḡizya).

IX, 2

Nell'anno 322/933-34 [i Musulmani] conquistarono il territorio di Genova; passarono per la Sardegna e ne assalirono gli abitanti. Poi passarono in Qirqī-siyā in direzione [del mare] di Siria⁵⁰, ne incendiarono le navi e tornarono, quindi, sani e salvi.

IX, 3

Nell'anno 322/933-34 [il califfo] al-Mahdī inviò per mare una flotta sotto il comando di Ya'qūb ibn Iṣḥāq che devastò i territori di Genova e tornò indietro. L'anno seguente⁵¹, poi, mandò la sua flotta che conquistò la città di Genova. Passò, quindi, per la Sardegna da cui si allontanò dopo aver bruciato delle navi.

IX, 4

[anno 324/935-36]

[Il califfo fatimida] Abū 'l-Qāsim [Muḥammad al-Qā'im] inviò una grande flotta ad assalire le coste dei Franchi, affidandone il comando a Ya'qūb ibn Iṣḥāq. Devastarono le terre dei Franchi e catturarono prigionieri. Assediarono poi la città di Genova e la conquistarono, per meraviglioso intervento di Dio in quest'impresa. Quindi, passarono in Sardegna, una delle isole dei Franchi, e vi compirono massacri. Si diressero, in seguito, a Qarqaysā sulle coste di Siria⁵² e vi bruciarono le navi.

IX, 5

Al tempo dell'impero islamico i Musulmani... possedevano tutte le isole (distaccate dalle coste) del Mediterraneo, come Maiorca, Minorca, Ibiza, la Sardegna, la Sicilia, Pantelleria, Malta, Creta e Cipro e anche altri possedimenti [litoranei] dei Rūm e dei Franchi. [Il califfo fatimida] lo sciita Abū 'l-Qāsim e i suoi discendenti da Mahdiyāh assalirono con le loro flotte « l'isola » di Genova e queste ritornarono vittoriose e cariche di bottino. Nell'anno 405/1014-15 il sovrano di Denia, Muḡāhid al-'Āmirī, uno dei *reyes de taifas*, conquistò l'isola di Sardegna con la sua flotta. Ma i Cristiani la riconquistarono poco dopo.

⁵⁰ Le ipotesi di interpretazione possono essere due: *Qirqīsiyā* = Corsica, oppure = villaggio alla confluenza del fiume Ḥabūr nell'Eufrate. In questo caso, alla luce delle notizie riportate da altri autori pare debba intendersi « Corsica », che Ibn Ḥaldūn localizza, però, in direzione del Mediterraneo orientale (*baḥr al-šā'm*).

⁵¹ L'espressione *min qābil* si trova tradotta in questo senso in Dozy, *Supplément*.

⁵² Che Qarqaysā sia da identificarsi con Cesarea, come afferma qualche studioso, non mi pare logico, tanto più che Cesarea in arabo è Qaysāriyah قيسارية.

IX, 6 *

... Poi [Muḡāhid] morì [nel 436/1044-45] dopo aver assalito la Sardegna con le [sue] flotte. L'aveva invasa e ne aveva scacciato i Cristiani i quali, però, presero prigioniero suo figlio 'Alī che fu da lui riscattato qualche tempo dopo.

IX, 7

[Yaḥyā ibn Tamīm] si era dedicato interamente ad assalire i Cristiani e alle flotte marinare. Per queste si adoperò molto e giunse a possederne un buon numero. Con esse compì numerose spedizioni nel *dār al-ḥarb* « terra degli infedeli », finché non lo temettero per dover pagare il tributo (*ḡizya*) le nazioni cristiane delle regioni al di là del mare appartenenti al paese dei Franchi⁵³, Genova e la Sardegna. Per questo Yaḥyā acquistò splendida fama. Morì improvvisamente nel suo palazzo nell'anno 509/1115-16 e Allāh ne sa di più.

IX, 8 *

A quanto riportano al-Mas'ūdī e al-Bakrī, [i Berberi] fuggirono [dalla Siria] dopo la morte di Ḡalūt (Golia) verso Occidente e si diressero in Egitto. I Copti li costrinsero ad allontanarsi ed essi si stabilirono in Cirenaica, in Ifrīqiyah e in Maḡrib, combattendo contro i Franchi e contro gli 'Afāriq (gli abitanti del luogo, Africani?), che permisero loro [di stabilirsi] in Sicilia, in Sardegna, a Maiorca e in al-Andalus.

IX, 9

(Menzione delle regioni dei Berberi in Ifrīqiyah e nel Maḡrib)

... e [nel mar Mediterraneo] le isole di Maiorca, Minorca, Ibiza, Sicilia, Creta, Sardegna e Cipro.

IX, 10 *

Abita questi villaggi (Tūzer) una tribù dei Nefzāwah superstiti [della stirpe] dei Berberi Botr. Essi sono rimasti qui dopo l'estinzione del loro popolo. Gli Arabi trattano male le altre sottotribù berbere. Queste hanno dei confederati Franchi originari della Sardegna che acconsentirono [a sottoporsi allo statuto] della *ḡimmah* e [al pagamento] della *ḡizyah*. Attualmente vi sono i loro discendenti.

⁵³ Nel testo è « Ifrīqiyah » ma si tratta evidentemente di un errore per *bilād al-faranḡah* بلاد الفرنجة.

X. al-Maqrīzī, *Muqaffā*

Abū 'l-Abbas Aḥmed b. 'Alī al-Ḥusainī Taqī' al-Dīn al-Maqrīzī: storico arabo nato al Cairo nel 766/1364, fu *qāḍī* e professore di tradizione, morì nell'845/1442. La sua opera principale, i *Ḥiṭaṭ*, è una storia locale dell'Egitto a tendenza topografica. Come complemento di quest'opera iniziò, senza mai portare a termine, un'immensa opera biografica sui principi dell'Egitto, intitolata *al-Muqaffā*. Dei sedici volumi scritti ce ne restano tre autografi conservati a Leida e uno a Parigi (n. 2144). Da quest'ultimo è tratto il brano che Amari riporta nella *Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula* (Lipsia, 1875, pp. 661-669) da cui è stato desunto il passo riguardante la Sardegna.

X, 1

...
 واغزى في سنة اربع عشرة من افريقية عبد الملك بن قطن سقلية فغنم وسلم
 واغزى ايضا عبد الله ابن زياد الانصارى سردانية فغنم وسلم ...

X, 1

Nell'anno [1]14/732 ['Ubaydah ibn 'Abd al-Raḥmān] mandò dall'Ifrīqiyah 'Abd Allāh ibn Qaṭan ad assalire la Sicilia. Questi fece bottino e tornò sano e salvo. Mandò 'Abd Allāh ibn Ziyād al-Anṣārī ad assalire la Sardegna; anch'egli fece bottino e tornò sano e salvo.

XI. Abū 'l-Maḥāsin, *Nuḡūm*

Abū 'l-Maḥāsin Ḡamāl al-Dīn Yūsuf b. Taḡribirdī: storico nato al Cairo probabilmente nell'812/1409-1410 e morto ivi nell'874/1470. La sua opera *al-Nuḡūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa 'l-Qāhira* è una storia annalistica dell'Egitto dal 20/641 fino ai suoi tempi.

L'edizione consultata è quella del Cairo (*Dār al-Kutub al-Miṣriyah*), 1348/1929-1353/1935.

XI, 1

سنة ٩٢
 حوادث السنة الثالثة من ولاية قرّة بن شريك على مصر.
 ...
 وفيها فتحت جزيرة الأندلس على يد طارق بن زياد مولى موسى بن
 نصير. وفيها فتحت جزيرة سرّدانية على يد جيش موسى بن نصير ، وهذه
 الجزيرة في بحر الروم ، وهي من أكبر الجزائر ما عاد جزيرة صقلية وأقتر يطش ،
 وهي كثيرة الفواكه.

XI, 2

سنة ١١٩
 السنة الأولى من ولاية حنظلة الثانية على مصر.
 ... وفيها جهّز عبید الله بن الحبحاب أمير افريقية جيشا ، عليهم قثم
 بن عوانة ، فأخذوا قلعة سرّدانية من بلاد المغرب ورجعوا ، فغرق قثم بن
 عوانة وجماعته في البحر.

XI, 3

سنة ٣٢٣
 ...
 ... وفيها أخرج المنصور اسماعيل العبيدي يعقوب بن إسحاق في أسطول
 من المهديّة عدّته ثلاثون [مركبا] حريبا الى ناحية فرنجة ، ففتح مدينة جنوة ،
 ومرّوا بجزيرة سرّدانية فأوقعوا بأهلها وسبّوا وأحرقوا عدّة مراكب وقتلوا
 رجالها ، ثم عادوا بالغنائم الى المهديّة.

XI, 1

Anno 92/710-11

Avvenimenti del terzo anno di governo di Qurrah ibn Šarīk sull'Egitto.

... In quell'anno, la penisola di al-Andalus fu conquistata ad opera di Ṭāriq ibn Ziyād, *mawlā* di Mūsa ibn Nuṣayr. Sempre nello stesso anno fu conquistata dall'esercito di Mūsa ibn Nuṣayr l'isola di Sardegna. Quest'isola si trova nel mare dei Rūm ed è la più grande dopo la Sicilia e Creta⁵⁴; produce frutta in abbondanza.

XI, 2

Anno 119/737

Primo anno del secondo governo di Ḥanṣalah in Egitto.

... In quell'anno il governatore dell'Ifrīqiyah 'Ubayd Allāh ibn al-Ḥabḥāb organizzò un esercito sotto il comando di Quṭam ibn 'Awānah: presero *Qal'at Sardāniyah*⁵⁵, che sta nel Maḡrib. Al ritorno, Quṭam e tutti i suoi perirono in mare⁵⁶.

⁵⁴ Notizia che è data da Yaḡūt, s.v. *Sardāniyah*, v. III, 1.

⁵⁵ = Cagliari?

⁵⁶ La notizia è riportata testualmente da Ḍahabī, *Ta'riḥ* (v. VIII, 3), con l'aggiunta del nome del governatore.

Anno 323/934-935.

... In quell'anno, al-Manṣūr Ismā'īl al-'Ubaydī inviò da Mahdīyah Ya'qūb ibn Ishāq verso la regione dei Franchi con una flotta formata di trenta navi [del tipo] *ḥarbī*. Espugnata la città di Genova, passarono nell'isola di Sardegna: assalirono i suoi abitanti, presero prigionieri, bruciarono molte navi e uccisero i loro marinai⁵⁷. Tornarono, poi, a Mahdiyah con le prede.

APPENDICE II

Bibliografia

- Michele Amari, *Biblioteca Arabo-Sicula*, Lipsia (Società Orientale di Germania) 1857; Torino e Roma, 1880-81, 2 voll.
- , *I diplomi arabi del Regio Archivio fiorentino. Testo originale con la traduzione letteraria e illustrazioni*, Firenze, 1863 (Documenti degli Archivi Toscani).
- , *Lettera al Direttore del Bullettino sopra due stele cufiche del Regio Museo di Cagliari*, in «Bullettino Archeologico Sardo», n. 12, anno X, dicembre 1864, pp. 145-149.
- Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per Michele Amari con nuove annotazioni critiche del Prof. Fleischer. Aggiunte e varianti notate dall'editore e correzioni di entrambi*, Lipsia (Società Orientale di Germania) 1875, pp. 71 + v.
- Seconda appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per Michele Amari*, Lipsia (Società Orientale di Germania) 1887, pp. viii + 46.
- , *Altri frammenti arabi relativi alla Storia d'Italia*, in «Atti della Reale Accademia dei Lincei», anno CCLXXXVI, 1889, Serie quarta, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, vol. VI, parte I, Memorie, Roma, 1889, pp. 1-31.
- , *Storia dei Musulmani di Sicilia*, seconda edizione modificata e accresciuta dall'autore, pubblicata con note a cura di Carlo Alfonso Nallino, voll. 5, Catania, 1933-39 (Vol. I, II, III parti 1, 2, 3).
- Pietro Amat di San Filippo, *Indagini e studi sulla storia economica della Sardegna*, in «Miscellanea di Storia Italiana» terza serie, tomo VIII (XXXIX della raccolta), Torino, Regia Deputazione sopra gli studi di Storia patria per le antiche province e la Lombardia, (Fratelli Bocca) 1903, pp. 297-506.
- Enrico Besta, *La Sardegna medievale. Le vicende politiche dal 450 al 1326*, 2 voll., Palermo, 1908-09.
- Alberto Boscolo, *Gli scavi di Piscina Nuxedda in Sardegna*, in *Atti del Colloquio internazionale di archeologia medievale, Palermo-Erice 20-22 settembre 1974*, Palermo, Istituto di Storia medievale dell'Università di Palermo, 1976, pp. 251-255.
- Carl Brockelmann, *The History of the Islamic Peoples*, London (Routledge & Kegan Paul Ltd.) 1956 Reprint (First Edition 1949 - Edizione tedesca originale col titolo: *Geschichte der Islamischen Völker und Staaten*, 1939).
- Bullettino Archeologico Sardo*. Ossia Raccolta dei monumenti antichi in ogni genere di tutta l'isola di Sardegna, diretto dal Can. Comm. Giovanni Spano, Anni I (1855) - X (1864).

⁵⁷ La notizia è riportata testualmente da Dahabī, *Ta'riḥ* (v. VIII, 4), con un'unica variazione: Dahabī, invece che «isola di Sardegna», scrive «città di Sardegna».

- XI Cagliari - Frammento di iscrizione cufica scoperto presso il palazzo già vice-regio*, in «Notizie degli Scavi di antichità» (Atti dell'Accademia dei Lincei), Roma, 1888, pp. 605-607.
- Raimondo Carta Raspi, *La Sardegna nell'Alto Medioevo*, Collezione storica sarda Il Nuraghe, Serie prima - vol. III, Cagliari (Edizioni della Fondazione Il Nuraghe) [1935].
- , *Breve Storia della Sardegna*, Cagliari (Edizioni della Fondazione del Nuraghe) 1950, pp. 401.
- Centenario della nascita di Michele Amari. Scritti di filologia e storia araba; di geografia, storia, diritto della Sicilia medievale; studi bizantini e giudaici relativi all'Italia meridionale nel Medio Evo; documenti sulle relazioni fra gli Stati Italiani e il Levante*, Palermo, 1910, 2 voll., pp. cviii + 446; 643.
- Chronographia Islamica ossia Riassunto cronologico della storia di tutti i popoli musulmani dall'anno 1 all'anno 922 della Higraph (622-1517 dell'Era Volgare)* corredato della bibliografia di tutte le principali fonti stampate e manoscritte, compilato da Leone Caetani.
- Clelia Sarnelli Cerqua, *Muḡāhid al-'Amrī*, Cairo, 1^a ed. 1961, pp. 213.
- Angela Codazzi, *Cenni sulla Sardegna e la Corsica nella geografia araba*, in *Atti del XII Congresso geografico italiano*, Cagliari, 1935, pp. 409-420.
- Francisco Codera, *Mochéhid. Conquistador de Cerdeña*, in *Centenario della nascita di Michele Amari*, Palermo, 1910, vol. II, pp. 115-133.
- Consacrazione della Chiesa parrocchiale di S. Nicola. Baunei 7 maggio 1967* (Opuscolo contenente una foto del cuore d'argento con iscrizioni cufiche trovato in S. Maria Navarrese).
- Cronografia Generale del bacino del Mediterraneo e dell'Oriente musulmano dal 622 al 1517 dell'era volgare, ossia Dal principio dell'era musulmana alla caduta dell'Egitto in potere dei Turchi ottomani*, compilata da Leone Caetani.
- Emidio De Felice, *Le coste della Sardegna. Saggio toponomastico storico descrittivo*, Cagliari (Editrice sarda Fratelli Fossataro) 1964.
- Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*, Milano (Rizzoli) 1967, traduzione a cura di Massimo Felisatti.
- Edmond Fagnan, *Nouveaux textes historiques relatifs à l'Afrique du Nord et à la Sicile*, in *Centenario della nascita di Michele Amari*, Palermo, 1910, II, pp. 35-114.
- Maria Freddi, *Un gioiello mussulmano a Santa Maria Navarrese*, in «Studi Sardi» (Università degli Studi di Cagliari - Istituto per gli studi sardi), vol. XVI, 1958-59, pp. 1-7.
- Alice Wilson Frothingam, *Lustreware of Spain*, New York, 1951 (Hispanic Notes and Monographs).
- Francesco Gabrieli, *Arabi e Bizantini nel Mediterraneo centrale*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», n. 76, Roma, 1964, pp. 31-46.
- Philip K. Hitti, *Storia degli Arabi*, Firenze (La Nuova Italia) 1966.
- Ibn Battuta, *I viaggi di Ibn Battuta*, Scelta e versione dall'arabo di Francesco Gabrieli, Firenze (Sansoni) 1961, p. 224.
- Ibn Ḡubayr, *The Travels of Ibn Ḡubayr*, edited from a ms. in the University Library of Leyden by William Wright, second edition revised by M. J. De Goeje, Leiden (E. J. W. Gibb Memorial Series, vol. V) 1907 (reprint 1949).
- Hady Roger Idris, *La Berbérie Orientale sous les Zirides, X-XIIIe siècles*, 2 voll., Paris (Adrien Maisonneuve) 1962.
- Doro Levi, *L'ipogeo di San Salvatore di Cabras in Sardegna*, Roma (Libreria dello Stato) 1949, p. 23.
- , *A Late-Roman Water Cult at San Salvatore near Cabras in Sardinia*, in «Gazette des Beaux Arts», pp. 317-330.
- Roberto Lopez, *Contributo alla storia delle miniere argentifere di Sardegna*, in «Studi economico-giuridici della Regia Università di Cagliari», anno 1936, pp. 17-32.
- Pietro Martini, *Storia delle invasioni degli Arabi e delle piraterie dei Barbareschi in Sardegna*, Cagliari (A. Timon) 1861, pp. 272.

- L. A. Muratori, *Rerum italicarum scriptores ab anno aerae christianae quingentesimo ad millesimumquingentesimum*, Milano, 1725, vol. VI, p. 167.
- Francesco Nissardi, *Scavi in Sardegna. Scoperta di ceramiche medievali*, in «Le Gallerie nazionali italiane» (a cura del Ministero della Pubblica Istruzione), vol. III, Roma, 1897, pp. 1-6.
- Francesco Novati, *Un nuovo testo degli «Annales Pisani Antiquissimi» e le prime lotte di Pisa contro gli Arabi*, in *Centenario della nascita di Michele Amari*, II, pp. 11-20.
- J. D. Pearson, *Index Islamicus 1906-1955*, Cambridge (Heffer & Sons Ltd.) ristampa 1961, XXXV *Muslims in Spain and Italy*, g. *Italian mainland and islands. Malta*.
- , *Index Islamicus - Supplements*
- Umberto Rizzitano, *Nuove fonti arabe per la storia dei musulmani di Sicilia*, in «Rivista degli Studi Orientali», 32, 1957, pp. 531-555.
- , *Gli Arabi in Italia*, in «Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo», XII, *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo, Spoleto, 2-8 aprile 1964*, Spoleto, 1965, pp. 93-114 e *Discussione* pp. 349-362.
- Giovanni Sanna, *Le incursioni degli Arabi e l'origine del Giudicato in Sardegna*, Cagliari (G. Dessi) 1900, pp. 73.
- Paul Sebag, *Les expéditions maritimes arabes du VIII^e siècle*, in «Les Cahiers de Tunisie», VIII, 1960, pp. 73-82.
- Christian F. Seybold, *Analecta arabo-italica*, 8. Emendazioni all'«Italia descritta nel Libro del Re Ruggero compilato da Edrisi», in *Centenario della nascita di Michele Amari*, Palermo, 1910, vol. II, p. 214.
- G. Sforza, *Muğāhid e le sue imprese contro la Sardegna e Luni*, in «Giornale Ligustico», XX, 1893, p. 134 sgg.
- Arrigo Solmi, *Sulla storia della Sardegna nel Medio Evo*, in «Archivio Storico Sardo», vol. IV, 1908, pp. 56-96.
- Giovanni Spano, *Ultime scoperte*, in «Buletino Archeologico Sardo», n. 8, anno III, agosto 1857, pp. 125-127.
- , *Ultime scoperte*, in «B.A.S.», n. 12, anno V, dicembre 1859, pp. 183-185.
- Catalogo della raccolta archeologica sarda del Canonico Giovanni Spano da lui donata al Museo d'Antichità di Cagliari*, parte I, Cagliari (A. Timon) 1860, p. 27; *parte II: Monete e Medaglie Cagliari*, 1865, pp. 205-206.
- Giovanni Spano, *Ultime scoperte*, in «B.A.S.», n. 7, anno VI, luglio 1860, pp. 125-127.
- , *Antica città di Olbia e sua Cattedrale*, in «B.A.S.», n. 10, anno VI, ottobre 1860, pp. 145-149.
- , *Antichità cristiane d'Assemini*, in «B.A.S.», n. 9, anno VII, sett. 1861, pp. 133-139.
- , *Tessera o moneta ossidionale di vetro trovata in Posada*, in «B.A.S.», n. 5, anno X, maggio 1864, pp. 97-99.
- Antonio Taramelli, *Guida al Museo Nazionale di Cagliari*, Cagliari, (Soc. Tip. Sarda), 1914, pp. 147-148.
- Albert Van De Put, *Le ceramiche ispano-moresche*, in «Faenza», anno XX, n. II-IV-V-VI, 1932, pp. 67-83 + 6 tavv. («Faenza», Bollettino del Museo Internazionale delle ceramiche di Faenza).
- Laura Veccia Vaglieri, *Musulmani e Sardegna*, in *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Nord-Africani, Cagliari, 22-25 gennaio 1965*, pp. 233-240.
- M. L. Wagner, *La lingua sarda. Storia, spirito e forma*, Bibliotheca Romanica, Series I Manualia et commentationes III, Berna, s.d. (cap. VIII, *L'elemento arabo*).

NOTE SULLA NARRATIVA DI TRADIZIONE ORALE IN EGITTO *

DANIELA PERCO
(Padova)

I. Introduzione

La narrativa di tradizione orale arabo-egiziana è stata oggetto di numerose ricerche, anche in relazione alla particolare storia dell'Egitto, da sempre crogiolo di culture e razze diverse¹. Soprattutto nel periodo compreso tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX, E. W. Lane, B. St. John, G. Spitta-Bey, Y. Artin Pasha, H. Dulac, G. Legrain, W. S. Blackman, E. Littmann e altri hanno raccolto, con motivazioni e intenti diversi, numerose fiabe, leggende, racconti².

* Questo saggio presenta alcuni risultati di una ricerca effettuata nel 1978, 79 e 80 (con un contributo del Centro per le relazioni italo-arabe) nel Governatorato di Qenā, in Egitto meridionale, soprattutto in ambito rurale. Tale zona è stata scelta, dopo una prima indagine esplorativa, come area campione sufficientemente rappresentativa delle tradizioni dell'Alto Egitto. La ricerca ha consentito la registrazione di circa 200 tra favole e altri documenti narrativi; suo obiettivo principale era documentare le caratteristiche dell'attività fabulatoria, la presenza e la vitalità di alcuni generi espressivi orali.

L'indagine si inserisce in un più vasto programma di rilevamento e studio delle tradizioni popolari dell'Alto Egitto, condotto in équipe con Giovanni Canova, che ha curato la bibliografia in lingua araba.

¹ Non è casuale il fatto che tra gli studiosi che si sono interessati alle fiabe figurino archeologi come G. Maspero, H. Dulac, G. Legrain, F. Petrie, che hanno cercato di individuare nel folklore reminiscenze della civiltà faraonica. Y. Artin Pasha vede nel patrimonio favolistico egiziano il sovrapporsi di tradizioni di origine diversa; propone una suddivisione delle fiabe da lui raccolte in cinque gruppi: 1) fiabe introdotte in seguito alle immigrazioni dall'Asia; 2) fiabe di influenza greca o europea; 3) fiabe semitiche; 4) fiabe portate dai negri dell'Africa centrale; 5) fiabe egiziane autoctone (*Contes populaires inédits de la Vallée du Nil*, Paris 1893, pp. 1-21). Si tratta comunque di ipotesi difficilmente verificabili, anche se suggestive.

² Si veda E. W. Lane, *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London-New York 1966 (testo dell'ed. 1860); B. St. John, *Village Life in Egypt with Sketches of the Said*, London 1852; G. Spitta-Bey, *Contes arabes modernes*, Leide-Paris 1883; H. M. Dulac, *Contes arabes en dialecte de la Haute-Egypte*, «Journal Asiatique», 8. serie, 5 (1885), pp. 5-38; G. Legrain, *Louqsor sans les Pharaons. Légendes et chansons populaires de la Haute-Egypte*, Bruxelles-Paris 1914; W. S. Blackman,

Da parte egiziana, l'attenzione per il patrimonio narrativo popolare si è manifestata in tempi più recenti, in relazione allo sviluppo delle scienze antropologiche. Raccolte e analisi sono state effettuate da studiosi quali 'Abd al-Ḥamīd Yūnus, Nabīla Ibrāhīm Sālim, Ḥasan al-Šāmī e Ḥāmid 'Ammār³. Solo alcuni di questi autori si sono interessati all'Egitto meridionale; la documentazione per la zona da noi considerata risulta molto esigua⁴.

II. L'attività narrativa

Data la scarsità di informazioni che ci offrono le fonti scritte e l'imprecisione delle testimonianze orali, appare difficile delineare le caratteristiche dell'attività narrativa in quest'area nel passato. La nostra documentazione si fonda pertanto soprattutto sull'osservazione delle attuali occasioni, modalità e tecniche del racconto, nel confronto con analoghe ricerche svolte in aree contigue⁵.

La narrazione di fiabe, leggende, aneddoti si configura oggi in ambito rurale come fatto ristretto a una sfera familiare e parentale, ad opera di raccontatori non professionali. Per quanto riguarda il passato, non disponiamo di dati univoci sull'esistenza di contastorie professionali; i nostri informatori hanno fornito indicazioni contrastanti, che ci fanno supporre la presenza di un'attività

The Fellāḥin of Upper Egypt, London 1927; E. Littmann, *Arabische Märchen und Schwänke aus Ägypten*, Wiesbaden 1955. Per le fiabe egiziane antiche si veda: G. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, Paris 1882; F. Petrie, *Egyptian Tales*, London 1895; E. A. W. Budge, *Egyptian Tales and Romances: Pagan, Christian, and Muslim*, London 1931; G. Lefèbvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris 1949; E. Brunner-Traut, *Altägyptische Märchen*, Düsseldorf 1965.

³ 'Abd al-Ḥamīd Yūnus, *al-Ḥikāya al-ša'biyya*, Cairo 1968; Nabīla Ibrāhīm, *Qaṣaṣunā al-ša'bi min al-rūmāsiyya ilā al-wāqī'iyya*, Beirut-Tripoli 1974; H. M. El-Shamy, *Folktales of Egypt*, Chicago-London 1980; H. Ammar, *Growing up in an Egyptian Village. Silwa, Province of Aswan*, London 1966.

⁴ Legrain e Dulac riportano alcune fiabe e leggende copte e musulmane diffuse nella zona di Luqṣor; al-Šāmī e 'Ammār presentano invece dei racconti del Governatorato di Aswān. M. Fielder riassume cinque favole raccolte da persone originarie da Qifṭ nel saggio *Sudanese and Upper Egyptian Folk-Tales (Preliminary Outline)*, "Acta Universitatis Carolinae", Philologica 3 (1964), pp. 27-31. Una favola di magia e un episodio del ciclo di Ġuḥā figurano, come esempio linguistico, in M. Woidich, *Ein arabischer Bauerndialekt aus dem südlichen Oberägypten*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 124 (1974), pp. 51-54, e Id., *Das Ägyptisch-Arabische*, in *Handbuch der arabischen Dialekte*, a cura di W. Fischer e O. Jastrow, Wiesbaden 1980, pp. 234-242.

⁵ Se si eccettuano i citati lavori di al-Šāmī e 'Ammār, gli altri autori si limitano per lo più a riportare testi di fiabe, trascurando ogni informazione contestuale. Ricca di spunti interessanti risulta l'opera di A. al-Shahi e F. C. T. Moore, *Wisdom from the Nile. A Collection of Folk Stories from Northern and Central Sudan*, Oxford 1978, in considerazione delle notevoli affinità linguistiche e culturali tra Egitto meridionale e Sudan.

professionale limitata all'ambito urbano⁶. Possiamo peraltro ipotizzare, in analogia con altre zone dell'Egitto, che narratori semi-professionali si esibissero in pubblico talvolta dietro ricompensa; tale attività non costituiva tuttavia la principale fonte di sostentamento. W. S. Blackman sottolinea in proposito nel suo studio sulla società rurale della zona di al-Fayyūm:

«Most villages possess at least one story-teller, who, as a rule, has some trade with which he is engaged during the day. In the evening the male villagers are in the habit of congregating in one another's houses, or in some shop or *café*. To such a gathering the story-teller is a welcome addition, and he tells his tales in return for very small sums of money presented to him by members of his audience» (*The Fellāḥin...*, p. 268).

La studiosa nota inoltre che questi narratori, pur esercitando in genere umili mestieri (venditori d'acqua, tintori ecc.), godevano di una certa considerazione sociale in rapporto a tale loro attività. Nella letteratura esistente non viene quasi mai differenziata la figura del contastorie da quella del cantastorie, in relazione anche all'ambiguità di termini come *story-teller* o *conteur*, usati in entrambi i casi (cfr. i «poeti» che cantano le gesta dei Banū Hilāl, veri e propri cantastorie piuttosto che narratori).

La professionalità, nella tradizione dell'Alto Egitto, è oggi limitata a due categorie ben precise: il poeta-cantore epico (*šā'er*) e il poeta-cantore religioso (*maddāḥ*). Il primo è specializzato nell'esecuzione, con accompagnamento strumentale di *rabāba* o tamburello, di lunghi poemi cantati relativi alle imprese guerriere degli eroi hilaliani alla conquista del Nord Africa; la menzione di questi eroi ricorre frequentemente anche in altre forme del folklore orale (proverbi, canti, racconti). La maggior parte di questi poeti, come pure dei musicisti in genere, è di origine zingara, e in quanto tale emarginata socialmente⁷.

⁶ Illustrazioni del secolo scorso ci mostrano contastorie che si esibiscono di fronte a un pubblico infantile. Dulac definisce un *ḥaššāš* che gli aveva raccontato una favola «bouffon et conteur de profession» (*op. cit.*, p. 5), senza ulteriori specificazioni. Lane invece, pur dilungandosi sull'attività dei cantastorie professionali del Cairo, non fa cenno a una narrazione pubblica di favole.

⁷ Si veda tra l'altro A. Abnoudy ['Abd al-Raḥmān al-Abnūdi], *La geste hilalienne*, Cairo 1978; A. Guiga ['Abd al-Raḥmān Qīqa], *La geste hilalienne*, Tunisi 1968; B. Connelly, *The Structure of Four Banī Hilāl Tales: Prolegomena to the Study of Sira Literature*, «Journal of Arabic Literature», 4 (1973), pp. 18-47; G. Canova, *Notizie sui Nawar e sugli altri gruppi zingari presenti in Egitto*, in «La bisaccia dello *sheikh*. Omaggio ad A. Bausani islamista nel 60. compleanno», «Quaderni del Seminario di Iranistica...» (Venezia), 19 (1982), in particolare pp. 79-80; *Egitto I: epica*, a cura di G. Canova con una nota musicologica di H. H. Touma, Milano 1980 (Cetra, «I suoni»).

I *maddāhīn* hanno invece repertori comprendenti poemi cantati di carattere religioso riferiti alla vita e ai miracoli del Profeta o dei « santi » musulmani e inni di lode a Dio; sono in genere ciechi o presentano malformazioni fisiche, e godono di grande prestigio presso la gente, nonostante le critiche delle autorità religiose⁸. Sia i « poeti » che i *maddāhīn* si esibiscono in occasione di feste private o anniversari religiosi di fronte a un pubblico maschile, generalmente di sera. Per le loro prestazioni ricevono una remunerazione in denaro, mentre in passato venivano spesso retribuiti con prodotti agricoli. Da quanto riportato si può rilevare che la trasmissione di alcuni importanti generi del patrimonio espressivo orale è affidata a elementi considerati, a diversi livelli, marginali.

La nostra indagine ha tentato di documentare l'attività dei narratori non professionali presenti in tutte le fasce sociali; tra i gruppi marginali⁹, abbiamo potuto prendere in considerazione gli zingari (Nawar, Ḥalab, Sayāyda), mentre non abbiamo svolto ricerche presso i beduini e gli ex-schiavi.

La maggioranza degli informatori è rappresentata da persone anziane di ambo i sessi, per lo più analfabete – soprattutto le donne – o con un'istruzione elementare ricevuta nella tradizionale scuola coranica (*kuttāb*). Tra i narratori sono tuttavia presenti anche bambini e ragazzi che hanno frequentato le scuole pubbliche¹⁰.

All'interno della categoria dei narratori non professionali è possibile operare delle distinzioni in rapporto a tre variabili: sesso, età, confessione religiosa.

II.1. Una prima differenza è rilevabile tra narratori e narratrici per quanto concerne le occasioni di esecuzione, le modalità e tecniche del racconto, i repertori e i contenuti¹¹. Le donne hanno una sfera d'azione narrativa limitata all'ambito familiare. Si rivolgono soprattutto ai bambini e difficilmente si esibiscono di fronte a un pubblico maschile. Il tempo di narrazione preferito è la sera, dopo aver cenato, ma qualche volta le sedute narrative avvengono anche in altri momenti del giorno, a seconda delle richieste dell'uditorio infantile, compatibilmente con i lavori domestici. Esiste in Alto Egitto un detto che sottolinea la consuetudine della narrazione serale:

<i>elli yḥēgḡi ben-nahār</i>	<i>abu ḥumār</i>
<i>elli yḥēgḡi bel-lēl</i>	<i>abu ḥēr!</i>
'chi narra di giorno	è un somaro,
chi narra di sera	è [persona] eccellente!

Il luogo di esecuzione non si situa quasi mai fuori dello spazio abitativo, con preferenza per il cortile interno della casa, dove si svolge la maggior parte dell'attività femminile.

Secondo l'opinione comune i repertori femminili sarebbero caratterizzati da una preponderanza di narrazioni fantastiche; queste rappresentano in effetti una parte importante dei racconti delle donne, mentre hanno minore rilevanza, rispetto ai repertori maschili, certe categorie di scherzi-aneddoti e narrazioni storico-leggendarie. Una caratteristica dei racconti femminili è la brevità e la limitatezza dell'elaborazione. Le donne fanno uso nel corso della narrazione di una gestualità e mimica molto accentuate; frequente è il ricorso a ideofoni, toni di voce, espressioni e diminutivi comuni nei dialoghi con i bambini, anche al di fuori delle sedute narrative. L'uditorio infantile rappresenta in effetti un elemento condizionante, in grado di determinare selezioni nei repertori e l'impiego di peculiari modalità narrative. Altre diversità rispetto ai racconti maschili si manifestano a livello di contenuto; le narrazioni sono infatti intessute di riferimenti alle attività quotidiane delle donne (preparare il pane, rifornirsi d'acqua, accudire ai bambini, ecc.) e alle loro ansie ed aspirazioni (timore della sterilità, di venir ripudiate; desiderio di una prole numerosa e di stabilità familiare).

Le differenze rilevate finora sono riportabili, per certi aspetti, alla collocazione della donna in questo contesto sociale¹². La narrazione di favole ai

che i due campi non sono sempre così nettamente separati (*Hikāya*, in « Encyclopédie de l'Islam », n. ed., IV, p. 383). Interessanti informazioni sulle regole e interdizioni nella narrazione e sul loro possibile significato, anche in rapporto alla diversità di sesso, età, posizione sociale, sono riportate da G. Calame-Griaule, *Pour une étude ethno-linguistique des littératures orales africaines*, « Langages », 18 (1970), pp. 22-47.

¹² La dicotomia sessuale determina una rigida ripartizione nel lavoro, che vede la donna esclusa da ogni attività produttiva; le sue mansioni sono essenzialmente domestiche e la relegano di fatto a

bambini si inserisce nel quadro del sistema educativo tradizionale, consentendo loro un primo approccio, anche se mediato dal linguaggio della fiaba, con i valori e le consuetudini della comunità.

Tra le donne zingare sono rilevabili alcune diversità, in relazione alla maggiore apertura nei rapporti sociali derivante, tra l'altro, dalle attività svolte (venditrici ambulanti, giostraie, chiromanti, ballerine). Le modalità del racconto e i tipi di narrazione si avvicinano maggiormente a quelli maschili (estensione dell'uditorio, più ampia libertà espressiva, presenza di fiabe complesse, ecc.).

Per quanto concerne l'attività narrativa degli uomini, si può osservare che la loro sfera d'azione si estende, oltre che al gruppo familiare, anche a conoscenti e amici. Il tempo di narrazione è determinato e non ammette, in genere, variazioni; la sua scansione è maggiormente condizionata dai ritmi del lavoro, con un'intensificazione nel periodo invernale e, in passato, in corrispondenza con le inondazioni del Nilo. Si racconta la sera (secondo la tradizionale pratica araba della riunione-conversazione serale, *samar*), dopo il lavoro, nel cortile dell'abitazione o in luoghi di incontro: crocicchi, botteghe, caffè. L'uditorio è costituito da adulti e ragazzi e, se all'interno dell'abitazione, anche da donne e bambini.

Il repertorio maschile include un maggior numero di racconti religiosi e storici, specie di contenuto eroico, considerati fatti reali e degni di menzione.

vivere nello spazio abitativo familiare (con l'eccezione del rifornimento d'acqua al pozzo o al Nilo, l'acquisto o vendita di cibi e altro il giorno del mercato, la partecipazione a nozze e funerali). A ciò si aggiunge una serie di interdizioni che riguarda la sfera dei rapporti interpersonali. La consuetudine del matrimonio endogamico, con scelta preferenziale tra cugini paralleli, riduce in pratica i contatti della donna all'interno del lignaggio di appartenenza. Questa tendenza alla segregazione è ugualmente presente tra musulmani e copti (per questi ultimi è forse più accentuata in relazione alla loro posizione di gruppo minoritario). La possibilità di scambio di idee e informazioni al di fuori dell'ambito familiare è dunque patrimonio quasi esclusivo degli uomini. Questo può forse spiegare, accanto al fatto che essi conoscono almeno a livello di memoria i racconti considerati «femminili» per averli uditi nella loro infanzia, la maggiore varietà di generi nei repertori maschili. L'esclusione delle donne da un circuito culturale più ampio ne accentua tuttavia il ruolo di depositarie del patrimonio tradizionale.

Abbiamo osservato che le donne difficilmente raccontano in presenza di un pubblico maschile, poiché verrebbero giudicate poco rispettose. Se su nostra richiesta ciò si verificava, il condizionamento provocato dalla presenza degli uomini — anche se membri del gruppo familiare — era talmente forte da suscitare imbarazzo, confusione, fretta, senso del ridicolo. Per le donne che abbiano superato l'età della procreazione, tendono ad attenuarsi i divieti e le imposizioni che regolano l'attività narrativa; sono così permesse libertà espressive prima negate, ad esempio il racconto di aneddoti salaci. Per un quadro complessivo dell'organizzazione sociale e delle relazioni familiari in Egitto meridionale (e in Sudan) si vedano tra l'altro i citati lavori di 'Ammār, Blackman, al-Šāhī e Moore. Per un'analisi della vita sociale di un villaggio del Delta egiziano, cfr. J. Berque, *Histoire sociale d'un village égyptien au XX^{ème} siècle*, Paris-La Haye, 1957.

Le narrazioni di tipo fantastico, pur presenti, sono guardate con sufficienza, ritenute adatte soprattutto alle donne e ai bambini¹³. Ci sembra peraltro eccessivo, ma rivelatore di questo atteggiamento mentale, quanto afferma il sociologo egiziano Ḥāmid 'Ammār:

« While mothers may occasionally tell their children a story at night, fathers could never be expected to do it, as it might encourage that intimacy and levity towards them which is incompatible with the ideal of paternal respect » (*Growing up...*, p. 162).

Lo stesso studioso riferisce che le storie, nella 'puritana' opinione degli adulti, sono considerate demoniache e di nessun valore (p. 161). Da parte sua, al-Šāmī riporta la seguente testimonianza di un narratore: « Se narro a mio figlio? Come potrei? Il ragazzo perderebbe il rispetto verso di me ». (p. 14). Nei villaggi ci sono tuttavia, come abbiamo constatato, uomini a tutti noti per il gran numero di favole conosciute e l'abilità nel narrarle. Presso costoro i racconti tendono ad assumere caratteristiche diverse rispetto ai corrispondenti femminili, per il notevole sviluppo, l'uso di espressioni più ricercate, giochi di parole e proverbi che rendono godibili tali narrazioni anche a un pubblico di adulti. In queste favole sono particolarmente accese le descrizioni dei duelli e delle imprese eroiche (sul modello di quelle ascoltate dai cantastorie). Durante le conversazioni tra uomini sono frequenti gli aneddoti e le battute scherzose.

II. 2. L'altra variabile che determina delle diversità all'interno della categoria dei narratori non professionali è quella dell'età; è possibile cioè individuare dei tratti differenzianti l'attività narrativa dei bambini-ragazzi rispetto a quella degli adulti. I bambini si narrano a vicenda, a partire da un'età molto precoce, fiabe e storielle. Secondo 'Ammār il racconto e l'ascolto di fiabe sarebbero addirittura prerogativa esclusiva dei gruppi di adolescenti; egli tuttavia ammette che occasionalmente possono raccontare le donne¹⁴. Se ciò non sembra trovare

¹³ Ester Panetta sottolinea l'esistenza di un analogo atteggiamento tra la popolazione maschile delle aree rurali della Libia: « I racconti meravigliosi sono la grande maggioranza e sono patrimonio delle donne. Gli uomini disdegnano questo genere, ma più per partito preso che per diversità di gusti. La separazione fra i due sessi dev'essere mantenuta anche nella produzione del pensiero: ciò che interessa le donne non può, non deve interessare gli uomini; lo esige la dignità di quest'ultimi » (*Forme e soggetti della letteratura popolare libica*, Milano 1943, p. 10).

¹⁴ L'autore sostiene che l'ascolto e la narrazione di fiabe da parte di ragazze che abbiano superato i 12 anni (età del matrimonio) è interdetto e punito (*op. cit.*, p. 163). Questo tipo di interdizioni non sembra presente nell'area in cui si è svolta la nostra ricerca, anche in relazione all'attuale innalzamento dell'età delle nozze.

riscontro nella zona da noi considerata, dal momento che il racconto di fiabe è condiviso da adulti di ambo i sessi, indubbiamente l'attività narrativa dei bambini-ragazzi è consistente.

Generalmente la narrazione avviene solo tra bambini; l'arrivo di un adulto, specie se maschio, può determinarne l'interruzione. Di preferenza le sessioni narrative si svolgono lontano dagli occhi dei genitori, ma sempre nell'ambito dello spazio abitativo o al massimo in quello di vicinato. Le pause nei giochi rappresentano il momento ideale per raccontare, ma si nota che con l'aumentare delle responsabilità nel lavoro agricolo (verso i 7-8 anni¹⁵) i tempi di narrazione vengono condizionati da quelli lavorativi. A livello di repertori si rileva una sostanziale analogia con quelli femminili, finché i bambini sono sotto il controllo educativo delle donne; questi cominciano a differenziarsi nei periodi successivi.

Elementi caratterizzanti le narrazioni dei bambini, specie dei più piccoli e senza distinzioni di sesso, sono l'estrema concisione e schematizzazione. Gli intrecci sono semplificati ma i racconti conservano le formule iniziali e finali, i motivi in rima, le ripetizioni tradizionali.

II. 3. Un altro fattore di distinzione è la confessione religiosa alla quale il narratore appartiene. Nel Governatorato di Qenā, come d'altronde in altre province dell'Egitto, convivono accanto alla maggioranza musulmana grosse comunità di copti. Questa convivenza è spesso conflittuale, con manifestazioni di intolleranza che in qualche modo si riflettono anche nel folklore orale. Sono ad esempio presenti modi di dire, proverbi, filastrocche e aneddoti che ridicolizzano vicendevolmente gli appartenenti alle due religioni¹⁶. Il patrimonio narrativo è nella sua globalità condiviso da copti e musulmani per quanto riguarda i ge-

¹⁵ Per una descrizione dettagliata delle mansioni svolte dai bambini dei due sessi in ambito rurale, cfr. H. Ammar, *op. cit.*, pp. 28-33; H. Ayrout, *Fellah's d'Egypte*, Cairo 1952, cap. VII.

¹⁶ Indicativi di questa conflittualità sono ad esempio gli insulti che si odono sulla bocca dei bambini (su quella degli adulti avrebbero gravi conseguenze):

Mus.: <i>Ya našāra ya yahūd</i>	<i>wiššekum wišš el-gurūd!</i>
« O cristiani o ebrei	i vostri musi sono quelli delle scimmie! »
Crist.: <i>Fāṭṭet ṭēra men as-sāma</i>	<i>tedda'ī-lkum ya muslimīn bel-'āma!</i>
« È venuto un uccello dal cielo	a rinfacciarvi o musulmani la cecità! »
I bambini musulmani gridano in occasione di qualche goccia di pioggia:	
<i>Nāṭṭeri ḥağra ḥağāra</i>	<i>'ala gulūb an-našāra</i>
<i>nāṭṭeri tīn tīn</i>	<i>'ala gulūb al-muslimīn!</i>
« Che piovano pietre	sui cuori dei cristiani,
che piovano fichi	sui cuori dei musulmani! »

neri, le occasioni e le modalità di esecuzione¹⁷. È tuttavia presente un gran numero di storie religiose, biografie di santi, racconti di fatti miracolosi peculiari a ciascuna confessione. Non è raro che determinati ruoli, ad esempio quello dello sciocco, siano attribuiti con una connotazione ironica a membri della religione antagonista. Si nota inoltre nei racconti l'impiego di diverse formule di apertura e di espressioni che contengono, spesso con funzione propiziatoria, la menzione di Dio e di Muḥammad per i musulmani, quella del Signore e della Madonna per i copti.

III. I generi narrativi

Gli studiosi arabi di folklore hanno tentato di designare con denominazioni appropriate i molteplici generi del loro patrimonio narrativo orale, ricorrendo a termini che trovano attestazione già in epoca antica. Queste denominazioni possono dar adito ad equivoci da un lato per l'evoluzione semantica che hanno subito nel corso del tempo (ad esempio il termine *ḥikāya* è passato dal significato originario di 'imitazione' a 'mimica' e quindi 'racconto'), dall'altro per il valore diverso ad esse talvolta attribuito nei vari paesi arabi¹⁸.

L'egiziano 'Abd al-Ḥamīd Yūnus, prendendo atto della pregnanza storica di alcuni di questi termini e, allo stesso tempo, della loro indeterminatezza, ha proposto una serie di specificazioni nel quadro delle *ḥikāyāt ša'biyya* 'narrazioni popolari'¹⁹, in relazione al contenuto dei racconti. Nabīla Ibrāhīm preferisce invece designare l'insieme *qaṣaṣ ša'bi* 'novellistica popolare' riservando la denominazione *ḥikāyāt ḥurāfiyya* alle narrazioni di tipo fantastico (legate a un passato «romantico») e *ḥikāyāt wāqi'iyya* ai racconti popolari che fanno riferimento alla realtà attuale²⁰.

¹⁷ Anche al-Šāmī sottolinea che, eccetto storielle e racconti direttamente correlati alla religione, le differenze tra le fiabe raccontate dai copti e dai musulmani in Egitto non sono rilevanti (*op. cit.*, p. LII).

¹⁸ Per un esame complessivo della questione e un'analisi dei termini *qiṣṣa*, *uṣṭūra*, *naba'*, *ḥabar*, *sīra*, *ḥadīṭ*, *maṭal*, *riwāya*, *nādīra*, *samar*, *ḥurāfa* cfr. Ch. Pellat, *Ḥikāya*, cit., pp. 379-384; A. Abdel-Meguid ['Abd al-'Azīz 'Abd al-Mağīd], *A Survey of the Terms used in Arabic for 'Narrative' and 'Story'*, «The Islamic Quarterly», 1 (1954), pp. 195-204.

¹⁹ In contrapposizione con le *ḥikāyāt adabiyya* Yūnus suddivide le *ḥikāyāt ša'biyya* in: *uṣṭūra* (mito, leggenda); *ḥikāyat al-ḥayawān* (favola di animali); *h. al-ğān* (storia di esseri fantastici); *sīra ša'biyya* (ciclo epico popolare); *h. al-šuttār* (storia di bricconi); *h. mariḥa* (storiella umoristica, in genere si tratta di aneddoti sulla vita quotidiana); *h. iğtimā'iyya* (storia sociale, di contenuto edificante); *h. alğāz* (storia di enigmi) (*op. cit.*, pp. 10-14).

²⁰ Nabīla Ibrāhīm presenta nella sua opera alcuni aspetti del dibattito sviluppatosi intorno alle

Si nota la tendenza di alcuni studiosi arabi a tradurre, spesso acriticamente, le definizioni in uso nel mondo occidentale. Ma le distinzioni che i folkloristi operano all'interno del patrimonio narrativo non corrispondono necessariamente alle tassonomie presenti a livello popolare. Generi distinti dallo studioso in rapporto alla forma, al contenuto, alla struttura vengono percepiti dalla gente come simili e accomunati in un'unica categoria²¹. Ḥasan al-Šāmī individua tra gli elementi che fanno determinare, da parte di chi ascolta, l'appartenenza di un racconto a una certa categoria, da un lato lo stile e il contenuto, dall'altro le intenzioni del narratore e il significato culturale di quel racconto. In ambito popolare vengono distinte, secondo lo studioso, quattro ampie categorie di narrazioni in prosa:

1. narrazioni serie
2. narrazioni non serie
3. narrazioni umoristiche
4. narrazioni di carattere non definito²².

III.1. Questa ripartizione sembra trovare parziale riscontro anche nell'area da noi esaminata. Tra i documenti narrativi raccolti la categoria più consistente è rappresentata dalle *ḥağāwi* (sing. *ḥeğğēwa*) comprendente, se ci atteniamo alla classificazione proposta da A. Aarne e S. Thompson, fiabe normali, storie di

fiabe dalla scuola storico-geografica a quella formal-strutturale. Fa seguire nel suo studio un'analisi di fiabe arabe tratte dalla letteratura esistente, dalle registrazioni depositate presso gli archivi del Markaz dirāsāt al-funūn al-ša'biyya, del Cairo, e dalla raccolta da lei effettuata nel Governatorato di al-Qalyūbiyya. Dopo aver constatato che le *ḥikāyāt ḥurāfiyya* sono narrate con frequenza sempre minore, la studiosa individua tra i generi oggi più diffusi le storie realistiche di contenuto morale (*ḥ. al-wāqī' al-aḥlāqī*), politico (*ḥ. al-wāqī' al-siyāsī*) e sociale (*ḥ. al-wāqī' al-iğtimā'i*), le storie che evidenziano l'atteggiamento popolare di fronte al mondo invisibile, narrazioni basate sulle credenze popolari, storielle allegre (*op. cit.*, pp. 171-209).

²¹ Usiamo il termine genere nell'accezione corrente nello studio dell'etnografia della comunicazione, intendendo « ogni modello testuale che abbia sue proprie ed enunciabili caratteristiche formali e strutturali », una sua funzione sociale, specifici tempi e modalità di esecuzione, un determinato peso culturale (cfr. G. R. Cardona, *Introduzione all'etnolinguistica*, Bologna 1976, p. 192). Per una discussione sui generi narrativi popolari si veda S.K.D. Stahl, *Narrative Genres: A Question of Academic Assumptions*, « Fabula », 21 (1980), pp. 82-87.

²² Rientrano nelle narrazioni serie i racconti (*qiṣṣa*) religiosi, moralistici e storici, exempla e proverbi (*maṭal*); in quelle non serie le favole, novelle, storie di animali, aneddoti, fiabe a formula (*ḥikāya* o *ḥaddūta*); nella terza categoria le barzellette (*nukta*) e gli aneddoti scherzosi (*nādīra*); nella quarta le credenze locali e i racconti sui fatti del giorno o su avvenimenti storici della comunità (*kalām* o *ḥaky*) (*op. cit.*, pp. XLIV-XLVI).

animali, fiabe a formula. Questa prevalenza quantitativa deriva piuttosto dal taglio della nostra ricerca che da un'effettiva maggiore diffusione. Caratteristica comune delle *ḥağāwi* è la dimensione fantastica in cui si collocano gli avvenimenti narrati e la loro non-serietà. Si tratta di racconti che hanno soprattutto la funzione di intrattenimento. Il termine *ḥeğğēwa*, riscontrabile con analogo significato anche nel Sudan settentrionale, è da porsi in relazione al vocabolo classico *uḥḡa*, che ha però il senso di 'indovinello'. Secondo i nostri informatori tale denominazione indicherebbe il contenuto enigmatico di queste narrazioni. Al-Šāhī e Moore propendono anche per un raffronto con *ḥiğā* 'saggezza'²³. Al-Šāmī riporta per questa categoria di narrazioni la definizione comune di *ḥikāya* e *ḥaddūta* (cl. *uḥdūta*), precisando che in alcune regioni dell'Egitto il primo termine viene pronunciato *ḥiğāya* o *ḥiçāya*, oppure in forma diminutiva *ḥeğğēwa*, *ḥeğğawiyya* e *ḥekkēwa*; l'autore non considera la possibilità di una derivazione di *ḥeğğēwa* dalla radice *[ḥ ḡ y]*, ritenendo questa forma semplice variante locale di *ḥikāya*²⁴.

L'inizio delle narrazioni è contrassegnato dall'uso di una formula di apertura che sembra avere soprattutto una funzione fática²⁵; il suo significato stretto tende infatti ad attenuarsi per lasciare posto al ruolo che essa assume come specifico segnale di inizio del racconto. Il modulo introduttivo più ricorrente in Alto Egitto è

ḥağğākum Allāh.

In questa espressione si ritrova la radice *[ḥ ḡ y]* che, come abbiamo visto, dá origine anche al termine *ḥeğğēwa*. Il suo significato non è chiaro, nemmeno per gli stessi raccontatori, al di là di un vago proposito propiziatorio. La traduzione letterale è 'che Dio vi racconti', ma si potrebbe anche interpretare come 'Dio vi faccia indovinare (come andrà a finire questa storia)', oppure 'Dio vi

²³ I due studiosi attestano la forma sudanese *ḥağwa*, pl. *ḥuğā* o *aḥāğī*, con significato di 'racconto' (*op. cit.*, p. 230). V. Amina Yagi riporta *hojwa*, con analogo significato (*Contes et légendes du Soudan*, « Correspondance d'Orient », 1962, p. 18). 'Abd Allāh al-Ṭayyib precisa che *huja* ('saggezza') designa in Sudan sia una storia che un indovinello (A. El Tayib, *The Changing Customs of the Riverain Sudan*, « Sudan Notes and Records », 37 (1956), p. 65).

²⁴ *Op. cit.*, p. XLV, nota 8. Solo una volta abbiamo riscontrato, nel corso della nostra ricerca, il termine *ḥekkēwa*; più frequente è la variante *ḥakkākum Allāh* nella formula iniziale. Non è stata rilevata la distinzione *ḥeğğēwa/ḥekkēwa* storia lunga/storia breve evidenziata da M. Woidich (*Handbuch...*, *cit.*, p. 241, n. 13). Nel governatorato di Qenā il termine *ḥaddūta* compare esclusivamente nelle formule finali delle fiabe.

²⁵ Cfr. A. Miquel, *Un conte des Mille et une nuits. Ajīb et Gharīb*, Paris 1977, p. 304.

faccia cogliere il significato (di questa storia)'. Tale espressione prevede la seguente risposta convenzionale da parte dell'uditorio:

hēr in šā' Allāh

'bene [= sarà una bella storia] se Dio vuole'²⁶.

Tale modulo introduttivo viene usato sia dai copti che dai musulmani; questi ultimi si servono talvolta della formula

wāḥḥidu llāh

attestate l'unicità di Dio

a cui i presenti rispondono

lā ilāh illa llāh

'non c'è dio che Iddio'²⁷.

La menzione di Dio all'inizio della narrazione sembra rientrare in quella vasta gamma di espressioni, così frequenti nella bocca degli Egiziani, ritenute di buon auspicio e rassicuranti; ma non è da escludere un valore magico di queste formule iniziali, evocando il narratore l'azione di forze extra-umane, incontrollabili²⁸.

III.1.1. Nell'ambito della categoria *ḥaḡāwi* le storie di animali non sono, da un punto di vista quantitativo, molto rilevanti. Presenti sia nei repertori maschili che in quelli femminili, alcune di esse sono tuttavia narrate esclusivamente dalle donne ai bambini (ad es. «L'upupa, il corvo e il piccione», cfr. AT 136A* *Confessions of animals*²⁹). In questo caso possono anche essere cantilenate e contenere motivi in rima e onomatopie che cercano di imitare il verso dei vari animali. Pur non rientrando nella categoria delle narrazioni serie e credibili, hanno talora un intento morale e si configurano come strumenti di ammonimento.

I *fellāḥīn* egiziani assegnano un posto preciso nel regno della natura ad ogni animale, attribuendogli comportamenti e significati simbolici che evidenzia-

²⁶ Nel Sudan è diffusa l'espressione *ḥaḡḡétkum mā baḡḡétkum*, interpretata da 'Abd Allāh al-Ṭayyib come 'cometo con voi in saggezza - non vi ingannerò', e da 'Awn al-Šarīf Qāsim come 'vi racconterò una storia - non vi deluderò' (cfr. A. Al-Shahi e F.C.T. Moore, *op. cit.*, p. 230).

²⁷ Secondo alcune testimonianze, i copti possono iniziare le fiabe con l'espressione *maḡḡid Sáy-yidak* 'glorifica il tuo Signore', oppure *maḡḡid as-sitti Maryam* 'glorifica [nostra] Signora Maria'. Tuttavia nelle sedute narrative alle quali abbiamo partecipato questa formula non è stata mai usata.

²⁸ Cfr. Ch. Pellat, *Hikāya*, cit., p. 383. Nella zona di Silwa il narratore inizia con la formula *fih 'c'è'*; i presenti rispondono *Allāh fih 'Dio c'è'* (cfr. H. Ammar, *op. cit.*, p. 163).

²⁹ La sigla AT e il numero successivo si riferiscono alla classificazione per tipi narrativi, secondo gli indici internazionali di A. Aarne e S. Thompson, *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*, Helsinki 1973, seconda revisione.

no il ruolo - non solo utilitario - che esso ha nella vita delle classi popolari. Tale caratterizzazione è talvolta conforme agli insegnamenti di tipo religioso³⁰, come ad esempio nella favola del leone, il montone, il cammello, il cavallo e il mulo, di cui riportiamo un breve riassunto:

Un leone affamato incontrò un gruppo di animali e tentò di catturarli. Essi, di comune accordo, cercarono di dissuaderlo evocando i meriti dei loro antenati. Il montone disse: «Lasciami andare perché mio nonno è servito di riscatto a nostro signore Ismaele». E fu risparmiato. Si fece avanti il cavallo dicendo: «Non puoi uccidermi perché il mio avo ha portato in battaglia l'*imām* 'Alī». Anch'esso fu risparmiato. Fu la volta del cammello: «Devi lasciarmi perché mio padre conduce il *maḥmal* del Profeta nel pellegrinaggio alla Mecca». Il leone lo graziò, ma guardando l'ultimo animale, il mulo, pensò che finalmente si sarebbe sfamato. «Vieni fratello, tu non hai né origini né merito: tua madre è un'asina e tuo padre un cavallo!» Ma il mulo rispose: «Non è vero, anch'io ho nobili origini. Guarda il segno che ho nella zampa posteriore!» Il leone si avvicinò, ma con un poderoso calcio il mulo lo uccise. Prima di morire esclamò: «Guardatevi da chi è di misero lignaggio: non ne vengono che calci!».

Nelle storie compaiono con frequenza gli animali domestici, che costituiscono un elemento fondamentale dell'economia contadina (bufalo, cammello, asino, pecora, capra, piccione). L'asino è quasi sempre simbolo di stupidità e testardaggine, mentre il mulo, come abbiamo visto, può essere caratterizzato come furbo e ingannatore; il cammello è simbolo di forza e sopportazione, la capra e la pecora di sottomissione e amore materno (ad es. nella favola «La capra e il *ḡūl*», cfr. AT 123 *The wolfs and the kids*). Tra gli animali selvatici si riscontrano spesso il coccodrillo, ormai scomparso dalla zona, il leone³¹, alcune specie di uccelli (corvo, upupa, colomba selvatica, ecc.) e infine la volpe. Le avventure di quest'ultima, Abū al-Ḥuṣeyn, sono particolarmente diffuse e in genere riunite in cicli. La volpe assume di volta in volta il ruolo di mediatore nelle contese tra animali, di astuta predatrice, anche se talora essa stessa raggirata (ad es. «La volpe e il mulo», cfr. AT 47B *The horse kicks the wolf in the teeth*) e di giudice del comportamento umano³².

³⁰ Si veda anche Ch. Pellat, *Ḥayawān*, in «Encyclopédie de l'Islam», n. ed., IV, pp. 313-323.

³¹ Ad es. «Il leone e la volpe», cfr. AT 50 *The sick lion*; presente anche in *Kalila wa Dimna* (cfr. V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes*, Liège, 1892-1922, III, n. 56).

³² Ad es. «Il coccodrillo, il cammelliere e la volpe», cfr. AT 155 *The ungrateful serpent returned to captivity*. El-Shami, *op. cit.*, pp. 187-190, riporta una versione raccolta nel Delta; la stessa favola compare nella raccolta di V. A. Yagi, *op. cit.*, pp. 39-41.

Sebbene taluni dei racconti registrati trovino riscontro nell'opera *Kalila wa Dimna*, è difficilmente dimostrabile un legame tra queste storie di animali e quelle attualmente presenti in Egitto; d'altronde la diffusione di edizioni a stampa (più spesso riduzioni) di questa celebre raccolta in ambito popolare è stata molto limitata e, in ogni caso, gli stessi tipi di favole di animali sono presenti in molte altre regioni dell'Africa³³.

III.1.2. Le fiabe normali rappresentano, sia all'interno della categoria *hağāwi* che in assoluto, la parte più consistente della nostra raccolta. Da un punto di vista strutturale appaiono, in molti casi, forti analogie con i corrispondenti generi europei. Talvolta queste narrazioni sono classificabili secondo gli indici Aarne-Thompson; molti altri tipi sono testimoniati nei confinanti paesi arabi, soprattutto in Sudan³⁴.

Si può rilevare che, accanto a tali analogie, sono presenti in queste fiabe elementi che ne consentono una connotazione regionale: da un lato la specificità dei codici linguistico e cinesico usati nell'esecuzione, dall'altro la peculiare caratterizzazione dei personaggi e delle loro azioni, e l'inclusione di dettagli culturali e geografici. Troviamo quindi in esse elementi del patrimonio favolistico universale, tratti definibili arabo-islamici (presenti nelle favole orali degli altri paesi arabi o in raccolte letterarie come le *Mille e una notte*), elementi direttamente riconducibili al contesto socio-culturale di quest'area dell'Egitto.

L'inizio delle fiabe si presenta in genere piuttosto scarno; manca una determinazione spazio-temporale, al di là della vaga formula introduttiva

kān yaḥka w yiğra 'ala ...
'si raccontava e avveniva che ...'³⁵

³³ Cfr. El-Shami, *op. cit.*, pp. 287-296.

³⁴ Sono frequenti nella zona i tipi AT 707 *The three golden sons*; AT 720 *My mother slew me; my father ate me*; AT 314 *The youth transformed to a horse*; AT 898 *The daughter of the sun*; AT 551 *The sons on a quest for a wonderful remedy for their father*; AT 563 *The table, the ass and the stick*; AT 425A *The monster as bridegroom*. Per un repertorio di tipi consacrato alle fiabe arabe (con concordanze relative all'indice Aarne-Thompson) si veda U. Nowak, *Beiträge zur Typologie des arabischen Volksmärchens*, Freiburg 1969.

³⁵ La formula più diffusa negli altri paesi arabi (e nelle forme letterarie) è *kān mā kān* oppure *kān yā mā kān*, variamente interpretata come 'c'era e non c'era', 'è accaduto, e nel passato quante cose accadevano!' o, più semplicemente, 'c'era una volta ...'. È interessante notare che allo stesso modo iniziano le fiabe persiane (*yek-i bud, yek-i nabud* lett. 'uno c'era, uno non c'era') e turche (*bir varmış, bir yokmuş* idem; il dizionario Redhouse - ed. 1968 - riporta anche il significato 'It is past and gone', attualmente la forma più usata è comunque *vaktiyle* 'con il tempo' = 'nel passato').

Questa espressione evoca un tempo sospeso e immobile, sottolineando come il racconto non sia una pura invenzione del narratore, ma il frutto di una tradizione. Anche la scansione del tempo nel racconto appare cristallizzata e convenzionale, con una insistenza sul numero sette (7 anni di disgrazie, 7 mesi di viaggio, un anno 7 mesi 7 giorni di festa, ecc.). Si nota tuttavia che i narratori tendono a reintegrare gli avvenimenti delle fiabe nel tempo storico, attraverso accenni a consuetudini attuali o appena desuete (l'eroe si reca al mercato del martedì, Ṭib al-Qulūb vende a caro prezzo scialli ai turisti sulla *corniche* del Nilo - esempi da fiabe raccolte a Luqṣor). Anche la dimensione spaziale è inizialmente abbastanza indefinita e affidata a descrizioni come «in un regno lontano», oppure a formule del tipo '*ibād Allāh fi bilād Allāh* 'servi di Dio (= uomini) nei paesi di Dio (= il mondo)', *balad tešilu w balad teḥoṭṭo* 'paese lo lascia e paese lo prende (mette)'. Tende in seguito a specificarsi attraverso tre concezioni dello spazio: una completamente immaginaria, l'altra reale ma mitizzata, la terza reale e familiare. Nella prima rientrano terre e paesaggi fantastici come il paese di Wāq al-Wāq, l'isola del sonno, la montagna incantata, l'isola dei *ğinn*, le strade della salvezza (*salāma*), del pentimento (*nadāma*) e del non-ritorno. Nella seconda sono invece compresi paesi come l'India, la Cina e, in minor misura, il Maghreb dei quali i narratori conoscono assai vagamente la reale collocazione geografica; India e Cina vengono usati per indicare terre ricche di ricchezze strabilianti, mentre il Maghreb rappresenta il luogo di origine dei più potenti maghi, indovini, scopritori di tesori nascosti. Nella terza concezione dello spazio si fa riferimento a luoghi noti e all'ambiente circostante; ruolo centrale assumono il Nilo e i villaggi vicino al proprio, mentre il Cairo e la Mecca sono menzionati nelle fiabe in genere in relazione all'allontanamento di uno dei membri della famiglia, rispettivamente come luogo di emigrazione e di pellegrinaggio.

Per ciò che riguarda i personaggi, nella situazione iniziale dei racconti³⁶ essi vengono semplicemente elencati; unico elemento specificante è la loro collocazione sociale (sultano, capo dei mercanti, venditore d'acqua, cacciatore di gazze, *fellāḥ*). Si nota invece una definizione più precisa, anche se stereotipa, dell'eroe e dell'eroina, degli antagonisti e dei donatori³⁷. Tale definizione è af-

³⁶ I termini situazione iniziale, allontanamento, antagonista, donatore, aiutante magico ecc. sono usati con il significato ad essi attribuito da V. Ja. Propp, *Morfologia della fiaba*, tr. it., Torino 1966.

³⁷ In opere come le *Mille e una notte* la descrizione dei personaggi riceve un'elaborazione più

fidata all'uso di espressioni convenzionali ricorrenti in tutti i racconti; così l'eroe è forte come un leone, l'eroina è bella come la luna e bianca come il latte. Già i nomi di questi personaggi sono significativi del loro ruolo nella vicenda narrativa; gli eroi maschili sono quasi sempre designati con l'appellativo *šāṭer* 'astuto'³⁸ (*šāṭer Ḥasan*, *šāṭer Moḥammad*); i re vengono denominati 'Re dei sette soli', 'Re geomante', 'Re dei *ḡinn*' (rosso o bianco); re e principi sono riconoscibili, anche se travestiti o caduti in disgrazia, per l'alone luminoso che circonda il loro viso. I personaggi femminili presentano nomi che evocano la loro bellezza e bontà. I più comuni sono *Sitt al-ḥusn wa al-ḡamāl* 'Signora della grazia e della bellezza', *Sitt al-ḥusn wa al-nuḡūm* (delle stelle), *Ṭīb al-qulūb* 'Fragranza dei cuori', *Ḥayāt al-nufūs* 'Vita delle anime'; alcuni di questi figurano anche nelle *Mille e una notte*. Altrettanto frequente è il nome *Fāṭima*³⁹. Queste fanciulle, figlie di buona famiglia (*bett el-bunūt*, *bett en-nās*), offrono al loro sposo un corpo vergine, con 'il sigillo divino' intatto (*be-ḥatm Allāh w rasūlu*).

Il ruolo di antagonista viene assunto nelle fiabe da alcune categorie di personaggi: accanto a vecchie, suocere, fratelli o sorelle maggiori sono presenti schiavi neri (il nero appare sempre con connotazione negativa) e *ḡūl*, definiti anche *mārid* o *šoll*. Questi ultimi vengono raffigurati come personaggi giganteschi e mostruosi, abitatori del *ḡebel*⁴⁰ o di dimore sotterranee, spesso guardiani di tesori o di oggetti magici⁴¹. Tuttavia essi possono trasformarsi in donatori, aiutanti ed anche tutori dell'eroe. Per placarne gli istinti cannibaleschi e mettersi sotto la loro protezione è necessario compiere alcuni gesti e salutarli con formule di valenza religiosa. In una favola, l'eroe, alla ricerca dell'albero che canta e balla, si salva da un'orchessa succhiando dalle sue mammelle – gettate dietro la schiena – e rivolgendole il saluto musulmano *as-salām* (*yā ḥāḡḡa*). Essa si sente obbligata a rispondere nel modo tradizionale *as-salām*, *raḥmatu llāh*, ma

marcata, anch'essa stereotipa, ma ispirata a modelli letterari con ampio impiego di parti in poesia. Sulla questione si veda lo studio di M. I. Gerhardt, *The Art of Story-Telling*, Leiden 1963.

³⁸ Nelle favole da noi raccolte *šāṭer* ha sempre questo significato; nel passato aveva anche il senso di 'mariuolo', 'brigante'.

³⁹ Al-Šāhī e Moore intravedono la possibilità di un accostamento, più o meno cosciente da parte del narratore e del suo uditorio, tra *Fāṭna*, (pronuncia comune per *Fāṭma*, Ar. cl. *Fāṭima*) e *fiṭna* 'intelligenza', 'prudenza', 'saggezza' (*op. cit.*, p. 1).

⁴⁰ In Alto Egitto il termine *ḡebel* non indica solo le montagne, ma anche le aree desertiche immediatamente adiacenti alle coltivazioni; in esse ci si avventura di notte con molta circospezione, per paura dei *ḡūl*.

⁴¹ *ḡinn* e *ḡūl* sono presenti nelle favole di tutto il mondo arabo e islamizzato; cfr. U. Nowak, *op. cit.*, p. 27. Numerose credenze su questi esseri fantastici sono riportate da E. W. Lane, *op. cit.*, cap. X.

aggiunge stizzita: *lawla salāmak kunte kalt laḥmak gable 'aḡāmak!* 'se non fosse stato per il tuo saluto avrei divorato la tua carne prima delle tue ossa'!

Nella veste di donatori o aiutanti compaiono con frequenza i *ḡinn*. Essi possono manifestarsi nelle sembianze più strane (cani, serpenti, cavalli, uomini, giganti ecc.) e cambiare repentinamente il loro aspetto. Sono nascosti nei luoghi più impensati, ad esempio pozzi, bottiglie, armadi; proprio per queste loro caratteristiche quando un personaggio compare all'improvviso si cerca di accertare la sua identità chiedendogli *enta ens wāla ḡinn?* 'Sei uomo o *ḡinn?*' La risposta comune, trattandosi di un essere umano, è *ana men ḥiyār al-ens* 'sono della miglior gente'. I *ḡinn* possono essere evocati in caso di necessità in modi abbastanza tipici, ad esempio sfregando dei capelli donati da loro, strofinando una bottiglia, un anello o altro, pronunciando parole magiche. La formula più nota è *šubbēk lubbēk*, alla quale il *ḡinn* risponde *'abdak w ḥaddāmak ma bēn adēk* 'il tuo schiavo e servitore ti è di fronte'.

Spesso i mezzi magici, ricevuti dai donatori o dagli aiutanti, o conquistati in altri modi, sono oggetti di uso comune dotati di particolari proprietà, ad esempio la *ṭāqiyya* che rende invisibili, la macina che produce denari, i datteri che fanno spuntare le corna. Lo stesso discorso vale per i rimedi miracolosi che l'eroe-cercatore riesce ad ottenere dopo innumerevoli peripezie: la coppia di piccioni dell'Isola del sonno, il latte di gazzella preso nel giardino dell'ebreo Garamon, ecc. Nelle funzioni di raccordo, un personaggio molto frequente, di solito nella veste di delatore o portatore di messaggi, è la venditrice di ceci la quale riesce, grazie al suo mestiere di ambulante, a recarsi e penetrare dovunque.

Anche le azioni dei personaggi sono talora caratterizzate in relazione a consuetudini e comportamenti locali. Quando nella parte iniziale della fiaba è contemplata la nascita dell'eroe o dell'eroina, essa tende ad essere abbinata, specie nei racconti femminili, alla sterilità. Questa rappresenta in effetti uno dei principali motivi di apprensione per le donne egiziane, le quali ricorrono a numerose pratiche magico-religiose per scongiurarla. Nelle fiabe sono previste due tipi di soluzioni convenzionali: 1) l'invocazione a Dio accompagnata da un voto (distribuire alla gente di tutto il paese sciroppo per un anno intero, costruire tre muri di miele, zucchero e burro a cui tutti possano attingere, ecc.); 2) il compimento di atti magici o l'ingestione di sostanze miracolose (ad esempio una me-la o spezie magiche). Ancora in relazione alla nascita, si ribadiscono nelle fiabe alcune valutazioni sociali sul sesso. Se si tratta di una bambina l'evento è trascurabile o addirittura nefasto; essa può venire abbandonata presso una palma o nel deserto. Se invece è un bambino si fanno feste e si evocano le grandi im-

prese di cui sarà artefice. L'allontanamento del padre o del marito può assumere forme specifiche, quali il pellegrinaggio ai Luoghi santi o l'emigrazione in cerca di fortuna, e comporta particolari divieti alle donne rimaste in casa.

Nei racconti non sono infrequenti i riferimenti al lavoro agricolo e alle abitudini alimentari: l'eroe si traveste da pezzente e va a lavorare alla *sāqiya* nel giardino del re, badando allo stesso tempo alle bufale; la vecchia cerca di convincere l'eroina a scendere da una palma facendole credere, con l'inganno, di non saper preparare il cibo secondo la tradizione (uccide il montone pugnalandolo alla schiena invece di sgozzarlo, utilizza i gambi della *mulūhiyya* anziché le foglie, pone la pentola a rovescio sul fuoco).

L'uditorio viene sollecitato a seguire con attenzione la fiaba con espressioni quali 'chi ha detto questo?', 'avete capito?' o simili; tra i musulmani è frequentissima l'esclamazione *šalla 'an-Nabi* 'prega per il Profeta', alla quale l'uditorio risponde *šalla 'alēh* oppure *'alēh aš-šalāt was-salām*.

La conclusione dei racconti è affidata quasi sempre a dei moduli in rima. Dopo le nozze dell'eroe o dell'eroina, descritte secondo la tradizione dell'Alto Egitto (notte della *hennā*, notte della *duhla*, festa con suonatori di *mizmār baladī* e danzatrici), si usa comunemente l'espressione

w 'āshu fi tabāt w nabāt w hallafu šubyān w banāt
'vissero in sicurezza e prosperità ed ebbero bambini e bambine'.

Qualora la fiaba termini con lo smascheramento e la punizione dell'antagonista o del traditore, ricorre la formula

elli yeḥebb an-Nabi l-muhtār yeddi l-'aḡūza (var. dāya, ḡūla, yahūd) an-nār!
'chi ama il Profeta eletto dia la vecchia (var. levatrice, orchessa, ebreo)
al fuoco!'

Fa seguito la tradizionale chiusura di tutte le fiabe

w tūta tūta hallēšet (faḍdet) el-ḥaddūta
'e oria oria è finita la storia'.

Il termine *ḥaddūta* non sembra usato in Alto Egitto per definire questo genere di racconti, per i quali si preferisce la denominazione *ḥaḡāwi*; ricorre tuttavia in questa formula conclusiva.

A tali espressioni sempre presenti, sono talvolta annesse delle appendici, il cui significato può essere del tutto indipendente dalla trama del racconto, oppure ricollegarsi al banchetto di nozze. Per esempio *kunt 'andihom w ḡīt / kalte farḥa w nuṣṣ ed-dik* 'Ero da loro e sono ritornato / ho mangiato un pollo

e mezzo gallo⁴²'; questo espediente narrativo serve, nella dimensione fantastica della favola, per dare prestigio al narratore, che si finge invitato alle nozze dell'eroe. L'evocazione del cibo, in un ambiente dove la miseria rappresenta una costante, si configura come una compensazione verbale e psicologica per il narratore e il suo uditorio. Altra formula, di analogo significato, è *law bétna gurāyyib kunt aḡīb-lak kaḥka w maltūta* 'se la nostra casa fosse vicina ti porterei una ciambella e una torta'. I bambini usano spesso per terminare una favola l'espressione *muftāḥ al-bāb ma' al-ḥāḡḡ Ṣalāḥ / rāḥ yiṣalli w ḥadu t-timsāḥ* 'la chiave della porta ce l'ha il ḥāḡḡ Ṣalāḥ / è andato a pregare e se l'è preso il cocodrillo'.

L'uso dei moduli ed espressioni convenzionali di cui abbiamo portato qualche esempio è affiancato dall'impiego di tecniche narrative che si basano su procedimenti come la ripetizione di parole, frasi, motivi (per 3 o 7 volte), la ridonnanza, l'impiego particolare della voce a seconda dei personaggi o delle situazioni, la drammatizzazione della fiaba attraverso una mimica appropriata.

III.1.3. Le fiabe a formula o a catena, anch'esse definite *ḥaḡāwi* nonostante la diversità di caratteristiche formali, non presentano in questa zona una grande varietà di tipi. Esse occupano uno spazio limitato nei repertori maschili e femminili, mentre sembrano rivestire un ruolo più significativo presso gli adolescenti.

Si tratta di narrazioni brevi, spesso costituite da una parte in prosa e da una parte in rima, con la ripresa all'inizio del verso delle ultime parole di quello precedente. Presentano la tipica struttura delle fiabe cumulative⁴³, con la ripetizione di anelli sintattici o epici identici. Interesse principale di queste fiabe è l'accumulazione di parole, spesso prive di un nesso logico, e di azioni assurde concatenate tra di loro. Sia le caratteristiche formali che il fatto di essere cantilenate ed eseguite in prevalenza davanti a un uditorio infantile sembrano sottolineare la funzione di questi racconti come divertimento verbale e prova di abilità del narratore. Per i bambini esse sembrano configurarsi come esempi delle possibilità del linguaggio, da usare nella forma di un gioco scherzoso di parole. Parti-

⁴² Secondo alcuni informatori il riferimento alla gallina e a metà gallo rievocerebbe l'usanza esistente nelle campagne egiziane di offrire questo dono al *qāḍi* che stipulava le nozze, mentre agli sposi veniva data una coppia di piccioni.

⁴³ Interessanti osservazioni su questo genere sono contenute nel saggio di V. Ja. Propp, *La fiaba cumulativa russa*, in *Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane nell'U.R.S.S.*, a cura di J. M. Lotman e B. A. Uspenskij, tr. it., Torino 1973, pp. 87-106.

colarmente conosciuta nella zona è la fiaba della pulce e del pidocchio, di cui riportiamo un breve riassunto:

C'erano una pidocchia e una pulce. La pidocchia, dovendo uscire, legò la sua compagna in modo che non saltasse via. Il fuoco la divorò. La pidocchia si mise sulla soglia e si sciolse la chioma in segno di lutto. Venne un corvo e chiese cosa era successo; perse la coda. Il corvo andò su una palma alla quale, saputo quanto era avvenuto, caddero le foglie. Il corvo volò sul Nilo, che si meravigliò del suo aspetto. Raccontatagli la storia, le sue acque si intorbidirono. Un contadino, visto ciò e conosciutane la ragione, spezzò le gambe sue e dell'animale che arava. Quando giunse sua figlia con il cibo, si cosparsé il viso di farina e andò dalla madre. Questa smise di macinare. Venne una vecchia che filava. Informata degli avvenimenti si infilò il fuso in un occhio. Un uomo allora disse: la pidocchia finirà il lutto e si assesterà i capelli, al corvo rispunteranno le piume, alla palma ricresceranno le foglie, il Nilo ridiverrà limpido, l'uomo e l'animale guariranno, la ragazza si laverà il viso, sua madre riprenderà a macinare, ma tu che ti sei accecata dove andrai?

Ogni nuovo personaggio che interviene nella vicenda permette di riesumare in forma di prosa rimata tutta la storia con l'aggiunta di un ulteriore elemento.

III.2. La seconda categoria di narrazioni è costituita dalle *nawādir* (sing. *nādira*). Questo termine, impiegato nella stessa accezione già nelle opere antiche, serve a designare la vasta produzione di scherzi e aneddoti, talora definiti anche *ḥikāyāt* o *ḥaḡāwi*. Secondo alcuni studiosi il gusto dell'aneddoto sarebbe ben radicato nella cultura arabo-musulmana e di ciò farebbero fede le numerose raccolte letterarie dei secoli passati⁴⁴.

Si tratta di racconti piuttosto brevi, consistenti in genere in un unico motivo narrativo; spesso però sono riuniti in cicli di notevole lunghezza. Alcuni degli elementi che accomunano questi aneddoti sono la relativa semplicità dell'intreccio, l'assenza di elementi fantastici, e soprattutto la loro comune funzione di divertire. Questo non significa che, seppure in chiave ironica o burlesca, non abbiano anche intenti morali.

L'inizio degli aneddoti non contempla normalmente l'uso di formule convenzionali: il personaggio viene introdotto direttamente. Talvolta tuttavia si ri-

⁴⁴ Si veda A. Bouhdiba [*'Abd al-Wahhāb Bū Ḥdība*], *L'imaginaire maghrebin. Etude de dix contes pour enfants*, Tunisi 1977, pp. 7-9. L'opera è stata da noi recensita in « Oriente Moderno », 60 (1980), pp. 516-517.

corre ai moduli iniziali tipici delle *ḥaḡāwi*, mentre invece la conclusione non prevede nessuno di questi moduli, anche perché, volendo, la storia può essere prolungata con un successivo episodio. I due cicli più noti in questa zona, comprendenti numerosissimi racconti, sono quelli dedicati alle avventure di Ğeḥa (Ĝuḥā) e a quelle dei fumatori di *ḥašīš*. Tali cicli di narrazioni sono peculiari ai repertori maschili, mentre le donne sembrano averne solo una competenza passiva.

III.2.1. Ğeḥa rappresenta senza dubbio una delle figure più conosciute della narrativa burlesca del mondo arabo. L'area di diffusione di facezie relative a questo personaggio si estende anche ad altri paesi islamici (Turchia, Persia) e a regioni che hanno subito, più o meno direttamente, l'influenza araba (Malta, Sicilia, Italia meridionale)⁴⁵. Se l'attestazione letteraria del nome Ğeḥa, riferito ad un individuo noto per le sue furberie, risale già al IX secolo, è solamente verso la fine del secolo successivo che Ğeḥa diviene elemento unificante di una raccolta di aneddoti⁴⁶.

È difficile stabilire l'esistenza di connessioni tra questa raccolta letteraria e gli aneddoti attualmente riscontrabili nel patrimonio di tradizione orale egiziana. Certamente la volgarizzazione degli aneddoti su Ğeḥa attraverso la letteratura di *colportage* può aver contribuito a farli entrare nel circuito dell'oralità. È però da sottolineare che nell'Egitto meridionale le stesse avventure attribuite a Ğeḥa da alcuni narratori vengono da altri riferite a personaggi diversi quali Abū Nuwās. Numerosi aneddoti fanno parte del patrimonio favolistico universale.

Ğeḥa assume nei racconti i caratteri di un vero e proprio *trickster*. Astuto, ingannatore, protagonista di avventure grossolane, comiche, oscene, calpesta spesso le norme di comportamento sociale condivise dal gruppo. Una caratteristica comune del personaggio è la sua ambiguità ed esuberanza sessuale, sottolineata da travestimenti, comportamenti omosessuali, sfrenatezze, ecc. Questo non a caso, in una società dove le norme che regolano le relazioni interpersonali tra i due sessi sono molto rigide. Se una delle funzioni evidenti di tali racconti è

⁴⁵ A Malta è conosciuto con il nome Ğaḥan; in Italia meridionale è chiamato Giufà o Giucca (si veda S. Lo Nigro, *Racconti popolari siciliani: classificazione e bibliografia*, Firenze 1957). Per una discussione generale su questo personaggio e sulla parallela figura di Naṣr al-Dīn Khoḡa si veda Ch. Pellat, *Djuḥā*, in « Encyclopédie de l'Islam », n. ed., II, pp. 605-607; P. N. Boratav, *Le conte et la légende*, in *Philologiae Turcicae Fundamenta*, Wiesbaden 1964, II, pp. 50-52.

⁴⁶ Nota con il titolo *Nawādir Ĝuḥā*, più volte ristampata al Cairo e Beirut in edizioni popolari.

quella di consolidare la coscienza della superiorità di una esistenza ordinata e retta da norme precise, rispetto alle condizioni assurde e paradossali che vengono proposte, non si può non intravedere che, almeno a livello inconscio, i racconti rappresentano proiezioni simboliche di desideri repressi e funzionano come valvole di sfogo. Le *nawādir Ğeḥa* sono particolarmente apprezzate quando il narratore è una persona di spirito. Riportiamo a titolo di esempio un aneddoto, inserito in un ciclo più vasto:

Ğeḥa venne a sapere che il re di un paese lontano aveva sette figlie. Si travestì da donna e si fece assumere come serva per le ragazze. Queste, vedendolo, dissero: 'non fanno che mandarci ragazze, mentre a noi serve un uomo!' Ma Ğeḥa rispose sorridendo: 'Non preoccupatevi! Non appena sarà notte pregheremo assieme il Signore che mi faccia crescere un fallo'. Così fecero e il Signore esaudì la loro preghiera. Dopo poco tempo tutte le ragazze rimasero incinte. Una serva se ne accorse e avvertì il re. Questi cercò nelle stanze delle ragazze il responsabile di ciò, ma trovò solo donne incinte, compreso Ğeḥa che si era posto sul ventre degli stracci. Il re, disperato, fece bandire l'ordine che chi voleva sposare le sue figliole si presentasse a palazzo. Tutte trovarono marito, compreso Ğeḥa che fu sposato a un poveraccio. A casa del marito, Ğeḥa si approfittò, con la scusa di farsi passare un asciugamano, dello sposo, di sua madre e di suo padre. Quindi fuggì in cerca di altre avventure.

III.2.2. L'altro ciclo di aneddoti che trova vasta diffusione nella zona è quello riferito ai fumatori di *ḥašīš* (*ḥaššāšīn*). Il consumo di questo stupefacente in Egitto, da lunga data, ha dato origine a tradizioni e comportamenti ad esso legati. Nonostante le proibizioni governative (iniziate già in epoca napoleonica), l'*ḥašīš* resta sempre molto diffuso, specie a livello popolare. Non meravigliano dunque la vitalità e la ricchezza del patrimonio di aneddoti sugli *ḥaššāšīn* e la loro capacità di adeguarsi alle nuove condizioni socio-economiche.

Lo stato di inebriamento o esaltazione dei fumatori di *ḥašīš* è all'origine, nei racconti, di una serie di comportamenti grotteschi, paradossali e ambigui. Sotto l'apparente incongruenza delle loro azioni si celano tuttavia critiche più o meno esplicite all'ordine costituito. Sulla bocca dei fumatori di *ḥašīš* sono possibili considerazioni ironiche sulle gerarchie religiose o politiche, altrimenti soffocate da una tradizionale prudenza, con l'incrinazione, almeno sul piano dell'immaginario, della rigidità dei ruoli sociali. La narrazione di questi aneddoti prevede l'alternarsi dei componenti dell'assemblea (maschile). I raccontatori giocano frequentemente sull'ambiguità di espressioni e di gesti. Alcuni aneddoti in

particolare contemplanò un certo sviluppo della componente gestuale, ad imitazione del comportamento degli *ḥaššāšīn*. Gesti codificati, usati in contesti verbali e situazionali di significato diverso, diventano occasione di ilarità e di meraviglia per l'arguzia raggiunta attraverso l'*ḥašīš*. Riassumiamo un breve aneddoto, dove è rilevabile una semplificazione dottrinarica che sconfina nel blasfemo:

Un *ulema* di un paese straniero si presentò dal re e volle indagare sulla sapienza degli *sheikh* del regno. Chiese, davanti al sovrano, qual era il segno dell'Islam. Quei dotti, consultati senza alcun risultato i loro libri, implorarono un mese di tempo per ulteriori ricerche. Il re concesse loro solamente tre giorni meno un terzo. Disperati, vagarono per le strade del Cairo. Un *ḥaššāš* li vide e chiese la causa di tanto sconforto. Gli raccontarono della richiesta dell'*ulema* straniero e della punizione del re (il taglio della testa) se non fossero riusciti a soddisfarla. Il fumatore si fece portare un abito da *sheikh* e una mula e si recò, seguito dai sapienti, dal re. L'*ulema* lo mise alla prova, alzando la sua mano. L'*ḥaššāš* replicò con un gesto orizzontale della mano. L'*ulema* alzò allora un dito, e l'*ḥaššāš* ne alzò due [a V]. La prova fu così superata, con grande soddisfazione di tutti. Il re chiese spiegazioni all'*ulema*, dopo che gli altri se ne erano andati. Questi disse: «Ho alzato la mano intendendo 'lode a Dio che ha innalzato il cielo'; l'altro l'ha stesa per dire 'lode a Dio che ha resa piana la terra'. Ho puntato il dito verso l'alto per ribadire che Dio è unico; l'altro ne ha puntati due per dire che Dio e Muḥammad sono fratelli». Gli *sheikh*, meravigliati, dissero all'*ḥaššāš* che non erano riusciti a capirci nulla. Questa fu la sua spiegazione: «Il primo segno dell'*ulema* significava 'ti butto in aria'; gli ho risposto 'e io ti faccio stramazza a terra'. Con il secondo segno l'*ulema* voleva dirmi 'ti conficco un dito nell'occhio!'; ho replicato 'e io te ne metto due!'».

III.3. Le narrazioni serie, ritenute vere o credibili dagli informatori, comprendono una varietà di racconti designati, talora in rapporto a caratteri specifici e talora senza particolari distinzioni, *qiṣaṣ*, *ḥikāyāt*, *amṭāl*. Risulta difficile definire in modo esaustivo i tipi di racconto considerati, data l'ampiezza di questa categoria e l'assenza di criteri univoci per una loro classificazione.

Il primo termine, *qiṣṣa* (nella pronuncia locale *guṣṣa*), viene usato per lo più per designare narrazioni di contenuto religioso e morale (oltre che epico); *ḥikāya* è impiegato per indicare genericamente una narrazione; *maṭal* (pronuncia locale *masal*) è riferito sia ai proverbi in senso stretto che a racconti di carattere morale e didattico. Rientrano tra le narrazioni serie:

1. storie religiose, biografie di santi, racconti di miracoli
2. *exempla* e storielle morali
3. rievocazione di fatti storici, specialmente locali
4. leggende locali.

Nel primo gruppo si evidenziano con maggior intensità le differenze tra repertori musulmani e copti. Così, mentre tra i copti sono molto note storie religiose sulle vicende terrene della Madonna o di Gesù, biografie di santi cristiani come S. Giorgio, S. Vittore, S. Pacomio, Sitti Damiyāna, S. Mercurio « Abū Seyfēn »⁴⁷, tra i musulmani è presente un ricco patrimonio di narrazioni sulla vita del Profeta e sui miracoli operati (*Qiṣṣat al-Nabī wa al-ġazāla*, *Qamiṣ al-Nabī*, e simili) e sulle azioni di *sheikh* come Abū al-Ḥaġġāġ, Naġġār Abū 'Alī, al-Ṭayyib o dei più famosi Aḥmad al-Rifā'ī, Sayyid al-Badawī, Sayyida Zeynab. Alcune storie di carattere religioso sono conosciute dagli appartenenti a entrambe le confessioni, ad esempio quelle riferite a Mosè, Noè e Salomone. Riportiamo una storia religiosa diffusa tra le donne copte:

La Madonna, durante la sua permanenza in Egitto, desiderò fare il pane. Bussò a diverse case in cerca di lievito, senza ottenerne. Provò infine presso gente molto povera, in possesso di una manciata di farina e di un po' di lievito. Le fu permesso di fare il pane in casa loro. La poca pasta ricavata si moltiplicò sempre più, senza che la Madonna e la povera smettessero di impastare. Cucinarono una grande quantità di pane che la Madonna lasciò a quella famiglia, consigliandola però di allontanarsi da quel luogo perché da quel giorno nessuno sarebbe più riuscito a far lievitare il pane. Per questa ragione ancor oggi in quella zona il pane non lievita⁴⁸.

Gli *exempla* e le storielle morali sono imperniati su alcuni temi, riassumibili in coppie di opposizioni: onestà-imbroglio, saggezza-ingenuità, sapienza-ignoranza, intelligenza-stupidità, vita-morte, ecc. Mentre le storie religiose sono considerate serie in sé, il carattere serio di queste narrazioni deriva in buonam misura dall'intento che si prefigge il narratore. Alcune potrebbero infatti essere interpretate in chiave ironica.

È possibile in qualche caso classificare secondo gli indici Aarne-Thompson sia storie religiose che morali (ad esempio AT 332 *Godfather death*, AT 750D *Three brothers each granted a wish by an angel visitor*).

⁴⁷ Alcune di queste biografie leggendarie sono riportate da G. Legrain, *op. cit.*, pp. 9-91.

⁴⁸ Vi è qui un riferimento all'*ēš šamsi*, il pane dell'Alto Egitto lievitato al sole, in contrapposizione con i tipi di pane presenti nell'Egitto settentrionale considerati decisamente inferiori come qualità, gusto e potere nutritivo.

Per quanto riguarda la dimensione temporale entro cui si svolgono gli avvenimenti, questa sembra far riferimento a tempi reali, in un passato più o meno remoto, ma almeno a grandi linee, storicamente definibile. Allo stesso modo lo spazio assume una connotazione familiare.

Da un punto di vista formale tutte queste narrazioni si caratterizzano come testi in prosa, di lunghezza variabile, nei quali possono però essere presenti brevi motivi in rima.

Le leggende locali e i racconti storici sono stati appena sfiorati nella nostra ricerca, in considerazione del loro gran numero, dei loro caratteri specifici, della loro differenziazione geografica; per questi due gruppi di narrazioni è indispensabile una indagine sistematica, per certi versi indipendente da quella sul patrimonio favolistico in generale da noi condotta.

IV. Considerazioni finali.

Per quanto riguarda la tradizione narrativa dell'Alto Egitto è possibile fare le seguenti considerazioni:

- a) la trasmissione del patrimonio narrativo orale non comporta attualmente l'intervento di professionisti, limitato questo al canto epico e religioso;
- b) le differenze riscontrabili nei comportamenti sociali in rapporto al sesso e all'età sono egualmente presenti nei comportamenti concernenti l'attività narrativa (occasioni, modalità, tecniche di esecuzione) e si riflettono, in certa misura, sulla configurazione dei repertori e sui contenuti dei racconti⁴⁹;
- c) il tempo del divertimento entro cui avviene la trasmissione del patrimonio narrativo orale è maggiormente istituzionalizzato per gli uomini, che subiscono anche condizionamenti più rilevanti dai ritmi di lavoro;
- d) l'appartenenza alle due diverse confessioni religiose non sembra avere consistenti riflessi sull'attività narrativa in generale, limitandosi a caratterizzare alcune categorie di racconti;
- e) l'atteggiamento collettivo nei confronti del patrimonio narrativo, in rap-

⁴⁹ Per una discussione sul problema del rapporto tra letteratura orale e contesto situazionale e sociale, si vedano tra gli altri: H. Jason, *Content Analysis of Oral Literature: A Discussion*, in *Patterns in Oral Literature*, a cura di H. Jason e D. Segal, The Hague-Paris 1977, pp. 261-310; *Folklore. Performance and Communication*, a cura di D. Ben-Amos e K. S. Goldstein, The Hague-Paris 1975; D. Fabre e J. Lacroix, *La tradition orale du conte occitan*, 2 voll., Paris 1974, capp. IV e VI; B. Colby, *The Analysis of Culture Content and the Patterning of Narrative Concerns in Text*, « American Anthropologist », 68 (1966), pp. 374-388.

porto a valutazioni di ordine etico, estetico, didattico, funzionale, ha portato a una tassonomia che distingue grosso modo tre categorie di racconti: *ḥağāwi* (narrazioni non serie – fantastiche), *nawādir* (narrazioni umoristiche – realistiche), *qiṣaṣ*, *amṭāl* (narrazioni serie, morali e religiose – credibili);

f) le tradizioni narrative di quest'area rivelano una forte stratificazione, correlata alle fasi storiche e culturali che si sono via via succedute; esistono numerose affinità con il Sudan settentrionale;

g) l'influenza delle opere scritte (*Mille e una notte*, *Kalila wa Dimna*) sembra essere relativamente ridotta in ambito rurale, in relazione anche alla loro scarsa circolazione e considerazione;

h) la consuetudine alla narrazione è ancora diffusa nelle campagne dell'Alto Egitto; è tuttavia in atto un progressivo mutamento che non sembra direttamente correlato alle trasformazioni economiche e sociali, peraltro limitate in questa zona, ma piuttosto dipende dai cambiamenti di gusto e di interessi intervenuti in seguito alla massiccia influenza della radio – ora anche dalla televisione – e alla diffusione della scolarizzazione. La categoria di racconti che sembra subire più intensamente le conseguenze di questo processo disgregativo è quella delle *ḥağāwi*.

MATERIALI PER UN LESSICO DELL'IDEOLOGIA POLITICA DI MU'AMMAR AL-QADDĀFĪ

MARIA CATERINA CALABRESE
(Napoli)

Il presente lavoro è parte di una ricerca che mira ad analizzare, col supporto lessicale, i meccanismi della logica interna del *Libro Verde* di Mu'ammār al-Qaddāfī, quale documento della ideologia ufficiale della Libia contemporanea.

Sono state esaminate alcune parole-chiave (classe, congresso, delega, delegato, democrazia, legge rivelata, legge positiva, legge naturale, massa, parlamento, partito, popolo, rappresentante, rappresentanza, referendum, religione, repubblica, strumento di governo, voto), presentate sotto forma di schede esplicative, per evidenziare i diversi contesti e livelli di riferimento relativi ad esse. L'esame costituisce un presupposto chiarificatore alla lettura e dalla traduzione italiana di alcuni termini-chiave del lessico stesso e dell'ideologia considerata. Sarebbe infatti fuorviante, a nostro avviso, rendere automaticamente la traduzione di tali termini, senza prima spiegare le diverse implicazioni concettuali esistenti nell'ideologia in questione, rispetto al nostro uso corrente, ove la mera

* Si presentano, in via preliminare, alcuni materiali linguistici – relativi al settore politico – di un seminario svolto dalla scrivente nell'a.a. 1980, a integrazione del corso monografico di «Sociologia del Mondo Musulmano» tenuto nell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, che aveva quale suo parziale oggetto, appunto la Libia contemporanea. Titolo del corso monografico in questione, tenuto dalla prof. G. Chiauzzi, era: «Un esempio concreto di un paese islamico contemporaneo: la Ḡamāhīriyyah libica e la concezione del *Libro Verde* di Gheddafi». Il titolo del seminario ad esso relativo tenuto dalla scrivente, era: «Approfondimento di alcune tematiche e parole-chiave del *Libro Verde*, ove occorra col supporto del *Siğil al-qawmī*, Registro nazionale [libico]» (che raccoglie, annualmente dal '69, dichiarazioni, discorsi e detti del *leader*). Su tale ideologia e sua logica interna cfr. rispettivamente G. Chiauzzi, *Il Libro Verde di Mu'ammār el-Gheddafi. Caratteristiche formali e contenuto*, in «Studi in Memoria di Paolo Minganti», *O.M.*, LX, 1-6, pp. 105-118 e *Un'analisi preliminare: la chiave di lettura del Libro Verde di Gheddafi, in base alla sua logica interna*, comunicazione presentata al seminario «Libia: storia e rivoluzione», Roma 27-29 gennaio 1981 (in corso di stampa negli Atti del Seminario, a cura del Centro di Studi Libico, Tripoli).

traduzione dei termini di fatto a volte può anche indicare due contenuti profondamente diversi. Prendiamo ad esempio il termine *dīmuqrāṭiyyah*, democrazia. L'ideologia ufficiale in esame rifiuta il principio di delega (*niyābah*) e di rappresentanza (*tamṭil*) – che sono alla base delle democrazie parlamentari di matrice occidentale – e di conseguenza rifiuta l'ordinamento politico connesso, basato su tali istituti, proponendo una così detta 'democrazia diretta' (*dīmuqrāṭiyyah mubāšīrah*). È evidente che limitarsi a tradurre il termine, senza tale chiarimento, lascerebbe adito ad un reciproco equivoco di fondo.

In ultimo ho ritenuto utile inserire il lessico dei termini politici, in lingua araba e in traslitterazione con la relativa traduzione italiana. In tale lessico, oltre ai termini specificamente politici (ad esempio: governo, partito, parlamento etc.) ho incluso anche termini di più vasta connotazione socio-politica (ad esempio: classe, tribù etc.) ed infine, altri di significato più generale, ma che tornano funzionali all'articolazione dei concetti strettamente politici in questione (ad esempio: attività, obiettivo, interesse etc.).

SCHEDA 1

Rappresentanza (*tamṭil*)

L'A. condanna, fermanente, il principio della rappresentanza (*tamṭil*) in campo politico-governativo, come antidemocratica in quanto essa esclude il popolo dall'esercizio diretto del potere.

Così la definisce esplicitamente:

« la rappresentanza è un'impostura » (*al-tamṭil tadḡil*) [3-10-1]²

Egli tratta dell'argomento in rapporto ad altri temi quali democrazia (*dīmuqrāṭiyyah*) e, più particolarmente, parlamento (*maḡlis niyābi*) e partito (*ḥizb*), che vede come le più peculiari espressioni del principio di rappresentanza nel modello delle contemporanee democrazie occidentali.

Si rimanda a tali voci per una più esauriente esposizione circa la visione dell'A.

¹ Tali schede non seguono l'ordine alfabetico, bensì un ordine logico funzionale al graduale sviluppo dei concetti a partire da quelli di base, verso le implicazioni conseguenti.

² Le cifre in parentesi quadra indicano rispettivamente il capitolo, la pagina ed il rigo. Relativamente alla prima parte del Libro Verde ci si riferisce all'edizione araba del 1976. Invece per le citazioni della III parte si è tenuto presente l'edizione araba del 1979. Tale criterio è mantenuto nel resto dell'articolo.

Rappresentante (*mumattil*)

La condanna dell'A. per la rappresentanza investe, in linea di principio, anche il rappresentante (*mumattil*) cioè l'entità fisica che se ne assume il compito.

Tale figura, ancora giustificata dall'A. quando i popoli, ignoranti, avevano bisogno che ci fosse un « rappresentante che agisse per loro conto dinanzi ai governanti » (*mumattil yanūb 'anhā ma'a ūlā'ika al-ḥukkām*) [2-10-15], è decisamente rifiutata al giorno d'oggi. Attualmente – egli sostiene – è giunto il momento che il popolo divenga esso stesso 'strumento di governo' (*adāt al-ḥukm*) senza che esista allo scopo né un suo rappresentante né un suo delegato (*nā'ib*).

Infatti – egli continua – « i tentativi di soddisfare le masse attraverso l'elezione di suoi rappresentanti ... falliscono » (*muḥawalāt irḡā' al-ḡamāhīr bi-intihāb mumattilīn 'anhā ... bā'at bi-l-faṣl*) [4-24-10] in quanto essi danno vita a regimi 'falsamente democratici' (cfr. parlamento, partito).

Delega (*niyābah*)

Sempre relativamente alla sfera politico-governativa, l'A. esprime un giudizio di condanna anche nei confronti della 'delega' (*niyābah*)³ in quanto, egli spiega, tale istituto – al pari della 'rappresentanza' – legalizza il conferimento ad altri di poteri e funzioni che spetterebbero al popolo nella sua totalità.

Anch'esso, quindi, è – a suo avviso – un principio antidemocratico che trova la sua giustificazione nell'esistenza dei tradizionali organi di rappresentanza delle democrazie contemporanee, e cioè i partiti ed i parlamenti (cfr. voci).

A proposito del partito l'A. dice: « il partito governa al posto del popolo ma la cosa giusta è: nessuna delega al posto del popolo » (*al-ḥizb yaḥkumu niyābatan 'an al-ša'b wa al-ṣaḥīḥ lā niyābah 'an al-ša'b*) [3-17-9].

In riferimento al parlamento, egli afferma: « in linea di principio il par-

³ Il termine '*niyābah*' letteralmente 'delega' si potrebbe anche tradurre, con 'rappresentanza' in quanto tale concetto è idealmente contenuto nel primo. Però, avendo esaminato nel testo l'uso del termine '*tamṭil*', inequivocabilmente 'rappresentanza', si preferisce mantenere costantemente per '*niyābah*' il significato di 'delega'. Ciò anche se le stesse traduzioni ufficiali in lingua occidentale spesso non distinguono fra due termini arabi.

A nostro avviso, l'uso del termine '*tamṭil*' nel testo sembra più propriamente legato ad una generale astrazione del concetto (ad esempio: la rappresentanza è un'impostura; teoria della rappresentanza). Mentre '*niyābah*' sembra, preferibilmente, collegato a più concreti concetti, quasi idealmente a visualizzare un'entità di ordine fisico (cfr. partito 3-17-9; parlamento 2-6-5).

lamento si costituisce come delega del popolo. Tale principio è in sé non democratico perché democrazia significa potere del popolo e non potere del suo delegato» (*al-mağlis al-niyābī yaqūmu asāsan niyābatan 'an al-ša'b wa haqā al-asās qatīhi ġayr dīmuqrāṭī li-anna al-dīmuqrāṭiyyah ta'nī sulṭat al-ša'b lā sulṭat nā'ibihi*) [2-6-5].

L'A. propone, quindi, la sua teoria che si fonda sul principio (*asās*) del « potere del popolo senza delega o rappresentanza » (*sulṭat al-ša'b dūn niyābah aw tamṭil*) [5-27-4].

Delegato (*nā'ib*)

Giudizio negativo viene espresso dall'A. anche nei confronti del 'delegato' (*nā'ib*)⁴.

Egli afferma che il delegato, dopo la sua elezione (*intiḥāb*) non mantiene più alcun « legame organico » (*ṣilah tanzīmiyyah*) con i suoi elettori (*nāhibūn*). In conseguenza di ciò anche le masse (*ġamāhīr*) si staccano, definitivamente, dal loro delegato. Così - l'A. continua - egli diventa l'usurpatore della sovranità (*siyādah*) del popolo, sovranità che utilizza a vantaggio proprio o di pochi (cfr. le voci: partito, parlamento).

Perciò, secondo l'A., non è ragionevole che democrazia sia « arrivare a che un piccolo gruppo di delegati rappresenti le grandi masse » (*hiya al-ḥuṣūl 'alā maġmu'ah qalilah min al-nuwwāb li-yamaṭṭilū al-ġamāhīr*) [2-11-4], dal momento che - egli ripete - « la vera democrazia esiste con la presenza del popolo stesso, e non con la presenza di suoi delegati » (*wa al-dīmuqrāṭiyyah al-ḥaqīqiyyah lā taqūmu illā bi-wuġūd al-ša'b nafsīhi lā bi-wuġūd nuwwāb 'anhu*) [2-6-10].

Voto (*ṣawt*)

L'A. contesta il voto (*ṣawt*) come strumento di espressione popolare democratica. I termini della contestazione sono da lui espressi in particolare nel caso del sistema delle elezioni (*nizām al-intiḥābāt*) dei parlamenti, a proposito dei quali dice: « ... [il parlamento] si fonda sulla propaganda per acquistare i voti, è dunque un sistema demagogico ed è possibile che i voti siano comprati o

⁴ Le osservazioni fatte per la traduzione dei termini 'tamṭil' e 'niyābah' si ripropongono anche per 'mamaṭṭil' (rappresentante) e 'nā'ib' (delegato) per il significato dei quali si è preferito mantenere costantemente distinti i 2 termini. Si nota, per altro che da *nā'ib*, delegato, deriva l'accezione specialistica di 'deputato' in riferimento alle democrazie occidentali contro cui, più specificamente, inferisce l'A.

falsificati » (... *yaqūmu 'alā di'āyah li-kasb al-aṣwāt idan fa-huwa nizām dīmāġūġī wa al-aṣwāt yumkin širā'uhā wa yumkin al-talā'ub bihā*) [2-10-3].

Infatti - secondo l'A. - i candidati (*muraššahūn*) o i gruppi più forti manipolano le scelte degli elettori (*nāhibūn*) impedendo l'effettiva affermazione della loro volontà.

Referendum (*istiftā'*)

Negativo è il giudizio espresso dall'A. anche nei confronti del referendum (*istiftā'*) da lui definito: « una frode contro la democrazia » (*tadġil 'alā al-dīmuqrāṭiyyah*) [5-25-1].

Secondo l'A., esso dà al popolo un'illusione di democrazia permettendogli solo di esprimersi con un 'sì' o con un 'no', senza la possibilità di motivare le ragioni o del consenso o del rifiuto.

Perciò - egli dichiara - lontano dall'essere un'istituzione democratica, il referendum si rivela come il sistema dittatoriale (*nizām diktātūrī*) più 'oppressivo e crudele' e, al pari di tutti i metodi elettorali (*wasā'il al-intiḥābāt*), ed è un esperimento (*taġribah*) inadeguato per la soluzione del problema della democrazia (cfr. voce).

Dittatura (*diktātūrīyyah*)

L'A. tratta della dittatura (*diktātūrīyyah*) in rapporto a parlamento (*mağlis niyābī*), a partito (*ḥizb*) e a referendum (*istiftā'*) che definisce « strumenti dittatoriali sotto spoglie di falsa democrazia » (*adawāt diktātūrīyyah fī ṭaub dīmuqrāṭiyyah zā'ifah*).

Ciò si ricollega alla condanna che l'A. rivolge alle tradizionali democrazie contemporanee da lui accusate di instaurare regimi dittatoriali, con i sistemi elettivi e di rappresentanza che sono loro propri.

Per maggiori puntualizzazioni si vedano le voci: partito (3-12-1; 3-12-2; 3-13-2; 3-16-4), parlamento (2-11-7), referendum (5-25-5).

Strumento di Governo (*adāt al-ḥukm*)

Secondo l'A. la scelta dello strumento di governo (*adāt al-ḥukm*) è il problema più grave che le società contemporanee si trovano ad affrontare. Quelle che egli chiama 'democrazie tradizionali' operano, delle scelte - a suo parere - errate eleggendo a strumento di governo i parlamenti o i partiti o le classi. Egli, invece, ritiene che strumento di governo debba essere il popolo mediante il sistema della democrazia diretta (cfr. voce).

Partito (*ḥizb*)

LA. dà del partito (*ḥizb*) una connotazione assolutamente negativa sia in termini quantitativi (di cui sotto al punto A) come espressione di parte rispetto ad un tutto costituito dall'intero popolo, sia in termini qualitativi (di cui sotto al punto B), come espressione del principio di 'rappresentanza' (*tamṭīl*) che egli condanna in quanto impedimento all'esercizio della 'democrazia diretta' (cfr. voce).

A) Connotazione negativa in termini quantitativi

Più esattamente, la condanna – per così dire – quantitativa del partito viene posta:

– in termini generali come parte (*ḡuz'*) in rapporto al tutto costituito dal popolo (*ša'b*): « il partito è la minoranza rispetto al popolo » (*al-ḥizb huwa al-aqalliyyah bi-l-nisbah li-l-ša'b*) [3-13-5]; « il partito o i partiti non sono il popolo intero » (*al-ḥizb aw al-aḥzāb fa-laysa kullu al-ša'b*) [4-20-11].

– per associazione ed altre entità morfologicamente diverse (per inciso, notiamo, senza che nel discorso si sottolinei o si dia conto della loro diversa genesi e qualità rispetto al partito) quali: la tribù (*qabilah*), la classe (*ṭabaqah*), la comunità confessionale (*ṭā'ifah*), che però – nella visione dell'A. – hanno, come il partito, la caratteristica comune (quantitativa) della parzialità (rispetto al 'tutto' quale il popolo e la società intera)⁵.

Perciò il partito:

– « è una minoranza se paragonato all'intero popolo, così come lo sono la tribù e la comunità confessionale » (*huwa aqalliyyah idā mā qurina bi-'adad al-ša'b wa hakaḏā al-qabilah wa al-ṭā'ifah*) [3-18-1];

– « non c'è differenza tra il partito e la tribù se non per il vincolo di sangue [nella tribù] » (*wa lā farq bayna al-ḥizb aw al-qabilah illā rābiṭat al-damm*) [3-18-6];

– « il partito è la tribù ed è la comunità confessionale dell'età contemporanea »⁶ (*al-ḥizb huwa qabilat al-'aṣr al-ḥadiṭ ... huwa al-ṭā'ifah*) [3-17-11];

⁵ Il paragone negativo con la tribù – nella logica dell'A. – va inteso solo in senso quantitativo, come ingerenza di una parte rispetto al tutto, ma non investe la tribù in quanto tale, altrove dall'A. definita come « uno schermo sociale naturale per la sicurezza [dell'individuo] » (*miṣallah iḡtimā'iyyah ṭab'iyyah li-l-ḏamān*, cfr. parte III, cap. 3, p. 22) e in quanto tale positivamente connotata (cfr. anche nota 7 e relativo passo.)

⁶ Letteralmente 'moderna', ma qui nel senso di società attuale.

– « il popolo non è né classe né partito né tribù né comunità confessionale. Queste sono solo una parte di esso » (*al-ša'b laysa huwa al-ṭabaqah wa lā al-ḥizb wa la al-qabilah wa lā al-ṭā'ifah wa innamā tilka ḡuz' min al-ša'b faqaṭ*) [4-20-2].

Analogo giudizio negativo è espresso dall'A. sulla coalizione di partiti (*i'tilāf al-aḥzāb*), poiché essa resta pur sempre una minoranza in rapporto al popolo intero anche se è quantitativamente maggiore rispetto al partito singolo.

Essa è: « una minoranza (*aqalliyyah*) rispetto alle grandi masse dei non iscritti » (*hārig al-'uḏwiyyah*), [4-20-13].

Anzi, la coalizione di partiti è considerata dall'A. peggiore rispetto a quella di classe o di tribù (come formazioni sociali in seno al popolo), dice infatti: « la coalizione di classe (*al-i'tilāf al-ṭabaqī*) o di tribù (*al-qabalī*) è migliore (*afḏal*) [da intendersi meno esecrabile] della coalizione di partiti, perché il popolo, in origine, è formato da un insieme di tribù (*maḡmū' qabā'il*) ed è raro trovare qualcuno che [per nascita] non appartenga ad una tribù, come tutti appartengono a livelli (*mustawiyāt*) definiti di classe »⁷ [4-20-7].

Inoltre, la coesistenza di più partiti, lontano dall'essere garanzia di democrazia, genera – a parere dell'A. – un'infesta lotta intestina che mira all'appropriazione del potere da parte di un gruppo a danno di altri e dell'intera società. A tale proposito l'A. afferma: « la lotta dei partiti (*al-ḡinā' al-ḥizbī*) per il potere ha come conseguenza la distruzione (*taḥṭīm*) delle basi di ogni realizzazione (*inḡāz*) popolare e distrugge ogni progetto (*ḥiṭṭah*) che andrebbe a vantaggio della [intera] società » (*li-ḥidmat al-muḡtama'*) [3-14-1].

Ciò perché – dice l'A. – il partito all'opposizione per giungere al potere deve eliminare il partito che già lo detiene: per far questo ne distrugge le realizzazioni (*a'māl*) ed « insinua sospetti sui suoi piani (*ḥiṭaṭ*) anche se fossero utili (*ṣāliḥah*) alla società » [3-15-2].

La lotta tra i partiti viene, dall'A., definita negativamente al pari di quella fra le tribù e fra le comunità confessionali⁸. « l'influenza (*tā'īr*) negativa e di-

⁷ Ciò perché, ci sembra, nella logica dell'A. gioca, nelle suddette entità, una appartenenza 'naturale' (sic) nella formazione di origine (tribù) o nei diversi livelli di stratificazione sociale (classe); a differenza di quanto avviene al partito, politicamente inteso, che è un'entità di tipo astratto ed esterna alla formazione socio-naturale del popolo. (cfr. parte 3 pp. 5-12, 18-22, 23-32).

⁸ Emerge – ancora una volta – che le suddette entità socio-politiche vengono accumulate dall'A. in quanto tutte (quantitativamente) espressione di « parte », come già notato (cfr. anche nota 5); a prescindere da una distinzione di ordine qualitativo.

struttiva della lotta tribale, (*al-širā' al-qabalī*) o confessionale (*al-ṭā'ifī*) nella società è la stessa di quella dei partiti» [3-18-13];

« la società che è dilaniata dalle lotte tra partiti è del tutto simile a quella dilaniata dalle lotte tribali o confessionali » [4-22-1];

« la lotta dei partiti per il potere (*li-l-sulṭah*) non differisce (*lā farq baynahu iṭlāqan*) dalla lotta tribale e confessionale » [3-18-8].

B) Connotazione negativa in termini qualitativi

Dalla connotazione negativa del partito espressa – per così dire – sul piano della mera quantità, procede il giudizio negativo di qualità in ragione del principio di ‘rappresentanza’ (*tamṭil*) connessa all’istituzione partitica.

La negatività della rappresentanza, nel caso del partito, risulta espressa a due livelli diversi. Il primo livello investe la rappresentatività del partito (come dirigenza) nei confronti dei suoi stessi iscritti: « il partito che si costituisce in nome della classe (*bi-ism al-ṭabaqah*) si trasforma (*yataḥawwalu*) automaticamente nel sostituto (*badil*) della stessa » [4-22-4]. Ed ancora: « il partito rappresenta il punto di vista (*rū'yah*) di un sol gruppo (*mağmū'ah wāḥidah*) di persone o gli interessi (*maṣālih*) di un sol gruppo della società » [3-17-24].

Il secondo livello della condanna investe la rappresentanza del partito (come dirigenza) nei confronti del popolo intero. Tale secondo livello viene esaminato dall’A. soprattutto in termini di potere. Nel caso del partito al potere, infatti, la sua funzione di rappresentanza (e quindi di controllo) non si esplica solo nei confronti di una parte (gli aderenti al partito, come suddetto) ma nei confronti dell’intera società. Infatti l’A. sottolinea: « il controllore legale (*al-raqīb al-šar'i*) nelle democrazie contemporanee è il parlamento, la cui maggioranza (*ağlabiyyah*) è costituita da membri (*a'dā'*) del partito al potere (*al-ḥizb al-ḥākim*); vale a dire che il controllo (*raqābah*) è nelle mani del partito al potere e che il potere è nelle mani del partito che esercita tale controllo » [3-16-17].

C) La condanna

In definitiva la condanna del partito si focalizza sullo scopo che esso si prefigge: « lo scopo (*ğaraḍ*) della formazione (*takwīn*) del partito è la creazione (*ḥalq*) di uno strumento di governo (cfr. voce) per il popolo, cioè governare per mezzo del partito coloro che ne sono al di fuori (*alladīna ḥāriğ al-ḥizb*) » [3-13-6]; ed ancora: « [le persone] formano (*yukawwinū*) un partito per realizzare (*li-taḥqīq*) i loro interessi (*maṣālih*), per imporre il loro punto di vista (*rū'*

yah) o per estendere il potere della loro ideologia (*'aqidah*) su tutta la società » [3-12-11].

Per l’A., il potere di partito genera, quindi, una non-democrazia. Tale non-democrazia deriva dal fatto che il partito – come già detto – è ‘parte’ (limite quantitativo) con interessi specifici e propri (limite qualitativo), rispetto ad un tutto dagli interessi differenziati: « [il partito] afferma che il suo accesso al potere è il mezzo (*wasilah*) per realizzare (*li-taḥqīq*) i propri obiettivi (*aḥdāf*) e stabilisce che i suoi obiettivi sono quelli del popolo ».

Pertanto, a parere dell’A.: « il gioco dei partiti è un’ingannevole farsa (*ḥazliyyah ḥādī'ah*) fondata su un modello ingannevole (*šakl ṣūrī*) di democrazia dal contenuto egoista » [3-15-18], ed afferma che: « non è democraticamente ammissibile che uno qualsiasi di questi partiti governi l’intero popolo » [3-12-15].

Così, per l’A., il sistema partitico dà vita al più recente sistema dittatoriale (*niṣām diktātūrī*) « poiché si fonda su una teoria (*naẓariyyah*) autoritaria ed arbitraria ... vale a dire sul dispotismo (*taḥakkum*) dei membri (*aṣḥāb*) del partito nei confronti degli altri individui del popolo » [3-13-8]. Tutto ciò lo porta ad affermare che « il sistema partitico (*al-ḥizbiyyah*) è uno strumento dittatoriale ma moderno ... è una dittatura manifesta (*ṣariḥah*), non mascherata ... essa è realmente la dittatura dell’era contemporanea (*al-'aṣr al-ḥādī*) » [3-16-14].

Parlamento (*mağlis niyābī*)

L’A. considera il parlamento, ‘spina dorsale delle democrazie contemporanee tradizionali’ (*al'-amūd al-fiqrī li l-dīmuqrāṭiyyah al-taqlīdiyyah al-ḥādī'ah*) [2-6-1], come una falsa soluzione (*ḥal-talfīqī*) del problema della democrazia.

Tale valutazione negativa procede dalla condanna che egli rivolge sia ai sistemi elettivi (cfr. parlamento, partito, referendum) sia al principio di rappresentanza (*tamṭil*), [di cui il parlamento, a livello politico, è la massima espressione].

I sistemi elettivi vengono da lui condannati in quanto basati su procedure, a suo parere, non democratiche. Afferma infatti, dal suo punto di vista che « l’invenzione dei metodi elettorali (*wasā'il al-intiḥābāt*) e del referendum (*isti-ftā'*) non sono che il modo di nascondere il fallimento (*fašl*) di questi esperimenti (*tağārib*) inadeguati alla soluzione di questo problema [cioè la vera democrazia] » [5-26-4]; ed ancora: « siccome il sistema delle elezioni (*niṣām al-intiḥābāt*) dei parlamenti si fonda sulla propaganda (*di'āyah*) per ottenere voti (*aṣ-wāt*), esso è demagogico (*niṣām dīmāğūgī*) » [2-10-4].

L’A. condanna il parlamento, come espressione del principio di rappresentanza, in quanto – secondo lui – esso elimina la partecipazione diretta del po-

polo al potere, dando luogo a false democrazie (cfr. voce). Di conseguenza l'A. sottolinea, « la sola esigenza (*muğarrad wuğūd*) di un parlamento significa assenza (*ğiyāb*) del popolo » [2-6-8].

Il parlamento, a suo parere, diventa « una barriera legale tra i popoli e l'esercizio del potere » (*hāğiz šar'ī bayna al-šu'ūb wa mumārisat al-sulṭah*) [2-6-11].

Connotazione maggiormente negativa assume – per l'A. – il parlamento quando, oltre a rappresentare il popolo, diventa anche il rappresentante del partito al potere (cfr. voce).

A tale proposito egli dice: « se il parlamento emana (*imbaṭaqa*) dal partito come risultato (*natiğah*) della sua vittoria (*fawz*) nelle elezioni, in tal caso è il parlamento del partito e non del popolo. Il potere esecutivo (*al-sulṭah al-tanfīdiyyah*) detenuto dal parlamento è il potere del partito vincitore (*fā'iz*) e non del popolo [2-8-12].

In tal caso, al giudizio negativo dell'A. sulla rappresentanza in generale come fatto di principio, (cfr. voce), si aggiunge, in modo più specifico, anche la condanna per la rappresentanza che esprime interessi solo di parte (cioè di un partito) nell'ambito del « tutto ».

Il parlamento è, dunque, agli occhi dell'A., « uno strumento per usurpare il potere del popolo e monopolizzarlo a proprio vantaggio » (*adāh li-salb al-sulṭah al-ša'biyyah wa ihtikāruhā li-nafsihā*) [2-8-5].

Con l'usurpazione del potere, il parlamento non è più fonte di esercizio di libertà ma di dittatura (*diktātūriyyah*) ove l'A. afferma, coloritamente, che: « le più tiranniche dittature che il mondo ha conosciuto si sono instaurate all'ombra dei parlamenti » (*inna a'tā al-diktātūriyyah allatī 'arafahā al-'ālam qāmat fī zill al-mağālis al-niyābiyyah*) [2-11-8].

Nella logica dell'A., il popolo deve dunque insorgere in rivoluzione (*tawrah*) per distruggere « questi strumenti (*adawāt*) di monopolio (*ihtikār*) della democrazia e della sovranità (*siyādah*) denominati parlamenti ».

Classe (*tabaqah*)

L'A. non esamina la classe (*tabaqah*) come entità socio-politica ma ne dà semplicemente, una definizione negativa in quanto entità minoritaria rispetto all'intera società.

In rapporto all'esercizio di potere della classe intesa come strumento di governo, alle lotte di classe per giungere al potere e alla coalizione di classi (il tutto implicitamente o esplicitamente condannato dall'A.) si confrontino le schede relative a partito, parlamento e democrazia.

Democrazia (*dīmuqrāṭiyyah*)

Per l'A. 'democrazia' è solo quella che egli chiama 'democrazia diretta' (*dīmuqrāṭiyyah mubāširah*), e cioè da esercitare – senza forme di 'rappresentanza né 'delega' – per il tramite dei 'congressi popolari' e dei 'comitati popolari' (cfr. voci), che, per l'A., garantiscono la partecipazione ed il controllo permanente e diretto del popolo.

L'A. parte dal principio che, per definizione, democrazia significa « potere del popolo, e non potere del suo delegato » (*sulṭat al-ša'b lā sulṭat nā'ibihī*) [2-6-7]. Perciò contesta la democrazia basata sul principio di rappresentanza (cfr. voce) e condanna, esplicitamente la democrazia moderna contemporanea (basata sulla rappresentanza parlamentare).

Egli definisce tale tipo di democrazia come 'tradizionale' (*taqlīdiyyah*) tacciandola di essere: 'democrazia di parvenza' (*maḥhariyyah*), 'falsa' (*zā'ifah*), 'modello ingannevole' (*šakl šūrī*), 'impostura' (*tadğīl*).

L'A. tratta della democrazia 'tradizionale' in rapporto a: parlamento, partito, voto, minoranze al potere, referendum, popolo, dando implicitamente o esplicitamente le singole connotazioni in merito. Ad esempio:

parlamento (*mağlis niyābī*): spina dorsale della democrazia contemporanea (*al-'amūd al-fiqrī li-l-dīmuqrāṭiyyah al-ḥadīṭah*) [2-6-1], strumento di monopolio della democrazia (*adāt ihtikār al-dīmuqrāṭiyyah*) [2-8-8].

sistemi parlamentari (*nuzum niyābiyyah*) falsa soluzione del problema della democrazia (*ḥal talfiqī li muškīl al-dīmuqrāṭiyyah*) [2-6-4].

immunità parlamentare (*ḥašānah niyābiyyah*): concessa nelle democrazie tradizionali solo al « membro del parlamento » (*'uḍw al-mağlis al-niyābī*) mentre è negata al singolo cittadino [2-8-3].

lotta partitica (*širā' al-aḥzāb*): sconfitta della democrazia (*ḥazīmat al-dīmuqrāṭiyyah*) [3-15-12].

gioco dei partiti (*la'bah al-aḥzāb*): ingannevole farsa fondata su un modello ingannevole di democrazia (*ḥazliyyah ḥadī'ah taqumu 'alā šakl šūrī li l-dīmuqrāṭiyyah*) [3-15-18].

voto (*šawṭ*): falsa apparenza di democrazia (*maḥzar zā'if li-dīmuqrāṭiyyah*) [8-6-15].

minoranze al potere (cfr. partito, classe, tribù, parlamento, comunità rel.): abbandono della logica della democrazia e ricorso alla logica della forza (*nabq mantiq al-dīmuqrāṭiyyah wa al-ihtikām li mantiq al-quwwah*) [4-21-2].

referendum (*istiftā'*): impostura verso la democrazia (*tadğīl 'alā al-dīmuqrāṭiyyah*).

L'A. tratta della democrazia diretta, che chiama « vera democrazia » (*dīmuqrāṭiyyah haqīqiyyah*) in rapporto al popolo, ai congressi popolari e comitati popolari, all'esercizio di controllo, ove asserisce che:

potere del popolo (*sulṭat al-ša'b*): attua una 'democrazia diretta' (*dīmuqrāṭiyyah mubāšīrah*) [2-27-5].

presenza (diretta) del popolo (*wuḡūd al-ša'b*): è vera democrazia (*dīmuqrāṭiyyah haqīqiyyah*) [2-6-9].

popolo come 'strumento di governo' (*adāt al-ḥukm*): è la soluzione del 'problema della democrazia' (*mu'dilat al-dīmuqrāṭiyyah*) [6-33-7].

congresso popolare (*mu'tamar ša'bi*): unico mezzo per la democrazia popolare (*al-wasīlah al-wahīdah li-l-dīmuqrāṭiyyah al-ša'biyyah*) [6-28-1].

comitato popolare (*laḡnah ša'biyyah*): percorso finale del movimento dei popoli verso la democrazia (*aḡir al-maṭāf li ḥarakat al-ša'b naḥwa al-dīmuqrāṭiyyah*) [6-28-7].

controllo della società (*raqābat al-muḡtama'*): democrazia significa ... controllo da parte di tutta la società (*al-dīmuqrāṭiyyah ta'nī ... al-raqābah min kull al-muḡtama'*) [7-40-7].

controllo del popolo (*raqābat al-ša'b*): democrazia è il controllo del popolo su se stesso (*al-dīmuqrāṭiyyah hiyā raqābat al-ša'b 'alā nafsihī*) [6-31-17]; democrazia è il controllo del popolo sul governo (*al-dīmuqrāṭiyyah hiya raqābat al-ša'b 'alā al-ḥukūmah*) [6-31-15].

Repubblica (*ḡumhūriyyah*)

Viene considerata dall'A. come istituzione superata dalla ventura era delle masse (*'aṣr al-ḡamāhīr*) in cui si realizzerà la 'vera democrazia' (cfr. voce) tramite il potere diretto del popolo (e non per delega sul tipo delle democrazie di rappresentanza).

Popolo (*ša'b*)

L'A., nel suo concetto di democrazia (cfr. voce), vede il popolo come l'unico strumento (*adāh*) in grado di realizzare la vera democrazia ossia la 'democrazia diretta' (*dīmuqrāṭiyyah mubāšīrah*) per il tramite dei comitati popolari e dei congressi popolari (cfr. voci).

Masse (*ḡamāhīr*)

Nel quadro della diretta presa di potere da parte del popolo (presupposto

della « vera democrazia ») l'A. prospetta l'avvento dell'era delle masse (*'aṣr al-ḡamāhīr*) quale superamento dell'era delle repubbliche (*'aṣr al-ḡumhūriyyah*).

Congresso Popolare (*mu'tamar ša'bi*)

Nella democrazia diretta visualizzata dall'A. — senza delega (*niyābah*) né rappresentanza (*tamṭīl*) — i congressi popolari (*mu'tamarāt ša'biyyah*) e i comitati popolari (*liḡān ša'biyyah*) sono il solo mezzo attraverso cui il popolo esercita la democrazia, diventando strumento di governo (cfr. voce) e controllore (*raqīb*) di se stesso.

Nel sistema (*niḡām*) politico proposto dall'A., il popolo si divide in congressi popolari di base (*mu'tamarāt ša'biyyah asāsiyyah*) ognuno dei quali sceglie un suo comitato-guida (*laḡnah li-qiyādatihī*).

I problemi discussi in seno ai congressi ed ai comitati popolari, ai sindacati (*niqābāt*) ed alle unioni professionali (*ittiḡādāt mihniyyah*) vengono esaminati nel Congresso generale del popolo (*mu'tamar al-ša'b al-'ām*), organo supremo in cui il popolo stesso decide la politica del paese nei diversi settori.

Tali organi — secondo l'A. — non rappresentativi ma a partecipazione popolare diretta, sono l'unica possibile soluzione al problema della democrazia, infatti esplicitamente afferma: « non c'è democrazia senza 'congressi popolari' e 'comitati' » (*fa lā dīmuqrāṭiyyah bi-dūn mu'tamarāt ša'biyyah wa al-liḡān*). [6-31-1].

Legge (*šarī'ah; qānūn; sunnah; nāmūs*)

Ogni società è governata da leggi. Per quanto noi chiamiamo comunemente 'legge', l'A. usa una serie di termini (*šarī'ah, qānūn, sunnah, nāmūs*) che procedono da specifiche esperienze islamiche⁹, di difficile resa nei nostri contesti culturali (e quindi linguistici). Perciò è opportuno indicare i diversi livelli di riferimento dei termini suddetti (soprattutto distinguendo i due piani della legge divina e di quella positiva). Ciò per chiarire, anzitutto, cosa intenda l'A. e a cosa si riferisca, di volta in volta, quando usa termini diversi e, quindi, dedurre cosa egli intenda, in generale, quando parla della « legge della società » (*šarī'at al-muḡtama'*).

I termini in questione sono dunque:

- 1 — *šarī'ah* (Legge rivelata)
- 2 — *qānūn* (legge positiva)

⁹ Per le definizioni cfr. *E.I.*, alle rispettive voci.

3 - *qānūn ṭabī'ī* (Legge Naturale, per l'A. concettualmente assimilabile alla *šarī'ah*, cfr. oltre).

4 - *sunnaḥ* (legge, cfr. oltre).

5 - *nāmūs* (legge, cfr. oltre).

Nella sua esposizione l'A. fa costantemente distinzione tra Legge¹⁰ e legge, evidenziando la precarietà e la falsità delle leggi positive, cioè prodotte dall'uomo (per definire le quali usa il termine *qānūn*), rispetto alla validità e universalità delle Leggi a fondamento divino (per le quali usa il termine *šarī'ah*).

Osserviamo il differente uso, presso l'A., dei termini suddetti:

1 - *šarī'ah* (Legge rivelata)¹¹.

L'A. adotta tale termine nel rispetto della tradizione islamica più ortodossa (cui, pur senza menzionarla, finisce per accordare valore universale) la quale riconosce alla *šarī'ah* una preliminare importanza in quanto, direttamente desunta dal Corano e dalla 'tradizione'.

L'A. ricorre a tale termine quando parla di 'vera Legge':

a) « la *šarī'ah* (Legge) della società non è oggetto di elaborazione né di codificazione (*šiyāḡah wa tā'lif*) [umana] » [7-38-4]. Infatti:

b) « la *šarī'ah* (Legge) della società è una eredità (*turāt*) umana ed eterna (*ḥālid*) » [7-38-6];

c) « *al-šarī'ah al-ḥaqīqah* (la vera Legge) di una società è costituita dall'Uso ('*urf*)¹² e dalla religione (*dīn*) » [7-35-12]. Dunque:

d) « ogni tentativo (*muḥāwalat*) di trovare una *šarī'ah* (Legge) per qualunque società al di fuori di queste due fonti è inutile ed illogico » [7-35-13]. E conclude:

e) « *al-šarā'i'* (le Leggi) non religiose e non consuetudinarie sono invenzioni (*ibtidā'*) dell'uomo contro l'uomo » [7-40-5].

¹⁰ Indichiamo con L (maiuscola) ciò che per l'A. è la 'vera Legge' perché di natura divina o comunque legata alla tradizione; e con l (minuscola) la legge di origine umana (*qānūn*) a suo parere non valida e priva di fondamento.

¹¹ La *šarī'ah* è la legge dell'Islam così come la presentano le codificazioni elaborate dalle quattro scuole ortodosse di diritto (*fiqh*). Ad essa compete la regolamentazione degli atti umani esterni.

¹² L'*Urf* (Uso, consuetudine) pur essendo di elaborazione umana, acquista valore di Legge, di fonte canonica di diritto, in quanto considerata una varietà del 'consenso generale' (*iḡmā'*) che trova, nella tradizione islamica, la sua convalida nel *ḥadīṭ* che dice: « ciò che ai musulmani è parso buono, è buono anche al cospetto di Dio » (cfr. anche Santillana D., *Istituzione di Diritto Musulmano Malichita*, 1^a, Roma, s.d., p. 44).

2 - *qānūn* (legge positiva)

Qānūn è invece, in senso giuridico, la legge positiva cioè di origine umana (a differenza della citata *šarī'ah*).

L'A. usa il termine nel rispetto di tale accezione. Pertanto il '*qānūn*' e di conseguenza le costituzioni (*dāsātīr*) in cui esso si esprime con diverse connotazioni (a seconda dei Paesi e dei regimi) non sono - nella visione dell'A. - la *šarī'ah*, 'vera Legge', della società (e però si veda per contrapposto più oltre, paragrafo 3).

Tale concetto è esplicitamente espresso dall'A.:

a) « le costituzioni (*dāsātīr*) non sono la *šarī'ah* (Legge) della società » [7-35-15], perché:

b) « la costituzione (*dustūr*) è un *qānūn* (legge) di base, positivo (*waḍ'ī*) » e continua:

c) « tale *qānūn* (legge) positivo ha bisogno di una fonte (*maṣḍar*) [non umana] su cui basarsi per trovare la sua giustificazione (*mubarrir*) » [7-36-1]. Mentre « le costituzioni, di consueto, mutano col mutare dello strumento di governo » [7-37-11].

Inoltre, egli afferma che la precarietà e soggettività di tali leggi positive, create dagli interessi delle forze al potere, fanno sì che esse « non considerino gli esseri umani uguali tra loro (*tanḡur li-l-insān ḡayr wāḥid*) » [7-37-7]. A ciò l'A. riconduce il problema della libertà: « il problema della libertà, nell'epoca contemporanea, sta nel fatto con le costituzioni [leggasi: leggi positive in quanto *qānūn*] sono diventate la *šarī'ah* (Legge) della società [leggasi: si sono sostituite alla *šarī'ah*, ossia alla Legge naturale e divina] » (*muṣḡilat al-ḡurriyyah fī l-'aṣr al-ḡadīṭ ḡiya ana al-dasātīr ṣārat ḡiya šarī'at al-muḡtama'*) [7-36-5].

3 - *qānūn ṭabī'ī* (Legge naturale)

Tutt'altro senso assume, nel testo, il termine '*qānūn*' accostato all'aggettivo '*ṭabī'ī*' (naturale) ove l'espressione significa letteralmente 'Legge Naturale' per l'A. assimilabile alla '*šarī'ah*', la Legge, a differenza dell'appena citato termine isolato '*qānūn*', del punto 2, che è la legge positiva).

Notiamo, infatti, che tutte le volte in cui l'A. usa l'espressione '*qānūn ṭabī'ī*' essa risulta, concettualmente, sostituibile con *šarī'ah* [in accordo con il punto 1]: a) « la religione comprendendo l'*Urf* (Uso) è la conferma del '*qānūn ṭabī'ī*' (Legge Naturale) (*al-dīn al-muḡtawī li-l-'urf tā'kid li-l-qānūn al-ṭabī'ī*) » [7-40-4] ove quindi per « Legge Naturale », l'A. intende Legge conforme alla

religione ed alle pratiche consuetudinarie (cfr. al punto 1,3). E poiché: *b*) « l'uomo è lo stesso dovunque ... il *Qānūn ṭabī'i* (Legge naturale) è divenuto la legge logica dell'uomo » (*al-insān huwa al-insān fī ayy makān ... ḡā'a al-qānūn al-ṭabī'i nāmūs maṭiqī*) [7-37-4].

Mentre l'A. sostiene: *c*) « la costituzione [in quanto legge positiva, *qānūn*] ... non è Legge Naturale (*al-dustūr ... laysa qānūn ṭabī'i* [7-37-12]) (cfr. 2.1); anche se: *d*) il '*qānūn waḍ'i*' (la legge positiva) ha sostituito il '*Qānūn ṭabī'i*' (la Legge Naturale) [7-37-2; cfr. 2.5].

4 - Ciò chiarito, così si collocano gli altri due termini (*nāmūs* e *sunnah*) citati dall'A.:

*nāmūs*¹³: l'A. lo usa una sola volta (cfr. al punto 3b) dove asserisce il *Qānūn ṭabī'i* (Legge Naturale) è divenuto *nāmūs maṭiqī* (legge logica) dell'uomo, dunque, implicitamente il termine *nāmūs* partecipa della connotazione positiva che l'A. attribuisce alla *ṣarī'ah* (Legge) e al *Qānūn ṭabī'i* (Legge Naturale), come suddetto (cfr. ai punti 1 e 3).

sunnah: qui l'A. pare prescindere dal senso consueto che il termine ha nell'Islam ove indica l'insieme dei precetti e delle norme tratti dalla vita del Profeta. Infatti egli lo impiega nel significato generico di 'legge'. Inoltre se ne serve in modo ambivalente e cioè: sia in riferimento al *qānūn* (come suddetto: legge positiva, cioè prodotta dai vari sistemi politici); sia in riferimento alla *ṣarī'ah* e al *Qānūn ṭabī'i* (come suddetto: rispettivamente 'Legge' e 'Legge Naturale'), tratte dalla tradizione e dalla rivelazione. L'A. dice ad esempio: 'la *sunnah* dei sistemi dittatoriali di governo (già definita come '*qānūn*') ha sostituito la *sunnah ṭabī'iyyah* [7-37-1], altrimenti definita *Qānūn ṭabī'i*' (cfr. ai punti 2e, 3c, 3d).

Anche per il termine '*sunnah*' va notato, infine, che nel testo l'accostamento con l'aggettivo 'naturale' (*ṭabī'i*) lo fa passare dal livello 'legge' al livello 'Legge'.

Religione (*dīn*)

L'A., non dà una definizione di religione ma la menzione a proposito della 'Legge della società' *ṣarī'at al-muḡtama'* che deve fondarsi sull'uso (*'urf*) e sulla religione (*dīn*).

¹³ Nell'Islām il senso più frequente di *nāmūs* è quello di Legge divina, come Legge rivelata dai profeti.

Egli, infatti, afferma: « la vera Legge (*al-ṣarī'ah al-ḥaqīqiyyah*) di una società è costituita dall'Uso (*'urf*) e dalla religione (*dīn*) » [7-35-12].

Ove poi la religione « contiene (*yaḥṭawī*) ed assorbe (*yastaw'ibu*) l'Uso » [7-39-14] essa diviene, a parere dell'A., « una conferma della Legge Naturale » (*ta'kid li-l-Qānūn al-ṭabī'i*) [7-40-4].

Uso (*'urf*)

L'A. parla dell'Uso (consuetudine) in rapporto alla legge della società (cfr. voce) delle quali costituisce, assieme alla religione (*dīn*), la fonte primaria in quanto « espressione della vita naturale dei popoli » (*ta'bīr 'an al-ḥayāh al-ṭabī'iyyah li-l-ṣu'ūb*) [7-4(-)3].

GLOSSARIO DEI TERMINI POLITICI PRESENTI NEL TESTO

coalizione	<i>i'tilāf</i>	إتلاف
invenzione	<i>ibtidā'</i>	إبتداع
unione, associazione	<i>ittihād</i> pl.- <i>āt</i>	إتحاد ج ات
unione professionale	<i>ittihād mihni</i>	إتحاد مهني
sociale	<i>iḡtimā'i</i>	إجتماعي
monopolio	<i>iḥtikār</i>	إحتكار
strumento di governo	<i>adāt al-ḥukm</i> pl. <i>adawāt al-ḥukm</i>	أداة الحكم أدوات الحكم
amministrazione	<i>idārah</i>	إدارة
amministrativo	<i>idārī</i>	إداري
corruzione	<i>irtiṣā'</i>	إرتشاء
arbitrio	<i>istibdād</i>	إستبداد
referendum	<i>istiftā'</i>	إستفتاء
famiglia	<i>usrah</i>	أسرة
sistema, metodo	<i>uslūb</i> pl. <i>asālib</i>	أسلوب ج أساليب
informazione	<i>i'lām</i>	إعلام
maggioranza	<i>aḡlabiyyah</i>	أغلبية
minoranza	<i>aqalliyyah</i>	أقلية
nazione	<i>ummah</i> pl. <i>umam</i>	أمة ج أمم
elezione	<i>intiḥāb</i> pl. - <i>āt</i>	إنتخاب ج ات
elettorale	<i>intiḥābī</i>	إنتخابي
programma	<i>barnāmaḡ</i> pl. <i>barāmiḡ</i>	برنامج ج برامج
struttura	<i>binā'</i>	بناء
elaborazione	<i>ta'lif</i>	تأليف
dispotismo	<i>taḥakkum</i>	تحكم
dispotico	<i>taḥakkumī</i>	تحكمي

distruzione	<i>taḥtīm</i>	تخطيط
impostura	<i>tadḡil</i>	تدجيل
legislazione	<i>tašri'</i>	تشريع
votazione	<i>tašwit</i>	تصويت
evoluzione	<i>taṭawwur</i>	تطور
designazione	<i>ta'yīn</i>	تعيين
tradizionale	<i>taqlidī</i>	تقليدى
rappresentanza	<i>tamṭil</i>	تمثيل
ordinamento	<i>tanzīm</i>	تنظيم
esecutivo (potere)	<i>tanfiḏi</i>	تنفيذى
cultura	<i>taqāfah</i>	ثقافة
rivoluzione	<i>ṭawrah</i>	ثورة
gruppo	<i>ḡamā'ah</i>	جماعة
massa	<i>ḡumhūr</i> pl. <i>ḡamāhir</i>	جمهور ج جماهير
repubblica	<i>ḡumhūriyyah</i>	جمهورية
libertà	<i>ḥurriyyah</i>	حرية
partito	<i>ḥizb</i> pl. <i>aḥzāb</i>	حزب ج احزاب
partitico	<i>ḥizbī</i>	حزبى
partitismo	<i>ḥizbiyyah</i>	حزبية
immunità	<i>ḥaṣānah</i>	حصانة
governante	<i>ḥākim</i> pl. <i>ḥukkām</i>	حاكم ج حكام
diritto	<i>ḥaqq</i> pl. <i>ḥuqūq</i>	حق ج حقوق
governo (attività di); norma	<i>ḥukm</i>	حكم
governo (organismo)	<i>ḥukūmah</i>	حكومة
governativo	<i>ḥukūmi</i>	حكومى
progetto	<i>ḥiṭṭah</i> pl. <i>ḥiṭaṭ</i>	خطة ج خطط
circoscrizione (elett.)	<i>dā'irah</i> pl. <i>dawā'ir</i>	دائرة ج دوائر
costituzione	<i>dustūr</i> pl. <i>dasātir</i>	دستور ج دساتير
propaganda	<i>dī'āyah</i>	دعاية
dittatoriale	<i>diktātūrī</i>	دكتاتورى
dittatura	<i>diktātūriyyah</i>	دكتاتورية
demagogico	<i>ḏimāḡūḡī</i>	ديماغوجى
democratico	<i>ḏimūqrāṭī</i>	ديمقراطى
democrazia	<i>ḏimūqrāṭiyyah</i>	ديمقراطية
religione	<i>ḏīn</i>	دين
idea, opinione	<i>ra'y</i>	راى
capo, leader	<i>ra'īs</i>	رئيس
lega, associazione; vincolo (di sangue)	<i>rābiṭah</i>	رابطة
controllo	<i>raqābah</i>	رقابة
controllore	<i>raqīb</i>	رقيب
punto di vista	<i>rū'yah</i>	تدجيل
usurpazione	<i>salb</i>	سلب

potere, autorità	<i>sulṭah</i>	سلطة
sunnah	<i>sunnah</i>	سنة
sovranità	<i>siyādah</i>	سيادة
politica	<i>siyāsah</i>	سياسة
politico	<i>siyāsi</i>	سياسى
egemonia	<i>sayṭarah</i>	سيطرة
personalità (giur.)	<i>šahṣiyyah</i>	شخصية
šari'ah	<i>šarī'ah</i>	شريعة
popolo	<i>ša'b</i> pl. <i>su'ūb</i>	شعب ج شعوب
popolare	<i>ša'bī</i>	شعبى
pubblicazioni periodiche, stampa	<i>šihāfah</i>	صحافة
lotta	<i>širā'</i>	صراع
urna elettorale	<i>šundūq</i> (pl. <i>šanādīq</i>) <i>aliqtirā'</i>	صندوق الاقتراع (ج صناديق)
voto	<i>šundūq al-intihābāt</i>	صندوق الانتخابات
vittima	<i>šawṭ</i> pl. <i>ašwāt</i>	صوت ج اصوات
comunità confessionale	<i>ḏaḥiyyah</i>	ضحية
confessionale	<i>ṭā'ifah</i> pl. <i>ṭawā'if</i>	طائفة ج طوائف
classe	<i>ṭā'ift</i>	طائفى
di classe, classista	<i>ṭabaqah</i> pl. <i>-āt</i>	طبقة ج ات
lavoratore	<i>ṭabaqī</i>	طبقي
nemico	<i>'āmil</i> pl. <i>'ummāl</i>	عامل ج عمال
uso, consuetudine	<i>'aduww</i>	عدو
era, epoca	<i>'urf</i>	عرف
modernismo	<i>'ašr</i> pl. <i>'ušūr</i>	عصر ج عصور
membro (parlam.)	<i>'ašriyyah</i>	عصرية
sanzione	<i>'uḏw</i> pl. <i>a'ḏā'</i>	عضو ج اعضاء
dottrina, ideologia	<i>'uqūbah</i> pl. <i>-āt</i>	عقوبة ج ات
categoria	<i>'aqidah</i> pl. <i>'aqā'id</i>	عقيدة ج عقائد
fallimento	<i>fi'ah</i> pl. <i>fi'āt</i>	فتنة ج ات
vittoria	<i>fašal</i>	فشل
anarchia	<i>fawz</i>	فوز
qānūn	<i>fawḏā</i>	فوضى
tribù	<i>qānūn</i>	قانون
tribale	<i>qabilah</i> pl. <i>qabā'il</i>	قبيلة ج قبائل
forza	<i>qabalī</i>	قبلى
nazionale	<i>quwwah</i>	قوة
direttivo, guida (pol.)	<i>qawmī</i>	قومى
comitato	<i>qiyādah</i> pl. <i>-āt</i>	قيادة ج ات
congresso	<i>laḡnah</i> pl. <i>liḡān</i>	لجنة ج لجان
società	<i>mu'tamar</i> pl. <i>āt</i> <i>muḡtama'</i>	مؤتمر ج ات مجتمع

parlamento	<i>mağlis niyābi</i>	مجلس نيابي
insieme (sostantivo)	pl. <i>mağālis niyābiyyah</i>	ج مجالس نيابية
candidato	<i>mağmū'</i>	مجموع
livello (di vita)	<i>muraššaḥ</i> pl. - <i>ūn</i>	مرشح ج ون
fonte, origine	<i>mustawā</i>	مستوى
interesse	<i>mašdar</i>	مصدر
opposizione (polit.)	<i>mašlahah</i> pl. <i>mašāliḥ</i>	مصلحة ج مصالح
avversario, oppositore	<i>mu'āraḍah</i>	معارضة
concetto	<i>mu'āriḍ</i>	معارض
seggio (elett.)	<i>mafḥūm</i>	مفهوم
re	<i>maq'adah</i> pl. <i>maqā'id</i>	مقعدة ج مقاعد
proprietà	<i>malik</i>	ملك
rappresentante	<i>milkiyyah</i>	ملكية
cittadino	<i>mumattīl</i> pl. - <i>ūn</i>	ممثل ج ون
consenso	<i>muwāṭin</i>	موطن
raccolta di leggi	<i>muwāfaqah</i>	موافقة
delegato	<i>mawsū'at al-qawānīn</i>	موسوعة القوانين
elettore	<i>nā'ib</i> pl. <i>nuwwāb</i>	نائب ج نواب
sostenitore	<i>nāḥib</i> pl. - <i>ūn</i>	ناخب ج ون
nāmūs	<i>nāṣir</i> pl. <i>anṣār</i>	ناصر ج انصار
attività	<i>nāmūs</i>	ناموس
sistema, ordinamento	<i>našāṭ</i>	نشاط
teoria	<i>nizām</i> pl. <i>nuzum</i>	نظام ج نظم
sindacato	<i>naẓariyyah</i>	نظرية
delega	<i>niqābah</i> pl. - <i>āt</i>	نقابة ج ات
parlamentare	<i>niyābah</i>	نيابة
obiettivo	<i>niyābi</i>	نيابي
sconfitta	<i>hadaf</i> pl. <i>ahdāf</i>	هدف ج اهداف
eredità	<i>hazīmah</i>	هزيمة
erede	<i>wirāṭah</i>	وراثه
scheda (elett.)	<i>warīṭ</i>	وريث
mezzo, metodo	<i>waraq</i> pl. <i>awrāq</i>	ورق ج اوراق
	<i>wasīlah</i> pl. <i>wasā'il</i>	وسيلة ج وسائل

INDICE

F. VATTIONI, Per una ricerca sull'antroponimia fenicio-punica	1
J. DÉJEUX, De l'éternel Méditerranéen a l'éternel Jugurtha. Mythes et Contre-Mythes	67
M. G. STASOLLA, Arabi e Sardegna nella storiografia araba del Medioevo	163
D. PERCO, Note sulla narrativa di tradizione orale in Egitto	203
M. C. CALABRESE, Materiali per un lessico dell'ideologia politica di Mu'ammār al-Qaddāfi	229