



HAL
open science

Le vent et le devant. De l'orientation chez les Maures

Catherine Taine-Cheikh

► **To cite this version:**

Catherine Taine-Cheikh. Le vent et le devant. De l'orientation chez les Maures. Journal Asiatique, 1991, CCLXXIX (1-2), pp.93-126. halshs-00456274

HAL Id: halshs-00456274

<https://shs.hal.science/halshs-00456274>

Submitted on 13 Feb 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Journal asiatique, t. CCLXXIX / 1-2
1991, pp 93-126

LE VENT ET LE DEVANT:
DE L'ORIENTATION CHEZ LES MAURES

PAR

CATHERINE TAINE-CHEIKH

J'ai déjà évoqué ailleurs¹, comme l'une des différences régionales les plus caractéristiques du dialecte *ḥassāniyya*, le cas des appellations attribuées aux points cardinaux. Je n'étais pas pour autant la première à faire remarquer cette variation, car c'est un point qui semble avoir frappé les lettrés maures eux-mêmes depuis fort longtemps. Sid-Aḥmed wəll Alamīn, auteur d'un ouvrage sur la société maure et ses poètes publié au Caire en 1911², n'y fait-il pas allusion comme à un problème pour lequel les explications proposées ne sont pas véritablement satisfaisantes?

D'après le Chinguettien immigré en Egypte, les hypothèses de ses compatriotes semblaient être variées: «Des auteurs ont essayé d'expliquer le changement de ces appellations, qui par l'émigration, qui par la direction des vents dominants qui commande l'orientation de la tente». (M. Teffahi: 1953, 145).

Au XX^e siècle, le dossier a été rouvert à plusieurs reprises. A cet égard, l'un des articles qui présentent le plus d'intérêt développe une thèse que Sid-Aḥmed wəll Alamīn n'a peut-être pas entendu exposer. Pour Diégo Brosset (alors lieutenant, mais qui mourra général), «la rose azimutale employée par les nomades sahariens n'est ni d'origine sidérale, ni d'origine magnétique, mais bien plutôt d'origine géographique ou économique» (1928:672). C'est ainsi, selon lui, que le système d'orientation des *Rgeybât* se base, sur le Maroc et le Sénégal

¹ Cf. Taine-Cheikh, «Le *ḥassāniyya* mode(s) d'emploi», *Al Wasīt*, (Bull. de l'I.M.R.S.) n° 1, 1987, p. 33-46.

² *Al-Wasīt fī tarājimi 'udabā'i šinqīt* «Le meilleur (livre) sur les œuvres des hommes de lettres du *Šinqīt*».

comme pôles économiques intéressants, déterminants deux faisceaux de directions et, négativement, sur le bord de l'océan et le grand désert comme zones d'intérêt vague et de contours mal définis. Quant aux Maures de l'Est, pour lesquels la région de référence ne serait pas l'Oued Noun mais Marrakech et Fez, (ce qui expliquerait le glissement de l'appellation *sâhâl* de l'est vers le nord), St-Louis — et le Sud-Ouest du Trarza (la Gebla) — deviendrait le pôle d'attraction occidental, et non plus méridional. La variabilité constatée dans l'attribution des appellations s'explique alors à la fois par des changements de position géographique et par de légères différences dans le choix des secteurs référentiels.

Il ne s'agit ici que de donner une idée succincte de la thèse défendue par Brosset. N'ayant pas l'intention de la discuter point par point, je pense qu'on me pardonnera la brièveté de l'exposé³. Pour ma part, en effet, le vent et l'orientation de la tente me paraissent être des maillons fondamentaux dans l'explication de la variation constatée d'une région à une autre. C'est la conclusion à laquelle j'ai abouti aux termes d'une recherche personnelle, avant de découvrir que l'hypothèse avait été faite des décennies auparavant. J'espère réussir, mieux que n'avaient pu le faire mes prédécesseurs, à convaincre mes lecteurs!... En tout cas je me propose de les faire voyager un peu dans le monde arabe (et même berbère), car il me semble important de voir ailleurs, dans des cultures voisines, l'origine des noms donnés aux points cardinaux. On verra ensuite que le lien entre la rose des vents et l'orientation de l'habitat est attesté dans un certain nombre de sociétés, dont pourrait bien faire partie la société maure. Un volet plus anthropologique succèdera donc à une première partie, essentiellement linguistique.

I. LES POINTS CARDINAUX — ETUDE LINGUISTIQUE

Je ne m'apesantirai pas a priori sur le concept de «point cardinal». Remarquons cependant que, si le contenu des termes employés dans les différents dialectes n'a pas un caractère véritablement scientifique, cela n'est pas propre à ce concept. Alain Rey n'a-t-il pas montré, à travers

³ On trouvera chez Anne-Marie Frérot une reprise et un développement de la thèse de Diégo Brosset («Orient mauritaniens», *RE.M.M.M.* 54, 1989/4, 106-116).

l'exemple du mot «chat», que la définition lexicographique la plus étroitement liée à la pensée scientifique n'était pas forcément la meilleure? Qui, en effet, reconnaîtrait son animal domestique préféré dans la phrase initiale de l'article «chat» de l'*Encyclopédie*: «animal quadrupède domestique, dont on a donné le nom à un genre de quadrupèdes [...] qui comprend avec le chat des animaux très sauvages et très féroces» (1977:110)?

On peut s'attendre donc à ce qu'il y ait des différences entre, d'une part, le conception pragmatique et empirique des locuteurs et, d'autre part, la conception théorique de la science. Il est probable par ailleurs que le passage d'une langue à une autre (de l'arabe au français) ne rende pas compte avec exactitude de la véritable extension de chaque lexème. Malgré tout cela (ou peut-être même à cause de cela), il me paraît légitime d'interroger les appellations données aux points cardinaux car elles pourraient livrer plus de renseignements par elles-mêmes qu'une démarche comparative qui se limiterait à l'étude des distorsions du «sens commun». Je me permettrai donc de parler de «nord», de «sud», d'«est», et d'«ouest», même s'il faut certainement concéder à Brosset que les points cardinaux ne sont pas vécus comme une idée géométrique.

1. *Les éléments du champ lexical en arabe*

Ma démarche a donc consisté à relever, dans la littérature consacrée aux dialectes arabes (dictionnaires, grammaires et même recueils de textes), le maximum de renseignements sur les désignations des points cardinaux. Il est arrivé plus d'une fois que les lexiques ne comportent aucune référence à la structuration de l'espace, ou encore qu'ils n'indiquent qu'une structuration partielle, de moins de quatre termes. La présentation que je propose permet d'intégrer les cas lacunaires et de faire ressortir la diversité des appellations, même si, dans beaucoup de parlars, la concurrence des termes de l'arabe littéraire est sans doute de plus en plus forte⁴.

⁴ C'est du moins l'impression que j'ai eue lorsque j'ai voulu compléter mes informations livrées auprès de locuteurs arabes d'origine non mauritanienne.

1.1. L'est

a) ŠRQ

Dans la majorité des dialectes, le terme usité est *šarq*, les variantes relevées (*šarg*, *šar'*, ...) étant fonction essentiellement du traitement réservé au *qāf* dans le parler considéré.

En arabe littéraire, l'un des sens du verbe *šaraqa* est «se lever (se dit du soleil)» et *šarq* signifie «lever du soleil; levant (point de l'horizon où le soleil se lève); est; pays d'Orient; ...». La logique qui fait baptiser l'est du nom de *šarq* est donc tout à fait identique à celle qui l'assimile au levant ou à l'orient: dans tout les cas il est fait référence au mouvement du soleil et particulièrement à son lever quotidien en un même point de l'horizon.

On retrouve souvent dans les dialectes deux autres lexèmes de la racine ŠRQ, dont le lien sémantique avec *šarq* comme point cardinal est évident, ce sont:

— *šarraqa*, la deuxième forme verbale dérivée, «se diriger vers le levant»;

— *šarqī(y)*, l'adjectif de relation, «de l'est, oriental».

Par ailleurs il existe d'autres racines dans les dialectes qui servent à indiquer la direction de l'orient.

b) BHR

Dans le parler sud-tunisien des Marazig, si «est» se dit *šar'g*, «aller vers l'est» (*baḥḥar*) signifie littéralement «aller vers la mer» car il est une forme verbale dénominateur construite à partir de *b'ḥar* «mer». De plus *baḥri*, qui a le sens de «vent d'est», a également l'emploi adjectival de «à l'est» chez certains locuteurs. G. Boris précise même: «quelques fractions préfèrent encore ce terme à *šar'gi*» (1958:23; c'est moi qui souligne), ce qui semblerait laisser entendre que *baḥri* est plus représentatif du dialecte que *šar'gi*.

C'est encore dans un dialecte tunisien, mais plus septentrional cette fois, que la racine BHR est associée à l'est puisque *bḥâri* signifie «vent soufflant de la mer, vent d'est» à Takroûna (W. Marçais et A. Guiga, 1958:I,237).

c) QBL

Bien que la racine QBL soit plus fréquente pour l'expression d'un autre point cardinal, R. Dozy note à propos de *qiblī* qu'il signifie «vent d'est» (solano viento) en Espagne andalouse, d'après Pedro de Alcalá. L'auteur du *Supplément aux dictionnaires arabes* ajoute que selon Wild, qui naviguait sur la mer Rouge au XVII^e s., «les Turcs nomment ce vent *kubla*, car il souffle du côté de l'est» (1967:II,305).

Il semble que l'association andalouse QBL = «est» n'ait pas complètement disparu car on en trouve des traces au Maghreb occidental: — Chez les Zaër, qui peuplent la région sud de Rabat, «est» est explicitement traduit par *qēbla* (V. Loubignac, 1952:X)⁵, mais le lexique rend clairement sensible l'équation «direction de la Mecque» = «est», qui est présente non seulement dans le nom *qēbla* mais également dans les autres lexies de la racine QBL (idem:524).

— Dans la tradition orale du Mejdûb recueillie au nord du Maroc par A.-L. de Prémare, on trouve le nom *šar'gi* appliqué au vent d'est, au sirocco — comme chez les Zaër —, mais le point cardinal (qui est aussi la «direction de la prière canonique musulmane») s'appelle *qabla/qābla* (1986:334).

— D'après P. Bourdieu, les Kabyles nomment la direction de l'est *lqibla* et emploient le verbe arabe *qabel* pour dire «faire face à l'est» (1972:47 et 57).

d) ŠBH

Dans trois études qui couvrent en se complétant la plus grande partie de la zone tchado-soudanaise, le terme qui signifie «matin» — *šabāḥ* (*sebāḥ* avec perte de l'emphase chez H. Carbou) — est attesté comme synonyme de *šarg/šarq* (A. Roth-Laly, 1969:215, 249 et 265).

⁵ La racine ŠRQ ne donne dans ce parler, pour ce qui nous intéresse, que la forme adjectivo-nominale *šrgy* «sirocco, chergui; oriental, de l'est».

1.2. L'ouest

a) ĠRB

Les dialectes de l'Arabie méridionale semblent être, avec le *ḥassā-niyya* (comme nous le verrons bientôt), parmi les rares parlers à ne pas connaître l'appellation *ġarb*. Généralement l'ouest est identifié comme étant le point de l'horizon vers lequel décline chaque jour le soleil. Dans la langue arabe, *ġarb* est donc opposé à *šarq*, comme en français levant s'oppose à couchant, ou orient (du latin «surgir») s'oppose à occident (du latin «tombant»). En effet *ġaraba* signifie, par exemple en classique, non seulement «s'en aller, disparaître», mais de là «se coucher (pour le soleil ou la lune)» et *ġarb y a*, entre autres sens, ceux de «coucher du soleil» et de «ouest, couchant».

On notera, de la même racine ĠRB, l'existence:

- de *ġarraba*, forme verbale dérivée, dont l'un des sens est «se rendre dans les pays situés à l'occident, partir pour l'occident», d'une part;
- de l'adjectif *ġarbī* «occidental, de l'ouest», d'autre part.

b) QBL

La racine ĠRB ne figure pas dans le lexique des dialectes de l'Hadramoût étudiés par le comte de Landberg, par contre on y retrouve le terme *qibla*. L'auteur, qui se réfère alors aux travaux de Hirsch, attribue explicitement le sens de «ouest» à *qibla*, tout en faisant remarquer que dans le sud de la péninsule arabique la Qibla est située à l'ouest (1901:681 et 626). Il précise ailleurs, à propos des noms des directions des vents: «Il n'y a que *šarq* et *qibla* qui restent les mêmes dans tout le Sud. Les autres varient selon les pays (...)» (idem:31).

1.3. Le nord

a) ŠML

Dans un bon nombre de dialectes, le terme donné pour désigner le nord est celui de l'arabe littéraire: *šamal/šimāl* «nord; vent du nord». C'est par exemple l'appellation employée par les Chleuhs du Sous marocain (E. Destaing, 1937), en Algérie (M. Beaussier, 1958), au

Tchad⁶ (A. Roth-Laly, 1969), au Caire (J. Jomier, 1976), à Tripoli au Liban (H. El-Hajjé, 1954:140), en Syrie (K. Stowasser et M. Ani, 1964) et en Iraq (D.R. Woodhead et Wayne Beene, 1967). Cette liste est donnée à titre essentiellement indicatif et il n'est pas impossible que certains dialectes, au Maghreb en particulier, n'en aient qu'un usage relativement récent.

Ce qu'il importe en tout cas de souligner à propos de *šamāl/šimāl*, c'est que les notions de «gauche» et de «nord» sont profondément intriquées dans les mots de la racine ŠML, cf.

— en arabe littéraire: *šamala* «exposer qqc. au vent du nord; souffler du côté du nord (se dit du vent)», *šamāl* «côté gauche; nord», *šimāl* «vent du nord; main gauche», *šamālī* «septentrional» (A. de B. Kazimirski, 1860:I, 1272-3);

— dans les dialectes du Proche-Orient: *šamal* «prendre sa gauche, passer sa gauche», *šammal* «se diriger vers le nord», *šamāl* «1° côté gauche. 2° nord», *šamāli* «1° situé à gauche. 2° exposé au nord, septentrional» (A. Barthélémy, 1936:II, 409).

b) Š'M

Le terme *šām* est celui que donne E. Rossi dans son étude du parler yéménite de Šan'ā' (1939:222). Il est également attesté dans les parlers de Syrie, du Liban et de Palestine puisque les dictionnaires de A. Barthélémy et de Cl. Denizeau en font état. Le premier a noté des emplois prépositionnels (*mān šāma* «du nord» et *la šāma* «vers le nord») mais semble réserver l'usage courant de *šām* «le nord» aux parlers d'Arabie centrale (1936:II, 373). Le second cite une phrase relevée en Palestine où *šāma* a le sens de «vers le nord» (1960:278, voir sous *šarqa*).

On peut, à la lecture du dictionnaire de Barthélémy, faire un rapprochement entre «nord» et «mauvaise augure, malheur» car *šām* est de la

⁶ Au Tchad on trouve, cité par plusieurs auteurs, une autre lexie pour désigner le nord: *minšāg* / *minšāq* / *munšāq* / *minšāk* (Roth-Laly, 1969:488-9). On notera que *našak* signifie «remove to other pastures (lit. watercourses)» et qu'un des sens de *našīqa*, en classique, est «flairer et sentir une odeur qui s'exhale de qqc.». On peut donc supposer que l'orientation du nord est ainsi nommée parce que c'est vers elle que se dirigent irrésistiblement les troupeaux lors des premières pluies.

même racine que *maš'ūm/msūm* «de mauvaise augure, sinistre, malencontreux; ...». L'arabe littéraire nous fournit cependant un autre sens qui apparaît comme un maillon intermédiaire entre «nord» et «mauvaise fortune», celui de «(côté) gauche», cf. *ša'm/šām* «Syrie (qui est à gauche pour celui qui arrive de la Méditerranée...); Damas; le nord», *ša'ma* «côté gauche; Syrie ...», *šā'im* «gauche, qui est à gauche; sinistre, de mauvaise augure; ...» (Kazimirski, 1860:I, 1179). L'appellation *šām* renverrait donc au même sens étymologique que *šamāl* (nord = gauche).

c) ḍHR

Le lexème *ḍahra* (avec *r* ou *ṛ*) est algéro-tunisien: on le trouve chez les Marazig (Boris, 1958:389-90), à Takroûna (Marçais et Guiga, 1959:V, 2475-6) et en Algérie (Beaussier, 1958:627) et dans tous ces cas il a donné naissance à un verbe ayant le sens «se diriger vers le nord» (la II^e forme *ḍahhar* en Algérie, la X^e *staḍhor* en Tunisie). Il est difficile d'être plus précis en ce qui concerne la diffusion du mot *ḍahra*, signalons cependant qu'il est en usage chez les Chamba (Brosset, 1928:677-8) et que Dozy a relevé l'adjectif *ḍahrawiyy* «du nord» chez un auteur qui avait parcouru le sahara algérien (1967:II, 88).

Pourquoi ce terme *ḍahra*? On peut supputer un lien entre «nord» et «hauteur, éminence» puisque *ḍahra* a ces deux sens chez les Marazig et que le sens de «hauteur» est confirmé par el-Bekrî pour *ḍāhir* (Dozy, idem:89). On pourrait imaginer qu'on soit passé de *ḍuhr* «heure de midi» — moment où l'ombre cesse de décroître et tourne — à *ḍahra* «nord» — point cardinal qui ne représente ni la direction où le soleil se lève, ni la direction où le soleil se couche —, mais on s'explique mal cette projection d'un système à trois termes sur un système à quatre termes (que devient alors le sud?). L'origine la plus probable — si explication il y a — pourrait bien être à chercher du côté de *ḍahr/ḍhar* «dos»⁷.

⁷ Beaussier note d'ailleurs que *ḍhr*, dont le sens principal est «dos», peut avoir aussi celui de «nord», même si la forme *ḍahra* est sans doute plus fréquente.

d) ŽWF

Dozy a signalé que *žawf*, qui signifie «estomac» en arabe andalou, a le sens de «nord» chez Edrîsi. Il ajoute que *žawfī* «septentrional» est très fréquent chez les auteurs maghrébins (idem:I, 235). Si je n'ai trouvé aucune trace de cet emploi au Maroc ou en Tunisie, il n'en est pas de même en Algérie. Beaussier a noté en effet que *ž.w.f.*, dont le sens le plus courant est «ventre», sert également à désigner le nord et que *žūfī* signifie tout à la fois «boréal, septentrional; qui donne, qui fait face au nord, est au nord; vent du nord, aquilon».

D'une certaine façon, de *ḍahr(a)* à *žawf*, on ne fait que passer d'une partie du corps à un autre. Mais, d'un autre point de vue, on passe d'un terme à son contraire. N'y a-t-il pas opposition entre «dos» et «ventre» (comme «derrière»/«devant»)? N'y a-t-il pas contradiction entre «hauteur, éminence» (un des sens de *ḍahra*) et «cavité, creux» (un des sens de *žawf*)? Il est possible cependant que les références soient plus hétérogènes que véritablement contradictoires. On pourrait par exemple se demander quel rôle a pu jouer la mer Méditerranée et si elle ne peut pas être vue comme un (gigantesque) creux ou bien encore, métaphoriquement cette fois, comme une mer (mère) nourricière⁸.

e) BḤR

S'il est hypothétique que *žawf* puisse désigner la mer, cela ne fait pas contre aucun doute pour *baḥr* dont c'est le sens premier. Or on remarquera que les dialectes algériens semblent, comme le dialecte du Caire, assimiler le côté de la mer avec celui du nord, cf.

— au Caire: *baḥari* «du nord» — alors que son synonyme *šamālī* est d'origine littéraire — (Jomier, 1976:135);

— en Algérie: *baḥran* «du côté de la mer, au nord, du côté du nord», *baḥrī* «aquilon, vent du nord» (Beaussier, 1958:32).

⁸ Brosset avait déjà remarqué qu'on ne pouvait voir une solution de continuité entre *el djouf* (le nord) du dialecte algérien et le toponyme le Djouf, qui est le nom de la région désertique située au nord de Oualata (1928:682).

f) NŽD, Š'D et 'LY

Quatre noms de directions des vents figurent à côté du mot «nord», sur le schéma établi par le comte de Landberg pour les dialectes de l'Arabie méridionale (1901:31). Ce sont: *šā'id*, *'alway*, *nažd* et *šabā*. Si le dernier semble venir d'un nom de vent en arabe littéraire (*šabawāt* signifie «vent d'est», cf. Kazimirski, 1860:I, 1309), les trois autres termes — dont certains sont donnés dans le lexique comme noms de points cardinaux⁹ — appartiennent à des racines où se remarque la notion de hauteur, de prééminence.

— *šā'id* (Š'D): class. *ša'ida* «monter par degré», *šā'id* «qui s'élève, qui monte»;

— *nažd* (NŽD): class. *nažd* «terrain plus élevé que les alentours; plateau d'un pays, d'où plateau de l'Arabie, le Nedj»;

— *'alway* ('LY): class. *'ilāwa* «partie supérieure», *'alawī* «supérieur»; *al-'aliya* «la partie élevée de l'Arabie au-dessus de la province du Nedj».

1.4. Le sud

a) QBL

Bien que l'orientation méridionale présente autant de désignations différentes que l'orientation septentrionale, la fréquence de l'une d'entre elles l'emporte sur les autres. En effet le terme de *qibla* (*qobla*, *gebla*, ...) — que nous avons déjà rencontré pour «est» et «ouest» — indique le sud dans beaucoup de dialectes. L'Algérie et la Tunisie ne semblent pas connaître d'autres mots pour désigner le sud, le midi et les parlers de ces pays utilisent régulièrement la 2^e forme *qabbal/gebbe* pour dire «aller vers le sud»¹⁰. Il est attesté dans les parlers de Syrie, du Liban et de Palestine où la forme verbale usitée est soit la 2^e comme au Maghreb, soit la X^e *staqbal* (cf. Barthélémy, 1950:IV, 636 et Denizeau, 278 et 406). Enfin les parlers tchado-soudanais et égyptiens, s'ils ont un autre terme pour «sud», emploient par contre l'adjectif *gibli/qebli* pour signifier «du sud».

⁹ *šā'id* «nord» (Landberg, 1901:633), *nažd* «le nord ou le NNE» (idem: 720).

¹⁰ Notons cependant qu'à Takrouïna la traduction «direction du sud» est assortie de la précision «(sud-est)» qui indique un certain flottement dans la détermination du point cardinal (Marçais et Guiga, idem: VI, 3102).

En général les auteurs indiquent bien que le terme qui désigne le sud est le même que celui qui indique la direction de la Mecque, c'est-à-dire le point du ciel vers lequel les croyants se tournent pour prier. Ce dernier sens est d'ailleurs commun à tous les parlers arabes: pour tous les musulmans, la pierre noire de la Mecque (qu'on appelle la Qibla, et ce n'est pas par hasard) est l'objet auquel on doit faire face. Là où les dialectes divergent, c'est uniquement dans l'identification de la direction de la Mecque avec un point cardinal.

Je reviendrai par la suite sur ces divergences, mais je voudrais souligner ici que cette tendance à assimiler la direction de la Mecque à un point cardinal est explicite et ancienne:

— A Takrouïna, le mot *qobla* qui signifie «direction du sud» et «direction de la Mecque» signifie encore «point cardinal» (Marçais et Guiga, idem). Chez les Marazig, c'est *gobla*, une forme très proche du mot *gebla* «sud» qui a le sens de «direction, point cardinal» (Boris, 1958:479-80).

— En Arabe classique, *qibla* signifie «1° Côté qui nous fait face, point vers lequel nos regards se dirigent. 2° Direction de la Mecque. 3° Le sud, côté méridional du ciel». L'identification de *qibla* à sud plutôt qu'à est ou ouest bénéficie donc en quelque sorte de la «caution» de l'arabe littéraire.

b) ŽNB

Le terme de *žanūb*, qui désigne aussi le sud en arabe classique, est presque aussi répandu dans les dialectes que celui de *qibla*. Il est relevé en Algérie par Beaussier (idem:159), dans les parlers tchado-soudanais par Hillelson et Lethem (Roth-Laly, 1969:99), au Caire sous la forme *ganūb* (Jomier, 1976:196), en Syrie (Stowasser et Ani, 1964:218), en Iraq (Woodhead et Beene, 1967:77) et dans certains pays du Golfe (H.A. Qafisheh, 1977:164). *Žanūb* pourrait bien être le terme usité au Maroc, même si je n'en ai pas trouvé de trace écrite¹¹, mais il n'est probablement pas en usage en Tunisie.

¹¹ Je n'ai trouvé aucun terme pour désigner le sud dans les divers ouvrages portant sur le dialecte marocain (ni dans le Sous, ni à Zaër, ni à Tanger, ni à Fès juif, ni chez les Jbala, ni dans les textes du Mejdūb).

On remarquera que, si *žanūb* désigne une direction cardinale (et en particulier le vent qui vient de cette direction), la notion prédominante dans la racine ŽNB est celle de «côté»: *žanb* «côté, flanc», *žanaba* «se mettre sur le côté; atteindre qqn. sur un côté de son corps; mettre sur le côté; se tourner du côté du midi (se dit du vent); souffler du côté du sud», etc... Ces lexies sont prises dans l'arabe classique (cf. Kazimirski, 1860:333-5) mais l'étymon se retrouve dans les différents parlers arabes.

c) YMN

D'après Dozy, «sud» se dit aussi *al-tayman* (1967:II, 854), lexème que Kazimirski donne également dans son dictionnaire, mais avec le sens de «vent du sud» (1860:II, 1636). En arabe littéraire, la racine YMN est à l'opposé de la racine Š'M: alors que la seconde est associée aux sèmes de «gauche» et de «mauvais sort, malheur», la racine YMN donne toute une série d'items lexicaux exprimant «droite, côté droit», et «bonheur, heureuse fortune».

Ce terme n'existe pas qu'en arabe littéraire puisqu'il est attesté au moins dans deux régions:

— au Yémen, dans le parler de Šan'â', «sud» se dit *yamanī* — et «droite»: *'ayman* (Rossi, 1939:240, 204);

— dans les parlers tchado-soudanais, le mot qui signifie «main droite; à droite» *yemīn/yamīn* sert également à désigner le sud (Roth-Laly, 1972:541)¹².

d) 'DN et BĤR

Signalons encore deux termes, d'étymologies à peu près identiques:

— d'une part *'adanī*, également en usage à Šan'â' (Rossi, idem: 240) qu'on peut rapprocher du class. *'adān* «rivage, bord (de la mer, d'un fleuve)» — même si le *'adanī* yéménite dérive indirectement de *'adān* par l'intermédiaire de *'adn* «Aden» et de *'adnī* «venant du pays d'Aden»;

— d'autre part *bahri*, l'un des noms donnés en Arabie méridionale

¹² Ne nous étonnons pas trop de savoir que *šimāl* désigne, en Arabe méridionale, un vent du sud (précisément un vent SSO) et non un vent du nord. Cela tient au fait, comme le note Landberg, que, face à la *qibla* qui est l'ouest, *šimāl*, la gauche, ne peut désigner que le sud (1901: 31-626).

pour désigner le (vent du) sud, où l'on retrouve l'étymon *bahr* «mer» (Landberg, 1901:31).

e) ĤDR

Toujours en Arabie méridionale, Landberg a relevé chez les bédouins les termes de *hādir* et *hadrā* avec le sens de «vent du sud» (et de «sud»?). Ces lexèmes sont à rattacher à la racine ĤDR où l'un des sèmes de base est «pente», cf. en arabe classique *hadara* (un des sens) «descendre d'un endroit plus élevé», *hadar* «pente», *hadūr/hādūr* «pente rapide, d'où l'on tombe facilement» (Kazimirski, 1860:393-4).

2. La rose des vents comme système structuré

2.1. Les références structurantes

Si l'on essaie maintenant de comprendre la façon dont se sont constituées les roses des vents, que peut-on en dire? Il me semble intéressant de noter que les noms des points cardinaux, d'une part peuvent constituer des paires oppositives, d'autre part manifestent des repères de nature différente.

a) Le mouvement du soleil

Le chemin suivi par l'astre dans le ciel coïncide avec l'axe est-ouest. Parmi les dialectes que j'ai passés en revue, je ne pense pas qu'on puisse en trouver un où la structuration de l'espace ne fasse pas référence au mouvement du soleil. Il apparaît même clairement que *šarq* le «levant» (l'est) et *ğarb* le «couchant» (l'ouest) sont communs à l'immense majorité des parlers arabes. A l'exception de l'emploi de *qibla* pour désigner l'un ou l'autre des deux points cardinaux associés au mouvement du soleil, les autres termes que j'ai mentionnés précédemment semblent moins usités en remplacement des racines ŠRQ et ĠRB, qu'en complément (pour la forme adjectivale, pour le nom du vent, comme synonyme, ...). Pour deux des points cardinaux (l'est et l'ouest), l'arabe s'est donc appuyé sur la même expérience que beaucoup de langues connues — et pas seulement parmi les langues indo-européennes (cf. L.-J. Calvet, 1984:52 et sq.).

b) La Pierre noire et la direction de la Mecque

Les Musulmans doivent faire leurs prières canoniques le visage tourné dans la direction de la Mecque puisque c'est là que s'élève la Ka'ba. Cette «Maison de Dieu» est un très ancien temple sacré, de forme cubique (d'où son nom, puisque *ka'ba* signifie «cube») dont la construction est antérieure à l'Islam. J. Chelhod suppose que «A l'instar d'un grand nombre d'anciens sanctuaires, celui de Makka a dû être construit selon les axes des points cardinaux» (1964:222). Selon les mêmes sources, la Pierre noire, qui est accolée dans l'angle oriental, était destinée dans le culte primitif à indiquer la direction exacte du soleil levant. Si l'on prend la Pierre noire comme un simulacre du soleil levant, comme le suggère Chelhod, on comprend que la position originelle de l'orant ne soit pas *face à la Pierre noire*, mais *face à l'orient*, le corps se plaçant selon l'axe est-ouest. Ceci permet d'expliquer «l'insistance du Coran à proclamer Allah le Maître de l'Orient et de l'Occident» (Chelhod, idem). Cela justifie également l'assimilation de gauche et de droite aux points cardinaux nord et sud, même si par ailleurs on peut comprendre que la zone septentrionale, privée de la chaleur bénéfique du soleil, soit associée aux malédictions — et au côté gauche — alors que la zone méridionale, qui profite de la chaleur et de la lumière, soit chargée de bénédictions et porteuse de prospérité — comme le côté droit —.

Si l'on considère maintenant la direction de la Mecque, la *qibla*, qui représente la direction de la prière, non plus pour les anciens arabes, mais pour l'ensemble du monde musulman — direction qui est matérialisée dans les mosquées par l'orientation de la niche (le *mihrāb*) aménagée dans le mur appelé «mur de la *qibla*» —, on imagine bien que cette direction (contrairement à celle du soleil levant) est éminemment sujette à variations puisqu'elle dépend du lieu où l'on se tient. Il n'est donc pas illogique a priori que *qibla* soit assimilé:

- à l'ouest en Arabie méridionale,
- à l'est au Maghreb oriental et en Espagne andalouse
- et au sud dans la plupart des autres pays.

On pourrait s'attendre à ce que les points cardinaux désignés par les termes de gauche (*šimāl* ou *šām*) et de droite ou côté (*yamīn*, *žanūb*, ...)

subissent les mêmes fluctuations. En effet, comme le souligne Calvet, les changements sont toujours très importants lorsque c'est la «*géographie interne*, celle du corps», qui sert de référence à la «*structuration de la géographie externe*, en passant par un micro-espace environnant: la droite, la gauche» (1984:54). En particulier, pour que le nord soit à gauche et le sud à droite, il faut, comme dans le Sous marocain, tourner le dos à l'ouest quand on se dirige vers la *qibla*¹³. Les parlers de l'Arabie méridionale sont les seuls pourtant, d'après mon enquête, à avoir suivi cette logique jusqu'au bout puisqu'ils n'ont pas hésité à nommer un vent du sud *šimāl*.

Ailleurs, au Proche-Orient par exemple, il semble qu'on en soit arrivé à une polysémie non conflictuelle. Les notions de gauche et de nord ont cessé d'être superposables sans pour autant se détruire: elles ont été intégrées à la racine et le premier sens n'est plus ressenti comme la source étymologique du second sens. L'autonomie de la référence cardinale par rapport à la référence corporelle est d'autant plus facilement imaginable que les termes de *šimāl* et de *žanūb* pourraient être, dans de nombreux dialectes, d'emploi assez récent, peu ou prou littéraire. N'est-il pas surprenant que, dans beaucoup de parlers où ces termes sont en usage, d'autres désignations sont employées, et tout particulièrement celle de *qibla*? N'est-il pas troublant que ce terme fasse concurrence au mot *žanūb*, alors même qu'ils font référence à deux étalons corporelles antagoniques (le devant dans un cas, le côté [droit] dans un autre)?

Il est clair qu'on a affaire, dans le cas de l'arabe, à une juxtaposition de systèmes non concordants. Nous avons vu la multiplicité des termes employés et la variabilité référentielle de lexies comme *qibla*. C'est cependant l'ambiguïté profonde de ce dernier terme qui me semble l'élément déterminant de l'ensemble.

L'arabe classique lui-même nous offre deux systèmes concurrents: — dans le premier, où nord = gauche et sud = droite, la référence fondamentale est peut-être moins la *qibla* en tant que «direction de la

¹³ *mnīn ka n'stqebli llq'ebila, ka nr'ddu lgerb urā-ne; lq'bla hīya šserq* (Destaing, 1973:2) «Quand nous nous dirigeons vers la Qibla nous laissons l'ouest derrière nous, la Qibla c'est l'est».

Mecque», que la Pierre noire de la *ka'ba* en tant qu'elle indique la direction de l'est;

— dans le second système, où la *qibla* est à la fois «la direction de la Mecque» et «le côté méridional du ciel», la référence est le corps de l'orant qui fait face au sud et tourne le dos au nord (nord = dos et sud = devant)¹⁴.

A mon avis ces deux systèmes référentiels ont dû coexister dans les dialectes arabes dès les premiers temps de l'Hégire et je ne serais pas surprise si les parlars arabes d'aujourd'hui témoignaient, dans leur diversité, de la difficile adaptation de l'un ou l'autre de ces systèmes à l'expérience directe que les locuteurs ont du monde. D'un côté les arabophones ont trouvé dans la langue un type d'équations (nord = gauche/dos; sud = droite/devant) qui, dans toutes les sociétés de tradition orale¹⁵, étaient utilisées pour organiser l'espace et traduisaient leur rapport gestuel au monde. D'un autre côté, le contenu même des équations n'offrait pas forcément une adéquation satisfaisante. On peut comprendre cependant que, bon an mal an, le premier système soit jugé préférable au Maghreb occidental, et le second, adopté au Maghreb oriental.

c) Les références géographiques

Il existe une troisième sorte de repères dont la variabilité est structurée, surtout dans une langue comme l'arabe qui est parlée sur un territoire très étendu. Les caractéristiques physiques des régions jouent évidemment un rôle important dans la vie des gens, ne serait-ce que parce que la configuration du terrain influe sur le climat et le régime des

¹⁴ Il me semble que le premier système est antérieur au second (et antérieur à l'Islam). On peut en effet remarquer que le changement de statut de la Pierre noire (qui est passée du statut initial d'indice à celui de signe — du sacré —), n'a pu être que facilité par l'émigration de la Mecque à Médine. Petit à petit le caractère sacré de la Pierre noire s'est étendu à la *Ka'ba*, puis à l'enceinte du sanctuaire, puis à la ville de la Mecque dans sa totalité (et peut-être même au pays dans son ensemble). Ceci est d'autant plus probable que, au moment de l'expatriement de l'hégire, les Musulmans priaient encore, comme les Juifs, vers Jérusalem. Ce n'est qu'un an après l'installation à Médine que l'orientation vers la Mecque a été adoptée.

¹⁵ Cf. Calvet, 1984: 54-58.

vents. On retrouve donc, d'un dialecte à l'autre, des références à la mer ou à la montagne qui font office de références cardinales.

Si la démarche est identique dans tous les cas, il s'en faut de beaucoup que les lexies soient unifiées et surtout qu'elles désignent les mêmes points cardinaux. Ainsi la direction de la mer est-elle tantôt le nord (en Algérie et au Caire), tantôt le sud (à *Şan'â'*), tantôt l'est (en Tunisie). On notera cependant que les références géographiques sont sans doute plus nombreuses pour désigner le nord et le sud, que pour désigner l'est et l'ouest. On peut y voir une conséquence du fait que, pour ces deux derniers points cardinaux, les appellations courantes sont «orient» et «occident».

Notons pour finir que l'on relève très fréquemment dans la toponymie les noms des points cardinaux. On est donc amené à se demander, comme dans le cas de Dahra — qui est le nom d'une contrée de l'Algérie (Beaussier, 1958:627) —, si c'est la région qui a donné son nom au nord, ou si c'est au contraire le nom du point cardinal qui s'est appliqué à une région septentrionale. Dans la mesure où l'on trouve, par exemple au Maroc, des régions appelées *Ġarḅ* et *al-Qabla* — c'est-à-dire des noms qui désignent des points cardinaux dans la majorité des dialectes —, il me semble évident que l'hypothèse la plus probable (et la plus fréquente) est la seconde: on peut être sûr que les noms de la rose des vents peuvent désigner des régions, nous n'avons pas d'exemple où il est prouvé qu'un toponyme a été utilisé pour désigner un point cardinal¹⁶.

2.2. Le *ḥassāniyya*: position du problème

Nous allons voir maintenant le cas du dialecte arabe de Mauritanie. Tout d'abord nous passerons en revue les quatre termes de la rose des vents en nous appliquant à en dégager l'origine étymologique probable. En effet, la première anomalie constatée dans ce dialecte est que chacun des termes semble avoir un sens différent selon les régions. C'est donc

¹⁶ Les seuls exemples rencontrés dans cette étude qui seraient susceptibles d'illustrer ce cas, sont les noms des vents donnés par le comte de Landberg pour l'Arabie méridionale (1901: 31).

seulement dans une seconde étape que nous prendrons en compte le contenu sémantique de chaque item.

a) *Šarg*

Le premier des points cardinaux porte un nom qui nous est très familier, celui de *šarg*. Nous avons vu précédemment que cette lexie, attestée dans la majorité des parlers arabes, était toujours usitée dans le sens de «est, levant, orient» car elle faisait référence au point de l'horizon où le soleil se lève.

En *ħassāniyya* le verbe dénominatif qui a le sens de «se diriger vers le *šarg*» se dit *šerreg*. C'est donc une forme verbale dérivée à II^e radicale doublée, comme en classique.

b) *Gable*

La seconde appellation ne nous est pas inconnue non plus puisque nous l'avons rencontrée dans de nombreux dialectes pour désigner l'est, l'ouest ou le sud. Jusqu'à présent — et quel que soit le point cardinal désigné — c'était le même mot qui désignait une direction cardinale et la direction de la Mecque. En *ħassāniyya* par contre le point cardinal et la direction de la Mecque ne se disent pas de la même façon. Le premier, *gable*, présente une réalisation postpalatale du *qâf*, caractéristique des parlers nomades, alors que le second, *qible*, a conservé l'articulation vélaire qui, en *ħassāniyya*, distingue les mots relatifs à la religion ou plus généralement les emprunts faits à l'arabe littéraire. Cette opposition *g/q* se retrouve au niveau de la forme verbale dérivée puisque *stegbel* signifie «se diriger vers la *gable*» alors que *staqbel* a le sens de «se tourner vers la *qibla*».

c) *Sâħal*

Avec la troisième appellation nous sortons de l'ensemble des termes déjà vus. Il ne s'agit pas pour autant d'un élément véritablement imprévu puisque *sâħil* (en arabe classique) signifie «bord, rivage». C'est donc étymologiquement une référence géographique à la mer, même si *sâħal* n'a pas actuellement le sens de «littoral» en *ħassāniyya*.

Il existe, comme pour les autres points cardinaux, une forme verbale dénominative signifiant «se diriger vers le *sâħal*». Dans ce cas cependant il s'agit d'un néologisme car le modèle n'existe pas en arabe classique: *sowħal* a la forme d'un verbe quadrilittère.

d) *Tell*

Le quatrième terme est du même type que le précédent. En effet *tall* (en arabe classique) signifie «colline, monticule». Par ailleurs, au Maghreb, *tall* est le nom donné à une région d'Algérie. En Mauritanie, par contre, la lexie n'est pas utilisée en dehors de son emploi dans la rose des vents: elle n'est attestée ni dans le sens de «colline» ni (à ma connaissance) comme toponyme.

Curieusement on remarque que la forme verbale signifiant «se diriger vers le *tell*» ne dérive pas de la racine TLL. On a recours en effet au verbe *gâve* qui est une troisième forme à infixé *ā*, dérivée de la racine GVW. De la même racine on a, en *ħassāniyya*:

— *gve* «dos»; «verso, envers» (en classique *qafan* «derrière du cou, nuque»)

— *geffe igeffi* «tourner le dos».

Par ailleurs *sehwe* (litt. «derrière, arrière-train, fond») est employée fréquemment comme synonyme de *tell*. Il y aurait donc vraisemblablement des corrélations à éclaircir entre ces différents termes (*tell*, *gve* et *sehwe*). Je propose de poser que *gâve* «prendre la direction du *tell*» signifie littéralement «se diriger vers le *gve*», c'est-à-dire «aller vers le dos». Resterait donc à préciser de quel dos (de quel *gve* ou de quel *sehwe*) il s'agit. Ce qu'on peut dire d'ores et déjà c'est que les termes de *gve* et de *sehwe* s'appliquent non seulement à l'être humain, mais aussi à la tente puisque l'arrière de la tente, la partie qui fait face à l'entrée, s'appelle *gve* ou *sehwe*.

e) Le système de l'Ouest et le système de l'Est

Lorsqu'on interroge les locuteurs hassanophones sur la signification de ces quatre termes, nombreux sont ceux qui proposeront les traductions suivantes: *tell* «nord», *šarg* «est», *gable* «sud», *sâħal* «ouest».

D'autres cependant — en parfait désaccord avec les précédents — donneront des sens différents: *tell* «est», *šarg* «sud», *gāble* «ouest», *sāḥal* «nord».

Le premier système se rencontre, semble-t-il, du nord au sud, dans toute la partie ouest du pays: chez les tribus du Nord (les Rgueybât par exemple), dans l'Inchiri et une partie de l'Adrar (à Akjoujt, Atar, ...) et dans la Geba (Trarza et Brakna en particulier). Le second est attesté dans l'est de la Mauritanie — c'est-à-dire au Tagant et dans les deux Hodh — et dans une partie de l'Adrar (Chinguetti, Ouadane,...).

Pour passer d'un système à un autre on n'aurait donc qu'à faire tourner de 90° la croix de la rose des vents. D'après certaines sources, cependant, le Trarza emploierait (ou aurait employé, avant que le calque du français ou l'influence de la cartographie viennent modifier les conceptions anciennes) un système intermédiaire, décalé de 45° E par rapport au premier système et de 45° W par rapport au second. On aboutit donc à ceci:

- *tell* = nord, (nord-est), est
- *šarg* = est, (sud-est), sud
- *gāble* = sud, (sud-ouest), ouest
- *sāḥal* = ouest, (nord-est), nord.

D'après les lettrés maures, et en particulier selon Mokhtar Ould Hamidoun, on pourrait reconnaître, dans le premier système, celui qui était en usage à Médine. En effet, si l'on se transpose dans cette ville:

- le *tell* (la montagne) se trouve effectivement au nord,
- le *šarg* (le levant) est bien sûr à l'est, comme en tout lieu,
- la *gābla* (la Qibla) indique le sud — puisque Médine est au nord de la Mecque,
- enfin le *sāḥal* (le littoral) se confond avec la direction de la mer qui est située à l'ouest de Médine.

Cette hypothèse ne présente en vérité qu'un seul intérêt — outre celui d'une origine prestigieuse —: celui de justifier l'appellation *tell*. En effet l'emploi des trois autres termes se comprend assez aisément, du moins dans le système de l'Ouest. Mais comment expliquer le système de l'Est? On peut accepter que *sāḥal* désigne l'ouest chez les uns et le nord chez les autres puisque la côte mauritanienne change d'orientation au-delà de Nouadhibou, passant d'une direction N-NE/S-SW à une direction

W-SW/E-NE. Il existe cependant deux directions qui, dans le système de l'Est, semblent porter des noms peu appropriés, ce sont ceux de *šarg* et de *gāble*, appliqués respectivement au sud et à l'ouest. Il m'est difficile de croire que les variations de la côte soient un facteur suffisant pour expliquer la rotation de la rose des vents. Pour ma part je croirais plus volontiers une thèse qui ferait de *gāble* l'élément central du changement, quitte à poser — maintenant que la différence formelle entre *gāble* et *qibla* est consommée — que le référent a cessé d'être la Pierre noire et la ville de la Mecque.

II. L'ORIENTATION DE L'HABITAT

1. L'espace habité

La construction d'abris est commune à l'homme et à de nombreuses espèces, elle n'en correspond pas moins à une première étape dans la tentative de domestication de l'espace. A. Leroi-Gourhan, dans *Le geste et la parole* (1965: tome II, chap. XIII), a tenté d'en décrire pour nous les étapes suivantes qui peuvent nous aider à comprendre l'importance de l'orientation dans l'aménagement de l'espace.

On ne connaît pratiquement rien sur l'habitat des Australanthropes et l'on ne dispose pas de beaucoup plus de documents sur la période suivante. Il semblerait cependant qu'une évolution notable se soit produite au moment où apparaissent les premiers symboles graphiques. Si les habitants moustériens sont représentatifs des Anthropiens archaïques, on peut dire de ces derniers qu'ils ne font subir, aux lieux qu'ils occupent, qu'un aménagement très limité: «l'homme de Néanderthal vivait entouré des carcasses de son gibier qu'il repoussait pour se ménager un espace où vivre» (op. cité: 149).

Déjà tout autres apparaissent les habitats du Paléolithique supérieur, bien qu'il s'agisse là encore d'emplacements circulaires correspondants à des tentes construites dans l'entrée de cavernes. La différence tient au fait que cette fois un aménagement systématique de ces emplacements constitue la marque d'une intervention délibérée de l'homme.

«Chacun (des emplacements) forme un cercle de trois ou quatre mètres de diamètre, avec une aire centrale d'argile épierrée et tassée, entourée d'une couronne de plaques de pierre formant dallage; à l'extérieur du cercle, des trous verticaux recevaient de grandes défenses de mammoth formant charpente. Tout l'espace est soigneusement entretenu; à l'extérieur se trouvent quelques amas de gros détritiques et, déversées sur la pente, les «poubelles», petits amas de cendres mêlés de débris de silex et de menus fragments d'os. Le premier point dans l'évolution où apparaisse la figuration est donc aussi celui où l'espace d'habitat est abstrait du chaos extérieur» (op. cité: 149).

Et Leroi-Gourhan de conclure, après avoir montré les débuts de l'humanisation de l'espace:

«L'organisation de l'espace habité n'est pas seulement une commodité technique, c'est, au même titre que le langage, l'expression symbolique d'un comportement globalement humain. Dans tous les groupes humains qui soient connus, l'habitat répond à une triple nécessité; celle de créer un milieu techniquement efficace, celle d'assurer un cadre au système social, celle de mettre de l'ordre, à partir d'un point, dans l'univers environnant» (op. cité: 150).

L'un des facteurs d'évolution du système spatial est la sédentarisation. L'exploration des diverses représentations du monde fait apparaître en effet, dès la préhistoire, une coupure importante entre la vision plus dynamique des chasseurs-cueilleurs et la vision volontiers statique des agriculteurs. L'espace itinérant des premiers s'oppose à l'espace rayonnant des seconds, car «le nomade chasseur-cueilleur saisit la surface de son territoire à travers ses trajets» alors que «l'agriculteur sédentaire construit le monde en cercles concentriques autour de son grenier» (op. cité: 157).

Après la sédentarisation, Leroi-Gourhan estime que les grandes lignes de l'inscription matérielle de la cité sur le sol ne subiront plus de modifications fondamentales. L'insertion spatiale conservera son caractère cosmogonique à travers toute l'histoire, même si l'idéologie qui justifie les formes de la cité présente d'importantes variations.

Toutes les civilisations agricoles dont le niveau techno-économique correspond à la première urbanisation, qu'elles soient mésopotamienne, égyptienne ou chinoise, ont cherché une continuité ordonnée entre le noyau humanisé de la cité et l'univers naturel environnant. Elles l'ont

trouvée dans le mouvement du ciel qui fournit la croisée des points cardinaux et la cité est devenue le point central, fixe, du ciel et de la terre, chargé de refléter l'image du dispositif universel. Le microcosme urbain assure donc, outre la liaison du ciel et de la terre, les liaisons cardinales: puisque le soleil se lève à son est et se couche à son ouest, l'ouest et l'est de la cité deviennent l'est et l'ouest par excellence. En général les portes de la ville coïncident avec les points cardinaux et les représentent au plan symbolique. Il suffit ensuite qu'on nomme «porte de l'Hiver» la porte du Nord, pour que le symbolisme spatial se trouve enrichi d'un symbolisme temporel. En donnant une image ordonnée de l'univers, la cité ouvre également la voie à un mécanisme de contrôle de la mesure du temps et de l'espace (dans le comportement «magique», l'action sur le symbole est un moyen pour agir sur la chose — en particulier sur le mouvement des astres —).

On assistera peu à peu à l'affaiblissement de l'idéologie des correspondances efficaces¹⁷ qui s'est greffée, dans beaucoup de civilisations, sur la vision cosmogonique de l'univers, mais les activités humaines continueront longtemps encore à être marquées par l'influence de l'univers cosmique sur l'espace humanisé (pour s'en convaincre, il n'y a qu'à considérer les processions qui ont survécu jusque dans la période moderne). Quant à la cité capitale, elle reste le centre du monde, même s'il se produit un grand changement entre les villes des mondes grec et romain et celles du Moyen Age:

«Les traditions méditerranéennes avaient abouti à un dispositif géométrique qui s'appliquait au sol sans souci sensible du relief. Les opérations de fondation supposaient la mise en place d'un quadrillage orienté, cosmogoniquement significatif, que les volumes architecturaux transformaient en cité. (...) Les traditions européennes du Moyen Age sont d'une autre nature et représentent l'aboutissement de l'habitat agricole élémentaire, c'est-à-dire du village de maisons serrées en paquet, à l'intérieur d'une enceinte arrondie, moulée elle-même sur un promontoire ou une

¹⁷ «Aux quatre points cardinaux et au centre, pour la Chine antique, correspondent les cinq éléments, les cinq cieux, les cinq sortes d'animaux, de notes de musique, d'odeurs, de nombres, de lieux de sacrifices, d'organes du corps, de couleurs, de saveurs, de divinités. Il devient alors évident que le Sud, l'été, les oiseaux, l'odeur du brûlé, le foyer, les poumons, le rouge, l'amer, le chiffre 7, la note tcheu ont des propriétés communes et qu'on peut agir de l'un sur l'autre» (op. cité: 166).

butte. L'orientation est observée et comme la ville mésopotamienne ou aztèque, la cité médiévale s'accroche au ciel par deux voies ouvrant sur les points cardinaux. Son sanctuaire est placé près du carrefour central et une croix, parfois une pierre noire, marque le centre idéal du dispositif urbain. L'église est elle-même orientée et le schéma d'intégration spatiale se range dans le plan traditionnel. Le contenu idéologique est différent de celui de l'antiquité et le symbolisme de la croix habille l'espace humanisé mais le schème profond est le même et s'étend à tout l'univers connu» (op. cité: 173-174).

Nous allons voir maintenant comment la vision cosmique de l'univers a pu se maintenir dans d'autres sociétés, plus proches — temporellement et spatialement — de la société maure que les civilisations dont nous venons de parler.

2. Quelques exemples maghrébins

2.1. La maison kabyle

En s'appliquant à définir le sens de l'honneur chez les Kabyles, Bourdieu met en évidence deux principes différents, la *hurma* ou «honneur» (l'ensemble de ce qui est *haram*, c'est-à-dire interdit) et le *nif* ou «point d'honneur»: «L'honneur, ce par quoi le groupe donne prise, s'oppose au point d'honneur, ce par quoi il peut répondre à l'outrage» (1972:33). Ce qui est *haram* ou tabou, c'est en particulier l'univers féminin alors que le *nif* qui permet la défense (et la restauration éventuelle, par la vengeance) de l'honneur, se situe entièrement du côté de l'homme. On comprend comment cette opposition, au-delà de la polarité des sexes, peut se prolonger dans un système bipartite de valeurs complémentaires et antagoniques:

«L'opposition entre le *haram* et le *nif*, entre le sacré droit et le sacré gauche, s'exprime en différentes oppositions proportionnelles: opposition entre la femme, chargée de puissances maléfiques et impures, destructrices et redoutables, et l'homme, investi de vertus bénéfiques, fécondantes et protectrices; opposition entre la magie, affaire exclusive des femmes, dissimulée aux hommes, et la religion, essentiellement masculine; opposition entre la sexualité féminine, coupable et honteuse, et la virilité, symbole de force et de prestige. L'opposition entre le dedans et le dehors,

mode de l'opposition entre le sacré droit et le sacré gauche, s'exprime concrètement dans la distinction tranchée entre l'espace féminin, la maison et son jardin, lieu par excellence du *haram*, espace clos, secret, protégé, à l'abri des intrusions et des regards, et l'espace masculin, la *thajma'th*, lieu d'assemblée, la mosquée, le café, les champs ou le marché. D'un côté, le secret de l'intimité, toute voilée de pudeur, de l'autre, l'espace ouvert des relations sociales, de la vie politique et religieuse (...). Tandis que dans le monde urbain, où l'espace masculin et l'espace féminin interfèrent, la claustration et le voile assurent la protection de l'intimité, dans le village kabyle, où le port du voile est traditionnellement inconnu, les deux espaces sont nettement séparés» (1972:35-36).

Bien que la maison — par opposition avec le monde extérieur — soit, d'une certaine façon, du domaine de la femme, on y retrouve néanmoins la même bipolarité symbolique dans l'organisation de l'espace intérieur. D'ailleurs on remarquera que, si l'homme ne doit pas rester chez lui pendant le jour, sous peine d'être ridicule, sa place n'en est pas moins marquée dans la maison. Celle-ci est en effet divisée en deux parties, la plus grande — à droite en entrant — étant réservée aux humains, la plus étroite constituant l'étable. Mais la pièce occupée par la famille est elle-même partagée en deux ensembles qui s'opposent comme le monde féminin au monde masculin:

«La partie basse, obscure et nocturne de la maison, lieu des objets humides, verts ou crus — jarres d'eau déposées sur des banquettes de part et d'autre de l'entrée de l'étable ou contre le mur de l'obscurité, bois, fourrage vert —, lieu aussi des êtres naturels — bœufs et vaches, ânes et mulets — des activités naturelles — sommeil, acte sexuel, accouchement — et aussi de la mort, s'oppose, comme la nature à la culture, à la partie haute, lumineuse, noble, lieu des humains et en particulier de l'invité, du feu et des objets fabriqués par le feu, lampe, ustensiles de cuisine, fusil — symbole du point d'honneur viril (*ennif*) qui protège l'honneur féminin (*hurma*) —, métier à tisser, symbole de toute protection, lieu aussi des deux activités proprement culturelles qui s'accomplissent dans l'espace de la maison, la cuisine et le tissage» (idem:47).

On ne peut pas exposer ici dans le détail tout le réseau de représentations qui fait de la maison à la fois un microcosme en relation d'homologie avec le reste de l'univers et, d'autre part, un «monde renversé», en relation d'opposition avec le monde extérieur. Bourdieu montre en effet que selon le point de vue que l'on adopte — celui de la

femme qui repose sur la vision de l'organisation intérieure ou celui de l'homme qui situe la maison dans son rapport avec l'extérieur —, on obtient une signification différente, la maison étant toujours dotée elle-même d'une signification double. Si l'on considère maintenant l'orientation de la maison, on ne s'étonnera pas outre mesure de constater qu'elle change elle aussi avec le point de vue. Voyons comment l'orient de l'espace masculin et l'orient de l'espace féminin peuvent être exactement à l'opposé l'un de l'autre.

— Bourdieu a noté que la façade de la maison est presque toujours orientée vers l'est et que la porte de la rue ou porte du haut est communément appelée la porte de l'est. Qu'est la maison pour l'homme? Un lieu dont on sort: «La sortie est le mouvement proprement masculin, qui conduit vers les autres hommes, et aussi vers les dangers et les épreuves auxquels il importe de *faire front*, en homme aussi rugueux, quand il s'agit d'honneur, que les pointes du peigne à carder» (idem:56). L'homme se déplace donc d'ouest en est, conformément «à l'orientation par excellence, vers l'est, c'est-à-dire vers le haut, la lumière, le bon et le bien: le laboureur oriente ses bœufs vers l'est au moment de les atteler et de les dételer et il commence à labourer d'ouest en est; de même les moissonneurs se disposent face à la qibla, et c'est face à l'est qu'est égorgé le bœuf du sacrifice. On n'en finirait pas d'énumérer les actions qui s'accomplissent conformément à l'orientation cardinale, c'est-à-dire toutes les actions d'importance, qui engagent la fécondité et la prospérité du groupe. Il suffira de noter que le verbe *qabel* signifie non seulement faire face, affronter avec honneur et recevoir dignement, mais aussi faire face à l'est (*lqibla*) et à l'avenir (*qabel*)» (idem:57).

— Qu'en est-il de la femme? «[...] tandis que pour l'homme, la maison est moins un lieu où l'on entre qu'un lieu d'où l'on sort, la femme ne peut que conférer à ces deux déplacements et aux définitions différentes de la maison qui en sont solidaires, une importance et une signification inverses, puisque le mouvement vers le dehors consiste avant tout pour elle en actes d'expulsion et que le mouvement vers le dedans, c'est-à-dire du seuil vers le foyer, lui incombe en propre» (idem:56). Pour pénétrer dans la maison, on se déplace d'est en ouest, mais en même temps on se dirige vers le mur du fond, le mur du métier à tisser, qui,

situé face à la porte, est en pleine lumière. Du point de vue de l'organisation interne de la maison, ce mur «qui fait face à la porte et qui est appelé, le plus souvent, du même nom que le mur de façade extérieur donnant sur la cour» (idem:46) est l'exact équivalent intérieur de la façade est. Il est «la lumière du dedans (comme la femme est la lampe du dedans), c'est-à-dire l'est du dedans, symétrique de l'est extérieur, dont il tient sa clarté d'emprunt» (idem:57). Par contre la face interne et obscure du mur de façade est appelé mur de l'obscurité et l'on comprend que, pour honorer (on retrouve encore une fois le verbe *qabel*) le visiteur, on fasse asseoir l'hôte, non pas devant le mur de l'obscurité, mais devant le métier à tisser. Avant de conclure, on n'oubliera pas de noter que pour la femme qui entre dans la maison, la direction par excellence est elle aussi la direction d'ouest en est (et non pas d'est en ouest comme il apparaissait au premier abord).

En passant de l'espace extérieur à l'organisation intérieure de la maison, on obtient donc deux orientations rigoureusement inverses: l'est devient l'ouest, le nord devient le sud, et inversement. Cependant — et c'est ce qui est le plus important pour notre propos — non seulement l'orientation de la maison suit fidèlement l'orientation cardinale, mais encore on a pu voir que toutes les activités humaines importantes se faisaient face à l'est, que l'est soit véritablement la qibla comme dans l'univers masculin, ou qu'il en soit le reflet inversé comme dans le monde féminin.

2.2. L'habitat mozabite

C. Bousquet s'est attaché, dans une étude récente, à décrire le plan des maisons du M'zab qui, par plusieurs de ses caractéristiques, n'est pas sans rappeler celui des maisons anciennes de Mauritanie, notamment celles de Oualata.

La porte de la rue, à laquelle on accède généralement par un seuil maçonné, donne sur une entrée en chicane qui dérobe l'intérieur de la maison aux regards extérieurs. En angle droit, par rapport à l'entrée, un vestibule plus spacieux prolonge la chicane (*taskift*). Il permet la communication avec la pièce principale du rez-de-chaussée, appelée en

berbère *amesentidar* (*wust eddar* en arabe). Cette pièce doit son importance et sa fréquentation à la fois à sa position centrale (c'est un point de convergence et de passage obligé) et à son éclairage (un percement pratiqué dans le plafond procure à ce lieu une source de lumière naturelle). Un peu en retrait de la pièce centrale, pouvant être fermé par un rideau, se trouve le *tizefri*, dont l'entrée est marquée par un seuil. Cette pièce, communément appelée «salon des femmes», est l'endroit où se tiennent ordinairement les femmes quand des hommes sont amenés à pénétrer dans la maison. Le reste du rez-de-chaussée est occupé par des petites pièces, souvent obscures, dont la disposition est interchangeable: pièces pour dormir, pour entreposer les réserves de nourriture, cuisine, cabinets d'aisance, etc. L'escalier (parfois il y en a deux), qui n'occupe lui-même qu'un espace très réduit, donne accès à l'étage supérieur où l'on retrouve une organisation de l'espace assez similaire à celle du rez-de-chaussée. Précisons seulement que l'espace situé au-dessus de l'*amesentidar* est occupé par une cour à ciel ouvert appelée *tigharghart*.

Qu'en est-il de l'usage de ces lieux? Il dépend bien sûr de la saison et varie selon le moment de la journée. La terrasse qui est un lieu diurne en hiver, ne sera par contre fréquentable en été que le soir, une fois les rayons du soleil éteints. Mais l'occupation des pièces varie également — de façon plus fluctuante — en fonction du sexe des personnes présentes. Dès que l'on dépasse la stricte communauté familiale, l'utilisation de l'espace est en effet scrupuleusement réglemée: elle doit éviter absolument la rencontre des deux sociétés, celle des hommes et celle des femmes. D'où la possibilité d'alternance pour des lieux comme l'*amesentidar* dont le statut de zone franche vient du fait qu'il est tantôt espace masculin, tantôt espace féminin. Quant au *tizefri*, c'est un lieu de retraite pour les femmes, mais aussi le «haut lieu de l'intimité familiale», le lieu privilégié des événements familiaux tels que les relevailles et la circoncision, à l'écart de la pollution apportée par les activités domestiques.

On serait donc assez loin, somme toute, du modèle kabyle, si Bousquet n'attirait pas notre attention sur le fait suivant:

«Ce qui apparaît important, c'est que l'ouverture du *tizefri* sur le *amesentidar* se fait selon une orientation qui est, dans les *ksour*, toujours sensible-

ment la même vers le Sud-Est, soleil levant mais aussi direction de la Mecque pour les Musulmans du M'zab. Quelle que soit la situation des maisons dans la ville, pour chacune d'elles, l'axe *tizefri/amesentidar* apparaîtra sur le plan comme l'aiguille d'une boussole» (1988:259).

Pourquoi est-ce si important? parce que le *tizefri*, espace double féminin-masculin, apparaît à Bousquet comme le pivot d'un retournement symbolique comparable à celui que Bourdieu a mis en évidence dans la maison kabyle:

«Il y a correspondance entre le rôle de cet espace (le *tizefri*) dans la pratique familiale et l'orientation cardinale de la maison. L'axe de l'ouverture *tizefri/amesentidar* étant dans la majorité des cas sensiblement Nord-Sud, le *tizefri* est le lieu ultime de la maison où sont conduits les rayons du soleil, la force bienfaisante génératrice d'énergie et de santé, qui a partie prenante avec le terme masculin. De ce fait, en partant de l'extérieur, devant la porte d'entrée, nous avons une succession précise d'espaces significatifs: extérieur masculin: ruelle; intérieur féminin: *amesentidar*; intérieur féminin/masculin: *tizefri*. Nous retrouvons ainsi la structure inversée de la maison kabyle dans la mesure où, dans la maison, la position cardinale des lieux est renversée par rapport à celle du monde extérieur. Le *tizefri* au Nord de la maison est la pièce éclairée et figure le Sud et les forces masculines, alors que la partie Sud de la maison, en tant que lieux obscurs, fait référence au nord et au monde féminin» (idem:267).

L'image symbolique de la maison serait incomplète si l'on n'intégrait pas à la structure le cadre de maçonnerie (le *chebeck*), aménagé dans le plafond de l'*amesentidar*, qui permet à la lumière de pénétrer dans la maison. Bousquet voit, dans cette ouverture sur le ciel, une orientation vers le sacré qui hiérarchise la relation profane/sacré:

«Cet axe par lequel descend la lumière apparaît comme un élément fondamental de la structuration symbolique de l'espace de la maison, dans la mesure où il lui propose non pas un horizon, mais un au-delà. Nous retrouvons un ordre vertical qui hiérarchise les espaces en partant de la maison espace profane de la vie terrestre, obscure, pour s'élever au sacré, céleste et lumineux» (idem:268).

On retiendra en tout cas que la maison mozabite est conçue selon une orientation privilégiée — celle de la qibla qui, au M'zab, se confond avec la direction sud-est —. Compte-tenu de la différence de plan très importante entre les maisons kabyle et mozabite, on ne s'arrêtera pas au fait que la direction de la qibla est représentée dans un cas par la

porte, dans l'autre par l'axe *tizefri/amesentidar*. Ce qui nous importe par contre, et qui est commun aux deux constructions symboliques, c'est que la maison a une orientation déterminée qui est en rapport à la fois avec les points cardinaux, avec la direction de la qibla (donc de la prière et du sacré) et avec la lumière.

Les documents me manquent pour poursuivre une enquête à travers tout le Maghreb mais, d'après la présentation que P.R. Baduel fait du travail de G. Libaud, on peut penser que l'habitat troglodyte sud-tunisien des Beni-Aïssa structure symboliquement l'espace de façon tout à fait comparable :

«Les pièces sont ordonnées autour de la cour selon un ordre déterminé: lorsqu'on pénètre à partir d'un tunnel (situé toujours en contrebas par rapport à la cour, la bouche d'entrée étant orientée au nord) dans l'espace de distribution central qu'est le puits de lumière, on doit distinguer la partie droite de la partie gauche; dans la partie droite se trouvent les pièces nobles, et d'abord la chambre du père ou du frère aîné. La chambre du père (ou du frère aîné) s'inscrit dans un système symbolique: elle ouvre toujours en direction de l'est (polarité religieuse islamique), elle est placée dans la partie droite de la cour, du côté de la montagne, orientée ainsi vers le Haut, alors que les autres pièces moins nobles (celles des fils cadets), sont situées dans la partie gauche, orientées à l'ouest, en direction de la mer, vers la plaine, le bas» (Baduel, 1988:238).

3. L'habitat maure

Que sait-on de l'orientation des maisons dans la communauté maure? Une anecdote récente pourrait nous prémunir contre de vaines enquêtes menées dans les agglomérations modernes de Mauritanie. S. Theunynck, architecte, nous livrait en effet récemment les observations qu'il avait pu faire dans une petite ville de l'Est mauritanien. Spontanément les nouveaux habitants qui se construisaient des logements ouvraient systématiquement leur maison sur l'ouest (qu'ils appellent, à Kiffa, *gæble*). Mais lorsque les quartiers s'organisaient et que l'on traçait les voies de communication, alors toutes les maisons changeaient l'orientation de leurs portes principales. Ainsi, pour finir, le pôle attractif de la route l'emportait sur tout autre facteur.

Aucune étude précise ne semble avoir été faite sur ce point, je ne pense pas toutefois qu'il en soit autrement dans les cités anciennes de Mauritanie, du moins pour ce qui est de la porte donnant sur la rue. C'est l'impression que j'ai eue, par exemple, en consultant le livre sur Tichitt de M.-P. Hugot-Buffet qui donne plusieurs plans de maison. Il est possible cependant que cette conclusion soit erronée car l'auteur souligne avec force — et beaucoup d'étonnement — que les ouvertures, comme les anciennes portes de l'enceinte fortifiée, sont le plus souvent tournées vers le sud :

«Les portes, souvent en chicane pour que l'intérieur de la pièce ou de la cour ne soit pas vu de l'extérieur, sont en général orientées vers le Sud, bien que l'on ne puisse en faire une règle universelle. Le vent venant de l'Est, les ouvertures donnant de ce côté sont extrêmement rares. Il faut tenir compte également d'une ancienne superstition relative à l'orientation des portes et des fenêtres. Si la maison ouvre vers l'Est, ses habitants ont toutes les chances de mourir jeunes, par contre si celle-ci est orientée au Sud ou à l'Ouest, ils pourront bénéficier d'une longue vie et d'une vieillesse heureuse. Bien que ne se souciant plus actuellement de ce genre de croyances, les jeunes évitent encore d'ouvrir leur porte du côté jugé néfaste et choisissent de préférence le Sud. Cette superstition paraît assez étrange quand on se reporte à la signification donnée symboliquement dans toutes les sociétés primitives à l'orientation de la maison» (1977:50-51).

Ces informations étant enregistrées, je propose que l'on se tourne vers le type d'habitat qui, jusqu'à ces dernières années, était le plus représentatif de la société maure¹⁸.

3.1 L'orientation de la tente

La tente a toujours la forme d'un rectangle. De dimensions variables, elle repose sur deux piliers (*rkîze*, pl. *rkâyaz*) qui se croisent au centre de la tente. Quelle que soit la grandeur de la tente, quelle que soit la région, l'espace délimité par la tente est structuré de la même façon. Cet

¹⁸ Personnellement je croirais volontiers que, pour les maisons qui se présentent comme des concessions organisées autour d'une cour fermée (c'est le cas en général dans les cités anciennes de Mauritanie), il ne faut sans doute pas surestimer l'importance de la porte de la rue par rapport aux autres portes, notamment celle de la pièce principale. L'exemple de l'habitat mozabite pourrait nous aider à approfondir cette question.

espace, loin d'être neutre, est strictement hiérarchisé et investi de toute une série de représentations symboliques.

La première opposition est entre le devant et le fond de la tente. L'un et l'autre se partagent les deux grands côtés du rectangle. Dans la mesure du possible, on choisira de monter la tente devant un arbre et, en hivernage, on fera une clôture derrière la tente. L'avant de la tente sera, par contre, dégagé. Cependant, plus contraignant encore que la configuration du terrain, sera le choix de l'orientation. Selon tous nos informateurs, en effet, le devant de la tente (*al-gaddâm*) fait toujours face à la direction *gâble*. A l'opposé, bien sûr, le fond de la tente (*as-sehwe*) coïncide avec la direction appelée *tell*. Assimilant la tente à une personne, on appelle aussi le devant de la tente, «la bouche» (*al-yumûm*), et le fond, «le dos» (*la-gve*). L'arrière est en effet plus bas que l'avant où les pans sont relevés par deux piquets. Il est aussi fréquemment fermé par un tissu (*la-dve*), notamment en période de froid où l'on entoure de ce rideau les trois côtés de la tente, ne laissant dégagé que le devant. Est-ce cette assymétrie qui peut expliquer les appellations «bouche» et «dos»? Il semblerait plutôt que celle-ci soit une conséquence des spécialisations respectives des deux grands côtés de la tente. Le devant est en effet, par excellence, le côté par lequel on entre et, s'il s'agit de personnes extérieures à la famille ou au cercle des intimes, l'hôte entrera même plus précisément par le demi-côté qui se trouve pour lui à droite, lorsqu'il fait face à la tente. On peut donc penser que l'anthropomorphisme des appellations se comprend du fait qu'elles renvoient à l'attitude des personnes présentes sous la tente: celles-ci auront tendance à se tenir face à l'avant de la tente — face à la lumière, face aussi aux éventuels visiteurs —, se plaçant ainsi dans le même axe d'orientation que la tente elle-même¹⁹.

Les membres de la famille et les familiers pourront éventuellement pénétrer sous la tente par le côté *šergi* (correspondant à la direction *šarg*) qui se trouve à main droite lorsque l'on fait face à l'entrée. Par contre ils ne doivent pas entrer par l'un des autres côtés car ils sont, dit-on, «habités» (*meskûnîn*). Cela signifie que ce sont des lieux occupés par

¹⁹ Ceci peut expliquer pourquoi, en *ħassāniyya*, *al-yumûm* signifie non seulement «la bouche» et «le devant (de la tente)», mais aussi «la porte».

les djinns (les *žnûn*) et chacun sait qu'il est très dangereux de prendre le risque de les déranger!...²⁰

Par ailleurs on retrouve les oppositions gauche/droite et féminin/masculin, dont nous avons vu l'importance précédemment dans la description des habitats maghrébins. Sous la tente en effet, comme l'a bien montré S. Caratini dans sa thèse sur les *Rgeybât*, on distingue deux espaces: l'espace féminin — à gauche en entrant — situé côté *sâħal* et l'espace masculin — à droite en entrant —, côté *šarg*:

«Les objets qui appartiennent à la femme et qu'elle utilise quotidiennement sont à l'ouest (*sâħal*): le palanquin retourné, sur lequel elle plie, le jour, les couvertures et les tapis; près de celui-ci, les ustensiles de cuisine et la nourriture. Les seuls objets que possède l'homme, sa selle et son fusil, sont rangés à l'est (*šarg*), encore qu'il se sépare rarement de son arme: il la garde à portée de main même pendant son sommeil» (1984:580)²¹.

Cette bipartition de l'espace trouve d'ailleurs son prolongement à l'extérieur de la tente puisque le côté *šarg* est généralement laissé libre pour faciliter la «promenade» des hommes et le côté *sâħal*, pour la «promenade» des femmes. Il s'agit bien entendu d'aménagement de l'espace visant à éviter les rencontres entre sexes différents, notamment lors des sorties pour satisfaire les besoins naturels.

La réglementation de l'occupation spatiale se retrouve — même si c'est à d'autres fins — dans la disposition des tentes les unes par rapport aux autres. En règle générale, on remarquera que la direction de la *gâble* est toujours laissée libre: non seulement les quelques mètres carrés dont on peut considérer qu'ils font partie de la tente (puisqu'on s'y installera pour trouver la fraîcheur du soir, pour prier, etc...), mais aussi, de façon plus systématique, la portion d'espace qui correspond à

²⁰ Selon un de mes informateurs, originaire du Tagant, un diable appelé *Sidi Reyyûg* aurait l'habitude de se tenir devant la tente. Il n'y resterait cependant que très peu de temps, juste avant la prière du crépuscule.

²¹ Caratini propose d'expliquer cette assimilation masculin = est et féminin = ouest, par le fait que l'est, situé du côté de la Mecque, peut représenter la pureté, par opposition à l'ouest dont l'identification avec l'impureté est facilitée par l'équation gauche = impureté. Elle voit une confirmation de son hypothèse dans le fait que le fond de la tente, lieu le plus sombre de la tente (où se tient souvent la femme), est nommé *sehwe* ce qui signifierait, selon elle, aussi bien «partie postérieure» que «pudeur». Je suis forcée cependant de signaler ici une erreur car si *sehwe* signifie bien «partie postérieure», c'est un autre mot (*sahwe*) qui veut dire «pudeur».

l'angle de vision des occupants de la tente, lorsqu'ils font face à la *gəble*. Cela est d'autant plus vrai — et l'horizon est d'autant plus dégagé — que la tente abrite quelqu'un d'important. Dans l'ensemble on peut dire que, à l'exception des familles de dépendants très proches (serviteurs dont la fonction nécessite une grande proximité), ou encore de la mosquée, les familles de moindre importance (fils, filles, sœurs, ...) disposeront leur tente, soit de part et d'autre de la tente du «chef» de campement, soit derrière elle, soit loin devant. Encore faut-il préciser que, dans ce dernier cas comme pour la mosquée ou la tente des serviteurs, la tente n'est jamais dans l'axe de la *gəble* mais toujours décalée sur la droite ou sur la gauche.

Si l'on étudie les plans des deux campements donnés par P. Dubié dans «La vie matérielle des Maures», on se rendra compte qu'ils constituent des illustrations, seulement un peu plus complexes, des principes que nous venons de voir²². Le premier campement, celui d'Abdallaḥi, 3^e fils de Šeyx Sīdya-Baba, peut donner une idée de la disposition hiérarchisée des tentes autour de celle du chef religieux :

- devant la tente d'Abdallaḥi, un espace de 10 à 15 mètres de côté maintenu très propre,
- plus loin sur la droite, vers *gəble-sāḥəl*, le bétail, en particulier les veaux, les bêtes laitières et les ovins-caprins,
- relativement près, sur la gauche, la mosquée et, en avant encore de celle-ci, la tente du Marabout (l'imam et maître de Coran),
- plus loin vers *gəble-šərg*, le groupe des 4 ou 5 tentes de serviteurs attachés au service de la famille,
- à ses côtés, juste dans l'alignement, les tentes des frères d'Abdallaḥi, s'ils étaient présents — à droite (côté *sāḥəl*) s'il s'agit d'un frère aîné, à gauche (côté *šərg*) s'il s'agit d'un frère cadet —,
- juste en arrière de la tente d'Abdallaḥi, les tentes de deux de ses gendres,

²² L'exposé de Dubié est très clair pour peu que l'on se reporte soigneusement aux plans dessinés pour suivre les indications cardinales. Par contre, si l'on abandonne les termes arabes (*gəble*, *sāḥəl*, ...) et que l'on essaie de suivre les indications cardinales données dans leurs équivalents français, on peut difficilement éviter de se perdre car l'auteur lui-même semble avoir fait quelques confusions.

- en arrière de celles-ci, légèrement vers *tell-šərg*, les tentes des artisans,
- sur le même axe que les précédentes, mais vers *tell-sāḥəl*, des parents de la famille,
- enfin, plus loin encore vers le *tell*, les tentes des *Timšəfren* c'est-à-dire des parents pauvres et autres alliés sans ressources.

Le second campement étudié par Dubié est celui de l'émir du Trarza. Bien qu'il mérite de ce fait le nom particulier de *maḥsar* ou *ḥalle*, il ne diffère pas fondamentalement du précédent :

«Le plan du *Maḥsar* fait ressortir la prééminence de la tente émirale autour de laquelle sont placés, au premier plan, dans les directions indiquées ci-dessus: les troupeaux, la Mosquée, les griots, les serviteurs, le maître de Coran, les Marabouts. La direction «*Guebli*» (S.O.) est laissée libre et les familles ou groupements, considérés comme pairs de l'Emir se placent à sa hauteur, de part et d'autre, sur un axe passant par sa tente et orienté S.E.-N.O. (*šərg-sāḥəl*): son frère aîné, les descendants des Emirs précédents, les Ūlad Ah Ben Daman et les Ūlad Seid. En arrière de cet axe les haratines et les courtisans. Dans ces 4 groupements les places d'honneur, les plus rapprochées de la tente de l'Emir, sont occupées par les chefs (...)» (1953:164-5).

Ce qui ressort de la disposition des tentes dans le campement, c'est la hiérarchie très nette entre le devant et le dos. Les gens les moins importants ont leur tente, en règle générale, derrière celle du chef, et moins ils sont importants, plus ils sont éloignés de celle-ci. Le lien entre la dépendance sociale et le dos est d'ailleurs inscrit dans la langue, comme on peut s'en rendre compte à travers une expression comme *ḥkem ḏhar vulān* (litt. «attraper le dos de qqn.») qui signifie en fait «réclamer le pardon, l'indulgence, la protection (d'une personne religieuse) — de peur de s'attirer les foudres de Dieu par l'intermédiaire de cette personne».

Cependant cette opposition hiérarchisée entre le devant et le dos prend tout aussi bien la forme d'une hiérarchie entre la direction de la *gəble* et celle du *tell*. Laisser le côté *gəbli* libre, c'est assurément un moyen d'éviter qu'on puisse avoir, d'une autre tente, une vue directe sur l'intimité — toute relative — de l'unité familiale voisine (souvenons-nous que ce côté est plus haut et jamais fermé par un rideau). C'est également, sans nul doute, marquer symboliquement la direction de la *gəble* comme la direction privilégiée, ce qui ressort aussi de tout

l'ordonnement du campement tel que nous l'avons vu: plus on est important et moins on a de personnes s'interposant entre son unité de résidence et l'espace libre en direction de la *gəble*.

D'où peut venir cette supériorité de la *gəble* sur les autres directions cardinales? Il semble logique de supposer qu'elle lui vient de la *qibla*. Nous avons vu précédemment — notamment dans la maison kabyle, mais pas uniquement — que l'habitat était tout entier tourné vers la *qibla*, que celle-ci ne représente que la direction de la Mecque ou qu'elle coïncide également avec une des quatre directions cardinales. Par ailleurs nous avons signalé que la racine QBL avait d'autres sens, comme «faire face» ou «recevoir» (un hôte), sens suffisamment liés au mot *qibla* pour pouvoir être empruntés dans son sillage par des parlers non arabes (tel le dialecte berbère de Kabylie). Je pense que ce sont ces sens-là qui, en *hassāniyya*, ont pu rester attachés au terme *gəble* et justifier ainsi dans l'inconscient collectif que les tentes continuent à faire face à la *gəble*, alors même que, depuis longtemps, la *gəble* a cessé de correspondre à la *qibla* (la direction de la Mecque). N'y aurait-il pas une réminiscence confuse de cette lointaine époque — celle (historique ou mythique?) d'avant le départ de Médine²³ dans l'expression proverbiale suivante *maħadd fāmm lə-xyām gəble* («du temps où les ouvertures des tentes donnaient sur la *gəble*»), qu'on emploie pour évoquer l'ancien temps, le «bon temps»? Ne faudrait-il pas substituer *qibla* à *gəble* pour le rendre compréhensible, puisqu'apparemment l'ouverture des tentes telle qu'elle est décrite dans le *meḡel* ne s'est pas modifiée depuis lors? Ou faut-il voir simplement dans *gəble*, non la direction cardinale (sud ou ouest selon les régions), mais la région du Sud-Ouest de la Mauritanie qui porte ce nom?²⁴ Cette hypothèse avancée par l'un

²³ N'oublions pas que, pour les savants maures, leur rose des vents ne s'explique que par référence à Médine.

²⁴ Dans cette perspective, l'ouverture vers la Gebla serait à prendre au niveau métaphorique et le «bon temps» serait celui de l'inexorable et séculaire migration vers le sud à partir des confins méditerranéens. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, en expliquant l'importance de *gəble* par des causes historico-économiques, on ne rend pas compte pour autant de la distorsion entre la direction appelée *gəble* et la région. On pourra constater, d'après le poème cité en annexe de cet article, que, vus de l'Adrar par exemple, les deux ne se confondent pas. Pour Abdelli Ould Ba, originaire de Chinguetti, qui me citait ces vers en exemple, il est clair que la région nommée Gebla n'est pas dans la direction *gəble* mais dans la direction *šərg*.

de nos interlocuteurs a été aussitôt rejetée par un autre, originaire précisément de cette région. Par contre celui-ci faisait remarquer que le mot *gəble* — en tant que point cardinal — était quasiment synonyme de «prospérité», ce qui confirme l'importance de cette direction, à défaut d'en expliquer les causes.

Après avoir vu la façon dont se structurait l'espace symbolique des Maures, à partir de la direction *gəble*, je pense que l'on peut chercher à déterminer les autres facteurs susceptibles d'influer sur l'orientation de la tente.

3.2. Les vents dominants

Qui a vécu un peu en Mauritanie ces dernières années — même sans sortir de Nouakchott —, apprend vite, éventuellement à ses dépens, que les vents jouent un grand rôle dans la vie de tous les jours. Sauf à vivre dans une maison bien climatisée, hermétiquement fermée (est-ce possible?), on ne peut manquer d'être sensible à l'importance et à la nature du vent. Est-ce une caractéristique de la Mauritanie actuelle qui, depuis la sécheresse des années 70, connaît régulièrement d'importants vents de sable? Cela semble difficile à croire, et même tout à fait improbable si l'on considère que, dès les premières occupations stables mises à jour par les fouilles dans des zones anciennement habitées comme Tegdaoust, il a été établi que: «Les facteurs déterminants de l'installation humaine sont (...) pentes et vent» (Jean Polet, 1985:29).

Or, curieusement, il semblerait que chaque fois qu'il est fait allusion à la direction des vents dominants, on obtienne une réponse qui équivaut à dire que ceux-ci soufflent de la direction *tell* ou, plus précisément, de *tell-sāħəl* à *tell-šərg*. Cela paraît se vérifier pour toutes les régions, c'est-à-dire quel que soit le sens qu'il faille attribuer à *tell*.

a) Régions où *tell* correspond à l'est

— A Tichitt, si l'on en croit Hugot-Buffer (voir plus haut), le vent vient de l'est.

— A Tegdaoust, ville de l'Est mauritanien, les vents soufflent de l'est/nord-est (= *tell/tell-sāħəl*), ce qui fait que les foyers ne sont pas dans la grande dépression est/ouest mais en bas de pente, et les trous à ordures «sont toujours à l'Ouest des foyers: ainsi les vents qui viennent de l'Est

(= *tell*) ne rabattent pas vers ceux-ci les cendres et odeurs provenant des trous» (Polet, idem:29).

— Dans le Tagant, d'après un de nos informateurs qui est originaire de la région de Tijikja, le *telliyye* qui — comme son nom l'indique — vient du *tell* (= est), est un vent désagréable quoique pas très chaud. Le vent du nord, appelé *sāhliyye*, est encore plus désagréable car il est très chaud mais il ne souffle qu'en mai et juin, en été. Par contre le vent de l'ouest, *al-gābliyye*, et plus encore celui du sud, *āš-šreygiyye*, qui annonce la pluie, sont des vents favorables.

— Pour quelqu'un d'autre, originaire d'Aïoun (Hodh occidental), la grande opposition est entre les vents du nord-est (= *tell-sāhəl*) dont il faut se protéger (*elāwe*, *getme*, *irīvi*) et le bon vent de juin (*gābliyye*) qui souffle du sud-ouest (= *gāble-šarg*).

— Lapidairement, mais de manière tout à fait concordante, quelqu'un originaire de l'Extrême-Est de la Mauritanie me disait un jour: les vents dominants viennent de l'est (= *tell*).

b) Régions où *tell* correspond au nord

— Chez les *Rgeybāt*, Caratini a noté que les vents dominants soufflent N.O./S.E. (1984:581, note), ce qui revient à dire qu'ils viennent de la direction *tell-sāhəl*.

— Pour Mokhtar Ould Hamidoun qui est né dans le Sud-Ouest, les vents prédominants sont les vents du nord, nord-ouest et de l'est, nord-est mais les vents du l'est (= *šarg*), du sud (= *gāble*) sont plus sains que les vents du nord (= *tell*) et de l'ouest (= *sāhəl*) (1952:6-9).

— Un autre informateur, originaire également de la Gebla, oppose en résumé les vents défavorables qui soufflent du *tell* (*žriha* venant du nord-ouest et surtout *irīvi* venant du nord-est) aux vents favorables, signes de pluie, qui soufflent de la *gāble* (*hākri|riyāh al-gāble* venant du sud-ouest et *rih al-vūllāni* venant du sud-est).

— Evoquant la situation des vents dans la région de Nouakchott, J.-R. Pitte écrit: «Nouakchott est sous influence de l'alizé de saison sèche de secteur N.O. à N.N.E., relayé par l'harmattan, de secteur N.E. à E., beaucoup plus sec et chaud, à la suite de son passage sur le Sahara. (...) A partir du mois de mai, et surtout de juin, les vents de secteur Ouest

apparaissent. Ils dominant en septembre et octobre et n'interviennent plus en novembre» (1977:26). Les vents donnés comme dominants en saison sèche sont donc ceux qui viennent du *tell* (ou *tell-sāhəl*) et de *tell-šarg* (à *šarg*).

Mis les uns à la suite des autres, ces témoignages feront peut-être croire au lecteur qu'aucune ligne générale ne se dégage. Deux raisons à cela: d'une part, leur degré de précision n'est pas le même; d'autre part, l'unité est masquée par le recours aux termes français «nord», «est», «sud», «ouest». Si l'on s'en tient strictement aux lexèmes du *hassā-niyya*, on se rend mieux compte des caractéristiques communes. En fait, on peut résumer en disant que, dans toutes les régions de Mauritanie, le vent néfaste vient du *tell* et le vent favorable vient de la *gāble*. Est-ce là une simplification abusive? Je ne le pense pas, car si l'on suit cette thèse on peut en inférer que toutes les tentes sont orientées de la même manière par rapport aux vents dominants: l'avant ouvert en direction des «bons» vents, l'arrière (éventuellement fermé) tournant le dos aux «mauvais» vents.

Peut-être voudra-t-on m'objecter l'absence d'études exhaustives sur les vents dans l'ensemble du pays, mais on acceptera sans doute de convenir avec moi que, si l'habitat nomade est influencé par les vents, seule l'orientation que je décris peut présenter quelque logique. Il serait pour le moins surprenant que la tente ne se présente pas dos au vent car c'est certainement la position spontanée que prendrait une personne prise dans le vent de sable. On peut d'ailleurs imaginer que l'assimilation de *tell* à *gve* (soulignée par l'existence du verbe *gāve* «aller vers le *tell*») vient de là. Ne dit-on pas encore de l'une des faces des dunes, celle qui est en pente douce (c'est-à-dire celle précisément qui, pour les dunes vives, se situe du côté d'où vient le vent dominant), *lā-gve* «le dos» de la dune, alors que l'autre face, en pente plus ou moins abrupte, est appelée *l-užāh* «la face, le visage»?

Reprenons une dernière fois toutes nos données concernant l'orientation de la tente:

- les vents dominants (dont il faut se protéger) soufflent du *tell*;
- toutes les tentes sont orientées face à la *gāble*, le fond dirigé vers le *tell*;
- le *tell* correspond au nord chez les uns, à l'est chez les autres.

Je crois qu'une explication plausible de tout cela est :

- les vents dominants commandent l'orientation de la tente,
- l'orientation de la tente détermine les noms de points cardinaux, étant établi que le dos de la tente correspond à *tell* (à cause du vent) et que l'avant correspond tout aussi nécessairement à *gəble* (à cause du signifié symbolique).

On retrouve donc, en conclusion, la thèse énoncée par Sid-Ahmed wəll Alamīn, thèse qui, exposée sans arguments, n'était pas à même de convaincre grand monde, il faut le reconnaître. C'est la raison pour laquelle je me suis obligée à de longs développements qui ont pu apparaître comme d'interminables digressions mais qui avaient pour but, outre les informations qu'ils apportaient pour elles-mêmes, de préparer le lecteur à quelques idées non triviales, notamment que :

— Les noms donnés par les dialectes arabes aux quatre points cardinaux présentent une grande variété, en particulier ceux portés par le nord et le sud car ceux de l'est et l'ouest, faisant référence aux mouvements du soleil, présentent une relative unité. La variabilité dialectale tient en grande partie au fait que la direction de la Mecque constitue une référence très importante pour tous les Musulmans mais que, convertie en référence cardinale, elle correspond à des directions très différentes, voire opposées. Il en découle aussi que la position du corps dans la prière, lorsque l'orant fait face à la *qibla*, détermine le nord et le sud, soit comme gauche et droite, soit comme devant et derrière, ce qui crée une nouvelle source de différenciation, même lorsque les parlers ne se réfèrent pas directement à des caractéristiques géographiques typiquement régionales, comme c'est souvent le cas.

— De nombreux indices montrent que, dès les temps préhistoriques, l'occupation de l'espace est très liée aux points cardinaux. Au Maghreb, des exemples précis permettent d'affirmer que la *qibla*, avec sa double référence religieuse (la Mecque) et/ou cardinale, structure symboliquement l'habitat.

Si, malgré tout, cette thèse rencontre encore quelques résistances, en particulier parce que l'on est réticent à donner tant d'importance aux vents, on voudra bien se souvenir du fait suivant. Lors de notre enquête linguistique à travers le monde arabe, nous avons souvent pu constater

que directions cardinales et noms de vent avaient tendance à se confondre (le cas le plus flagrant à cet égard est celui des parlers d'Arabie méridionale, cf. Landberg, 1901:31). N'oublions pas enfin que l'on appelle «rose des vents» le système des points cardinaux!

Puisque le vent commande le dos de la tente et que le devant de celle-ci est irrémédiablement lié à la direction *gəble*, on comprend qu'il faille plus que le lien étymologique entre *gəble* et *qibla* pour empêcher les deux directions de s'éloigner un peu plus l'une de l'autre. Pour que l'unité — pourtant si remarquable — du dialecte maure s'en trouve affectée, il fallait bien que cette variation dans l'attribution des points cardinaux corresponde à une nécessité très profonde. La combinaison d'un facteur naturel très contraignant (le vent) et d'un facteur culturel (le rôle symbolique de *gəble*) non moins puissant, ne me semble pas de trop pour rendre compte de la rose des vents en *ħassāniyya*.

ANNEXE

Voici le poème cité par Abdelli Ould Ba. Il est composé par un guerrier qui se vante d'avoir razié toute la Mauritanie. D'après les premiers vers on peut dire qu'il est parti de la région de Chinguetti et il apparaît clairement que, si la première occurrence de *gəble* renvoie à la direction cardinale (= l'ouest), la seconde désigne la région Sud-Ouest de la Mauritanie (la Gebla). Comme nous le disions précédemment en note, depuis l'Adrar, la Gebla ne se trouve pas dans la direction de la *gəble*.

Ce poème, composé dans le mètre *lə-bteyt ət-tāmm* («le petit mètre complet», de 8 unités métriques), comporte une *tal'a* (six vers de rimes AAABAB) suivie d'un *gāv* (quatre vers de rimes CBCB). Si les deux *gəble* n'étaient pas dissemblables (homonymes mais non synonymes), il aurait été de mauvais goût, je pense, qu'ils se succèdent ainsi à la rime.

ʔxleyt əl-bāṭən mən gəble

J'ai détruit la plaine (= Atar) par l'ouest

u s-sehwe wə xleyt əl-gəble

Et le nord (de l'Adrar, = Ouadane) et j'ai détruit la Gebla Gebla,

J'ai attaqué le Bâten par

l'ouest,

Ruiné le nord et la

(u) *tegânət w egân əb-’azle*
 Et le Tagant et l'Egan avec rapidité
u ʔ-ʔarv ʔg'adt ʔl-aʔrāv-u
 Et le Tarf je me suis assis sur ses bords
w āzāwād ʔxleyt-u wə xle
 Et l'Azawad je l'ai détruit et il s'est vidé
mən māl-u we gbaḏt ʔšwāv-u
 De ses biens et j'ai pris ses éclairés
w əl-ḥawḏ ə'li-kum mā raddeyt
 Et le Hodh sur vous je n'ai rien dit
temmeyt əmdāwəm təlyāv-u
 J'ai continué perdurant son exposition sur les deux faces
leyn ašrārī-kum mā xalleyt
 Jusqu'à ce que (par) vos nombrils je n'ai laissé
wāgəv mən-n-u kún a'ṭāv-u
 Debout de lui que ses ruines.

Notes complémentaires:

- a) *əʔ-ʔarv*: nom d'une région. Désigne aussi un type de relief rocheux. Le sens le plus courant est cependant «bord, rebord, limite, confin». Il y a donc un jeu de mots sur les deux sens de *ʔarv* qui équivaldrait en français à «La région appelée Bord, je me suis assis sur ses bords».
- b) *təlyāv*: masdar formé néologiquement sur le nom *ilīve* qui a le sens de: branche de cucurbitacée. *təlyāv* signifie donc: action de manipuler, de retourner la branche et ses feuilles pour cueillir les fruits cachés dessous.

BIBLIOGRAPHIE

- BADUEL, P.R., 1988, «Habitat traditionnel et polarités structurales dans l'aire arabo-musulmane», in *Habitat, Etat et Société au Maghreb*, ss la dir. de P.R. Baduel, C.R.E.S.M., éd. du C.N.R.S., 232-255.
- BARTHELEMY, A., 1935-54, *Dictionnaire arabe-français, Dialectes de Syrie: Alep, Damas, Liban, Jérusalem*, 5 vol., Geuthner, Paris.

Fondu sur le Tagant et l'Egan,
 Conquis les confins du Tarf.
 De l'Azawad il n'est rien resté,
 Ni de ses biens, ni de ses éclairés.
 Quant au Hodh, faut-il le dire,
 Je n'ai cessé de l'écumer
 Et cela, je vous le jure,
 pour n'y laisser
 Que ruines et désolation.

- BEAUSSIER, M., 1958, *Dictionnaire pratique arabe-français*, La maison des livres, 1093 p.
- BORIS, G., 1958, *Lexique du parler arabe des Marazig*, Klincksieck, Paris, 686 p.
- BOURDIEU, P., 1972, «Trois études d'ethnologie kabyle», in *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Librairie Droz, Genève, Paris, 269 p.
- BOUSQUET, C., 1988, «L'habitat mozabite au M'zab», in *Habitat, Etat et Société au Maghreb*, ss la dir. de P.R. Baduel, C.R.E.S.M., éd. du C.N.R.S., 257-269.
- BROSSET, D. (Lt), 1928, «La rose des vents chez les nomades sahariens», *Bull. Com. Et. Hist. Scient. AOF*, t. XI n° 4, 666-683.
- CALVET, L.-J., 1984, *La tradition orale*, P.U.F., Que sais-je, Paris, 127 p.
- CARATINI, S., 1984, *Le territoire des Rgaybāt (1910-1934)*, thèse ss la dir. de J. Duvignaud, Univ. de Paris VII Sciences Sociales, 850 p.
- CHELHOD, J., 1964, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Maisonneuve et Larose, Paris, 288 p.
- DENIZEAU, Cl., 1960, *Dictionnaire des parlers arabes de Syrie, Liban et Palestine*, Maisonneuve, Paris, 564 p.
- DESTAING, E., 1937, *Textes arabes en parler des Chleuhs du Sous (Maroc)*, Geuthner, Paris, 336 p.
- DOZY, R., 1967, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vol., Brill/Maisonneuve, Leyde/Paris, 3ème éd., 866 et 856 p.
- DUBIE, P., 1953, «La vie matérielle des Maures», *Mélanges ethnologiques*, Mémoires de l'I.F.A.N. n° 23, Dakar, 111-252.
- EL-HAJJE, H., 1954, *Le parler arabe de Tripoli (Liban)*, Klincksieck, Paris, 200 p.
- HAMIDOUN (Ould) M., 1952, *Précis sur la Mauritanie*, I.F.A.N., St-Louis, 70 p.
- HUGOT-BUFFET, M.-P., 1977, *Tichitt-Mauritanie du Sud-Est - Etude de la ville actuelle*, Univ. de Lyon, 99 p.
- JOMIER, J., 1976, *Lexique pratique français-arabe (Parler du Caire)*, I.F.A.O. du Caire, 220 p.
- KAZIMIRSKI, A. de B., 1860, *Dictionnaire arabe-français*, 2 vol., Lib. du Liban, Beyrouth.
- LANDBERG (comte de), 1901, *Etudes sur les dialectes de l'Arabie Méridionale-Ḥadramout*, Brill, Leide, 774 p.
- LEROI-GOURHAN, A., 1965, *Le geste et la parole, II, La parole et les rythmes*, Albin Michel, 2ème éd., Paris, 286 p.
- LOUBIGNAC, V., 1952, *Textes arabes des Zaër*, Lib. orient. et amér. Max Besson, Paris, 594 p.
- MARÇAIS, W. et GUIGA, A., 1958-61, *Textes arabes de Takroûna-Glossaire*, 8 vol., Geuthner, Paris, 4452 p.
- PITTE, J.-R., 1977, *Nouakchott capitale de la Mauritanie*, Publ. de l'Univ. Paris-Sorbonne, Paris, 198 p.

- POLET, J., 1985, *Tegdaoust IV-Fouille d'un quartier de Tegdaoust*, I.M.R.S., éd. Recherche sur les Civilisations, Paris, 275 p.
- PREMARE (de), A.-L., 1986, *La tradition orale du Mejdûb*, Edisud, Aix-en-Provence, 382 p.
- QAFISHEH, H.A., 1977, *A short reference grammar of Gulf Arabic*, The University of Arizona Press, Arizona, 274 p.
- REY, A., 1977, *Le lexique: images et modèles - Du dictionnaire à la lexicologie*, Lib. Colin, Paris, 308 p.
- ROSSI, E., 1939, *L'arabo parlato a San'â'*, Rome.
- ROTH-LALY, A., 1969-72, *Lexique des parlers arabes tchado-soudanais*, C.N.R.S., Paris, 402 p.
- STOWASSER K. et ANI, M., 1964, *A Dictionary of Syrian Arabic: English-Arabic*, Georgetown Univ. Press, Washington D.C., 270 p.
- TEFFAHI, M., 1953, *El Wasît par Ahmed Lamine Ech Chenquiti*, I.F.A.N., St-Louis, 150 p.
- WOODHEAD, D.R. et WAYNE BEENE, 1967, *A Dictionary of Iraqi Arabic: Arabic-English*, Georgetown Univ. Press, Washington D.C., 510 p.

SUMMARY

The first part studies the nouns given by the arabic dialects to the four cardinal points. We notice that, whereas the nouns for «east» and «west» — which generally refer to the movements of the sun — present a relative unity, it isn't the same for the two others. This is mainly due to the fact that the direction of Mecca, so important for the Muslims, can coincide with extremely various cardinal references. Most often the position of the body during the prayer determines the north and the south, either as left and right, or as front and back, and it gives rise to different terms which complete the more local references to the geographical features.

In the arabic dialect of Mauritania, the system of the compass rose poses a particular problem, because it seems to undergo a rotational motion of 45 to 90 degrees depending on the areas. We've showed the centuries-old effect of the cardinal points on habitations and on the frequency of the orientation towards the *Qibla* in muslim lands. It has also been proved that the moorish tent has a double orientation: it faces a direction called *gâble* and turns its back to the main direction of the winds. In fact, it's the shift in the winds' direction that — through the change of the moorish tent — modifies the cardinal point *gâble* and, consequently, the others.

JOURNAL ASIATIQUE

TOME CCLXXIX 1991 NUMÉRO 1-2

SOMMAIRE

Ch. ROBIN. <i>L'Arabie du Sud et la date du Périple de la mer Erythrée (nouvelles données)</i>	1
G. FUSSMAN. <i>Le Périple et l'histoire politique de l'Inde</i>	31
Cl. GILLIOT. <i>Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit</i>	39
C. TAINE-CHEIKH. <i>Le vent et le devant: de l'orientation chez les Maures</i>	93
G. FUSSMAN. <i>Le «Masque Court»: une effigie en laiton de Śiva au Gandhara</i>	137
J. AUBIN. <i>Le quiltai de Sultân-Maydân (1336)</i>	175
L. BANSAT-BOUDON. <i>Les sāttvakāṅkāra: un théâtre de la séduction</i>	199

JOURNAL ASIATIQUE

PÉRIODIQUE TRIMESTRIEL

EXTRAIT

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

TOME CCLXXIX

1991

NUMÉRO 1-2