

Radiographie de trois traductions du Coran en kabyle

Kamel Chachoua

► **To cite this version:**

Kamel Chachoua. Radiographie de trois traductions du Coran en kabyle. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, Université de Provence, 2010, Féminismes islamiques, 128, pp.231-245. <<http://journals.openedition.org/remmm/6924>>. <halshs-01664208>

HAL Id: halshs-01664208

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01664208>

Submitted on 14 Dec 2017

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.

Kamel Chachoua*

*Radiographie de trois traductions
du Coran en kabyle*

Résumé. Ce texte donne à voir le contexte social et historique qui a marqué la genèse de trois traductions du Coran en kabyle éditées entre 1998 et 2006. Il tente de dévoiler les enjeux sociaux, politiques et linguistiques qui sous-tendent ces traductions à la fois intra-nationales et intra-confessionnelles.

Mots-clés: Coran, kabyle, langue arabe, traduction, Algérie, islam

Astract. This text describes the social and historical context that marked the genesis of three translations of the Koran in Kabyle published between 1998 and 2006. It tries to reveal the social, political and linguistic issues at stake in these translations, both intra-national and intra-confessional.

Keywords: Koran, Kabyle, Arabic language, translation, Algeria, islam

* Anthropologue, Institut d'ethnologie méditerranéenne européenne et comparative (IDEMEC), CNRS.



Il y a aujourd'hui trois traductions du Coran en kabyle diversement éditées et diffusées au Maghreb. Toutes les trois sont l'œuvre de « traducteurs » berbérophones originaires de Kabylie. La première est une traduction partielle – elle ne concerne que la seconde moitié du Coran – de Kamel Naït-Zerrad, publiée en 1998 par le Centre d'Études Chamito-sémitique à Milan. Éditée en caractères latins, elle est très peu connue en dehors du milieu des berbérissants.

La seconde traduction est l'œuvre de Ramdane Aït Mansour. Elle a été éditée, elle aussi, en caractères latins et publiée à Alger aux éditions Zyriab en 2006, avec le soutien et une subvention du Ministère algérien de la culture. La troisième traduction est de Si Hadj Mohand Tayeb, elle a été éditée en caractères arabes et publiée par les Presses du Complexe d'Édition du Livre Saint Émir Fahd, à Médine en Arabie Saoudite, avec une subvention et le soutien du Ministère algérien des affaires religieuses.

Toutes ces traductions bien que soutenues, subventionnées et débattues sur des sites Internet restent ignorées par une majorité d'Algériens en général et de berbérophones en particulier. Nombre d'éditeurs, de libraires, d'intellectuels, d'hommes politiques, d'agents religieux (ulémas et imams) arabophones ou berbérophones ne sont pas au courant de leur existence.

Beaucoup de Kabyles demeurent indifférents, « amusés » et objectivement « désintéressés » de lire une traduction du Coran qu'ils ont déjà pu lire en arabe ou dans une traduction française, qu'ils ont répété, pour certains, en entier, dans les écoles coraniques ; et qu'ils entendent psalmodier et réciter fréquemment voire quotidiennement autour d'eux. Mais les mêmes n'en sont pas moins curieux de « voir », matériellement, ce qu'est un Coran en kabyle.

Aucune de ces traductions n'est cependant accessible à un Kabyle analphabète qui ne sait ni lire ni écrire en arabe pas plus qu'en français. Outre qu'elles mettent le Coran à la disposition linguistique des Kabyles, ces traductions visent à rendre visible l'altérité ethnique, politique et linguistique amazighe. Les trois traductions divisent tous les camps et « agacent » tout le monde, les arabophones comme les berbérophones, quelque soit le « degré » de leur foi. Car, pour de nombreux Algériens – dont on ne saurait dire s'ils sont majoritaires ou minoritaires -, ce changement de langue est perçu comme un changement de religion.

Pour échapper à ce faisceau de suspicions qui enveloppe l'ensemble du « champ mental » algérien et maghrébin en général, chacun des traducteurs a déployé des « ruses » syntaxiques et multiplié les « feintes » rhétoriques dans le seul but de ménager, comme on dit, « la chèvre et le chou ». Dans chacun des titres, des mots, des termes et des sens traduits ou pas, interprétés ou repris tels quels, affluent l'attention et l'intention de chacun des traducteurs de « dédouaner » un sens ou un mot entre les trois langues, l'arabe, le kabyle et le français, qui sont engagées dans ces traductions. Chacun des traducteurs a voulu montrer que sa traduction est une contribution double, attachée à promouvoir et l'islam et la berbérité (l'amazighité). Mais comme cette langue-ci et cette religion-là sont réputées, pour des raisons historiques relatives au mythe berbère et à la colonisation, inconciliables (Bel, 1938),

chacun des traducteurs se voit soupçonné par l'un ou l'autre « camp ». Ceci étant dit, il faut en effet revenir plus de dix ans en arrière pour trouver les germes « sociologiques » de ces entreprises de traduction religieuse et comprendre comment la traduction du Coran en kabyle, jusque-là impensable, est devenue dès l'aube du XXI^e siècle, désirée, autorisée et subventionnée.

L'islam kabyle à l'aube du XXI^e siècle : état des lieux, état des cieux

La Kabylie a connu, durant la dernière décennie du xx^e siècle, d'importants bouleversements socio-économiques, politiques et religieux. Elle est devenue, en l'espace d'une dizaine d'années, la région la plus ensanglantée par les émeutes sociales et politiques, le refuge du terrorisme islamique, le fief du crime organisé et de la haute délinquance et, statistiquement, les deux wilayas (départements) kabyles sont en tête du peloton des suicides en Algérie (Chachoua, 2008). À ce tableau, il faut rattacher d'autres phénomènes inédits comme la dénatalité, la crise du célibat, un chômage fulgurant et un mouvement d'exode massif vers les villes nouvelles d'Algérie, celles du Sahara en particulier.

En dix ans, la Kabylie a changé de siècle. Le tissu urbain et architectural lui-même s'est trouvé profondément transformé. Mais ce n'est pas seulement socialement ou politiquement que la Kabylie a changé, elle a été, aussi et surtout, changée religieusement. Pendant longtemps, c'est sur l'islamité kabyle, qu'on jugeait tiède et superficielle, orale et extatique, que s'est fondé l'essentiel de ce qu'on appelle « le mythe kabyle » (Ageron, 1976). Jusqu'à la fin des années 1990, très peu de recherches universitaires, de débats scientifiques, politiques ou académiques furent consacrés à l'islam ou à la religion en Kabylie (Colonna, 1995 ; Chachoua, 2001 ; Hadibi, 2002). Aucun homme politique, aucun scientifique n'aurait voulu modifier ou briser ce beau mythe scientifique et politique kabyle. Pourtant des indices concrets et évidents – comme le score électoral du Front Islamique du Salut en Kabylie urbaine et frontalière, en 1991, la multiplication des chantiers de construction de mosquées-« palais » (avec dôme, minaret, patio, vitraux, micros, etc.) dans chaque village et l'introduction généralisée du prône du vendredi – pouvaient inviter au doute ou du moins au débat.

Face à ce qu'ils percevaient comme des clôtures sociales et politiques, certains Kabyles ont même « inventé » la conversion religieuse au christianisme, destinée à soulager et détourner le « refus de soi et des siens », à « renchérir » sur le malaise et le désir de révolte sociale. Changer de religion semblait être pour eux, une façon de changer de soi, de tradition, de nom, d'histoire, de langue et finalement, de pays.

La Kabylie a désormais autant de langues que de religions ; à coté d'un islam et d'un islamisme kabyles, il y a un christianisme nouveau et différent de celui qu'avaient apporté les Pères Blancs et les missions coloniales au XIX^e siècle. D'ailleurs, cette question de l'évangélisation de la Kabylie est en partie présente et à tout le moins inévitable pour comprendre les traductions du Coran en Kabyle dont il est ici question.



Profils sociologiques des traducteurs

La première traduction, celle de Kamel Naït-Zerrad (K. Naït-Zerrad, 1998) est une traduction partielle du Coran, peu connue et mal diffusée.

L'auteur, docteur en microélectronique mais aussi en langue et littérature berbère à l'INALCO, s'emploie à travers cette traduction à trouver, et si nécessaire à inventer, des mots « religieux » à partir des racines des divers dialectes berbères régionaux, mozabite, kabyle, chaouia ou touareg afin de juguler les « emprunts massifs à l'arabe de la plupart des dialectes berbères dans le domaine religieux » (K. Naït-Zerrad, 1998). K. Naït-Zerrad, se trouve finalement et paradoxalement entre plusieurs langues ou plusieurs lexiques « berbères » dont il doit s'inspirer pour constituer un fond commun lexical religieux exclusivement berbère, capable de rendre la traduction du Coran sans aucune reprise des mots arabes.

Pour y parvenir, K. Naït-Zerrad devait ainsi, comme il le propose lui-même, ou bien « se forger une Koiné à partir des grands dialectes », solution que l'auteur rejette du fait, explique-t-il, qu'elle « s'éloignait trop de la langue réelle » (Naït-Zerrad, 1998); ou bien « choisir un parler précis avec toutes ses particularités », ce que l'auteur récuse du fait qu'il se coupe des autres parlers berbères et les « ségrègue »; ou bien enfin « adopter un dialecte – en l'occurrence kabyle – en aplaissant et en neutralisant les divergences existant entre les parlers le constituant ». Cette dernière solution, qui a la préférence de l'auteur, est aussi celle qui contient toutes les autres propositions écartées par lui. Cette situation fait qu'il n'y a pas, à proprement parler, de traduction dans cette traduction. Car, si la langue et le texte de départ, en l'occurrence le Coran de langue arabe, sont visibles aussi bien que lisibles, la langue et le lexique d'arrivée, donc le texte final « traduit » en berbère, semblent difficiles et inaccessibles aux Kabyles et aux Berbères en général tant il s'y trouve de néologismes forgés par le traducteur lui-même.

Cette traduction est cependant marquée par le contexte sociologique propre à la génération de K. Naït-Zerrad: tous ceux qui sont nés en pleine guerre d'Algérie (1954-1962) et qui sont entrés dans l'Algérie indépendante à l'âge et au moment où ils sont entrés à l'école publique. Pour l'État comme pour leurs propres familles, cette génération est doublement « particulière ». En premier lieu par rapport à la génération précédente qui a connu massivement l'analphabétisme et qui a baigné dans un ordre social traditionnel rude et austère. Ensuite par rapport à la génération suivante née après les années 1970 et qui a été marquée par l'ordre et le système éducatif national de l'Algérie indépendante. Kamel Naït-Zerrad est lui-même un cas singulier par rapport à cette génération à laquelle il n'appartient pas tout à fait puisqu'il est né et a grandi dans l'émigration (en France). Pour des raisons sociologiques trop complexes pour être développées ici, nombre d'entre ces jeunes de la première génération issue de l'émigration ont été impliqués dans un projet familial de retour définitif ou temporaire en Algérie suite à un projet ou une à opportunité sociale personnelle ou familiale (mariage, service militaire, poursuite des études, déménagement etc.). C'est ainsi qu'au début des années 1980, Kamel Naït-Zerrad est parti poursuivre

ses études universitaires en microtechnique dans une université de l'ouest algérien où ses grands-parents d'origine kabyle avaient émigré au milieu du xx^e siècle. Son départ, qu'on peut aussi qualifier de « retour », en 1980, en plein mouvement du Printemps berbère², explique pourquoi et comment, l'ingénieur en microtechnique est devenu linguiste érudit et traducteur pionnier du Coran en berbère.

Mais nous verrons plus loin que cette spécificité est partagée avec beaucoup d'autres jeunes universitaires kabyles de sa génération. Car, l'expérience d'émigré de Kamel Naït-Zerrad va le placer dans une position où il se sentira à la fois proche et distant, identique et différent vis-à-vis des autres universitaires algériens de sa génération et de sa spécialité. Proche parce que d'origine kabyle, distant parce que l'émigration le distingue et le sépare de l'expérience locale des autres jeunes « berbères » de sa génération. Il est plus proche du mouvement par son origine ethnique que par une authentique adhésion politique. L'investissement scolaire et scientifique dans les études linguistiques berbères est finalement le moyen par lequel il va concilier son engagement et sa distance vis-à-vis de la cause berbère naissante. L'entreprise de traduction du Coran en berbère dont il est l'un des pionniers traduit aussi ce besoin de ne pas opposer l'islamité à la berbérité, une division bien moins affirmée et tranchée en émigration qu'en Algérie même. De retour en France, Kamel Naït-Zerrad va se retrouver de nouveau mêlé à cette génération qu'il avait connue en Algérie. Beaucoup sont en effet venus en France, à Paris en particulier, pour poursuivre un doctorat de troisième cycle. Tous ou presque ont fait, comme lui, des études de sciences exactes, (de mathématiques en particulier), tel Ramdane Achab, Saïd Chemmakh, Hend Saadi, Mohand ou Yahya, Idir etc.

Choyés par le système scolaire et académique algérien qui plaçait les sciences exactes et les mathématiques au sommet de la hiérarchie scolaire et universitaire, ces étudiants s'autorisaient ainsi, plus que les autres, à être au devant des activités et des manifestations universitaires tant pour soutenir le pouvoir de l'époque que pour le contester. Ils « remplissaient » aussi bien les rangs des campagnes officielles du volontariat organisé par la jeunesse du FLN (Front de Libération Nationale) que ceux de la mosquée de la faculté d'Alger, ainsi que ceux du cours unique de chaire berbère assuré par Mouloud Mammeri. C'est aussi des rangs de ces premiers mathématiciens, élèves du cours de berbère de Mouloud Mammeri, que sortiront les idées et les hommes qui vont déclencher au printemps 1980, à partir du campus des sciences exactes de l'université de Oued Aïssi à Tizi-Ouzou, le premier mouvement politique berbère de l'Algérie indépendante. C'est aussi cette autorité scolaire et politique (acquise avec le Mouvement berbère de 1980) qui va donner à ces jeunes étudiants en mathématiques et en sciences « dures » en général le sentiment de légitimité politique et scientifique qui leur permettra d'entrer dans les études et la recherche en sciences sociales et en linguistique berbère sans « visa » ni « permission » scolaire et disciplinaire.

2 Terme qui recouvre une série de mouvements, actions et manifestations réclamant l'officialisation de la langue tamazight et la reconnaissance de l'identité et de la langue berbère en Algérie, à partir de mars 1980 en Kabylie et à Alger.



L'intérêt immédiat de cette génération se centrait sur la langue et la seule préoccupation linguistique de ces « jeunes et nouveaux linguistes » était de bout en bout politique. Ils limitaient leur « mission » à une sorte « d'épuration et de fécondation linguistique » qui consistait à fabriquer, en laboratoire, des néologismes et des lexiques nouveaux. Il s'agissait de visser et dévisser des racines et des dérivés, des suffixes et des préfixes arabisés ou berbérisés afin de leur trouver des équivalents *amazighes* (i.e. berbères) et d'aboutir à « l'autonomie linguistique » du berbère vis-à-vis des deux autres langues nationales algérienne, l'arabe et le français (Achab, 1991).

Si la traduction de K. Naït-Zerrad n'a fait l'objet d'aucune critique c'est parce qu'elle est celle qui semble tirer toute sa caution et sa légitimité du capital symbolique et politique du mouvement berbère de 1980.

En revanche, la traduction d'Aït Mansour, avait irrité un instant un site kabyle³ qui cria à « l'alerte rouge » (à cause de la couleur de la couverture de la traduction). Mais quand fut révélée la véritable identité professionnelle et sociale de Ramdane Aït Mansour, connu sous le nom de Ouahés Ramdane, « le prof de chimie », toutes les suspensions éthiques et politiques à l'endroit du traducteur et de sa traduction furent alors levées. Ce n'est pas la même impression qui frappe ces mêmes internautes quant à leurs appréciations de la traduction de Si Hadj Mohand Tayeb, qui a soulevé de vives et nombreuses critiques à cause de ses caractères arabes.

Pour des raisons d'exposition et d'explicitation nous avons choisi d'évoquer en parallèle les deux autres traducteurs dont les divergences et les ressemblances s'éclairent réciproquement. Étant presque du même âge, ils sont tous deux marqués et structurés par des réalités sociologiques, des pratiques linguistiques et des valeurs morales et politiques propres à leur génération, celle qui est née, a été élevée et formée dans l'Algérie coloniale et qui a grandi dans l'Algérie indépendante. Tous deux sont nés dans la région montagnarde de la Grande Kabylie au début des années 1930. Tous deux ont été élevés dans des familles modestes, ont grandi dans un ordre social kabyle encore dominé par la terre (la paysannerie) et le sang (le groupe parental et tribal). Leur enfance sinon leur naissance a coïncidé avec la troisième décennie du xx^e siècle, celle de la célébration du centenaire de l'Algérie coloniale. C'est aussi la décennie qui a vu l'éclosion et la formation des premiers germes d'associations politiques et religieuses algériennes indépendantistes (l'Étoile Nord Africaine) et réformiste (l'Islah) (Carlier 1995, Mérad, 1967).

Leur adolescence coïncide avec la Seconde Guerre mondiale qui a commencé dans la misère et la famine et qui s'est terminée dans le sang et la répression lors des massacres du 8 Mai 1945. C'est à cette époque même que beaucoup d'Algériens ont découvert l'émigration, la scolarisation, le service militaire, le travail salarié et le chômage. La génération de ces deux traducteurs est en effet celle qui a donné en masse à l'Algérie coloniale des militants politiques très jeunes et très actifs en milieu urbain, mais aussi une première génération d'émigrés,

3 <http://www.kabyle.com>

d'ouvriers et de salariés agricoles pour la colonie comme pour la métropole. C'est aussi cette génération qui avait à peine une vingtaine d'années à la Toussaint de 1954 qui a alimenté les maquis du FLN. C'est enfin cette génération qui a détenu le pouvoir politique mais aussi la gestion administrative, civile et militaire de l'Algérie indépendante.

Ces deux hommes sont marqués par leur prime éducation locale kabyle, tous deux disent avoir fréquenté l'école coranique de leurs villages, mais le contexte sociologique des deux villages dont ils sont originaires va en effet orienter l'avenir scolaire, social et enfin politique de chacun. Aït Mansour se dirige vers l'école française alors que Si Hadj Mohand fréquente la mosquée du village avant de rejoindre la médersa réformiste de Constantine. C'est cette différence scolaire originelle qui fait qu'Aït Mansour a utilisé les caractères latins tandis que Si Hadj Mohand Tayeb a utilisé les caractères arabe ; une différence majeure dans le sens symbolique et politique algérien et qui affecte le sens scientifique et académique de ces traductions.

Cependant, leurs destins vont presque se rapprocher, voire se ressembler, avec l'indépendance de l'Algérie. Tous les deux vont en effet poursuivre des carrières universitaires. Aït Mansour est devenu, à l'issue de ses études supérieures, professeur de chimie et directeur de la recherche scientifique au ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique tandis que Si Hadj Mohand est nommé à l'Indépendance instituteur d'arabe dans une banlieue maritime d'Alger. En 1966, il devient professeur d'arabe dans un lycée de la ville de Tizi-Ouzou après des études universitaires de lettres arabes. Quelques années plus tard il est nommé inspecteur de l'éducation nationale dans une ville proche de la capitale, puis de nouveau à Tizi-Ouzou. En 1985, il est envoyé en France comme enseignant coopérant de langue arabe dans une banlieue d'où il saisit, en 1988, l'occasion de se rendre en pèlerinage à la Mecque « par route, dit-il, en traversant l'Italie, la Grèce, la Yougoslavie, la Turquie, la Syrie, la Jordanie et enfin l'Arabie Saoudite ». En 1989, il rentre en Algérie où il reprend, jusqu'en 1995, date de son départ en retraite, sa fonction d'inspecteur d'arabe dans des localités kabyles proches de son village d'origine, Azazga et Larbaa n'Ath Irathéne.

À propos de leur première expérience de la mosquée qui constitue un moment d'initiation scolaire et social à la religion, Aït Mansour et Si Hadj Mohand ont un souvenir et un jugement proches :

« J'étais scolarisé à l'école de Jules Ferry, dit Aït Mansour, mais, en plus, mon père décida de m'envoyer dans une école coranique d'un hameau marabout voisin de notre village. Je n'y suis pas resté longtemps, je trouvais le maître grossier et je craignais les châtiments corporels que les autres élèves m'avaient malicieusement décrits pour me décourager. Mon court séjour, poursuit-il, m'a permis toutefois de découvrir une lecture qu'on retient avec facilité, mais qu'on ne comprend pas ».

Si Hadj Mohand, quant à lui, comme tous les réformistes musulmans « accuse » l'école coranique et confrérique « d'analphabétisme et d'obscurantisme » et affirme,



comme Ait Mansour, qu'à l'issue de son passage à l'école coranique villageoise, bien qu'il ait appris par cœur une partie du Coran, il ne savait ni lire ni écrire aucun mot en langue arabe, classique ou dialectale.

Si Hadj Mohand appréciait fort la poésie et dit avoir, dès l'enfance appris des chapelets entiers de poèmes kabyles qu'il affectionne profondément. Pour lui, l'intérêt et la motivation principale de sa traduction est de contrer le phénomène de l'évangélisation, qui, dit-il :

« vise à déstabiliser la Kabylie en profitant de la situation socioéconomique de la région, et ce, en proposant des visas aux jeunes démunis et en promettant un paradis outre-méditerranéen ». Pour lui, « la traduction du Saint Coran en kabyle est une double réponse. D'abord, à ceux qui considèrent que la langue kabyle ne sert pas notre religion, ensuite à ceux qui estiment que la Kabylie est une proie facile pour le phénomène de l'évangélisation. Ces gens-là doivent savoir que nous avons défendu l'image du Christ et de Moussa mieux qu'ils ne le prétendent ! »

C'est dans la lignée des croisades et dans la continuité des entreprises coloniales que Si Hadj Mohand place sa traduction, qu'il juge et pense comme une réplique patriotique à la traduction de la Bible. Cette variable « évangéliste » n'est pas absente non plus dans la vie et le projet de traduction d'Aït Mansour mais avec moins de pugnacité et d'acharnement que pour Si Hadj Mohand.

« Deux raisons, dit Aït Mansour, m'ont amené à me vouer à cette tâche combien difficile de traduction du livre sacré. D'une part, une de mes filles, Malika, artiste née, voulait chanter l'œcuménisme, en interprétant en tamazight des extraits de l'ancien testament, de l'Évangile, et du Coran. J'étais sollicité pour les traductions. Seul l'Évangile existait déjà en Kabyle. Je me suis mis à l'ouvrage et j'ai retrouvé cette remarquable adhésion de la langue amazighe au discours mystique. J'ai apprécié, ajoute-t-il, à la lecture de l'évangile en kabyle, la beauté du verbe amazighe dans le domaine religieux. D'ailleurs, des versions audio du Nouveau Testament et même un film sur la vie du Christ ont été largement diffusés en kabyle. Il semble bien que ces vulgarisations dans la langue du peuple aient joué un grand rôle dans la récente conversion de certains Kabyles au christianisme ».

Mais, à l'inverse de Si Hadj Mohand, Aït Mansour, dénué d'effervescence et du sentiment de revanche religieuse, semble bien mesurer l'importance du « hasard sociologique » dans sa traduction :

« En Algérie, en août 1990, j'ai eu l'occasion de passer sur la chaîne de radio en langue kabyle. Un journaliste m'a demandé comment favoriser la promotion de la langue amazighe. J'ai répondu que l'importance d'une langue est liée à ce qu'elle produit. J'ai ajouté que les textes les plus lus dans le monde sont les textes sacrés et qu'il serait judicieux de traduire le Coran en tamazight. J'étais loin de penser que je le ferai moi-même seize ans plus tard. Il faut dire que je revenais d'un congrès qui s'était déroulé à Dacca au Bangladesh et nous avions reçus de nos hôtes, en cadeau de bienvenue, des exemplaires du Coran traduit en Bengali. Ils étaient fiers de nous offrir le texte sacré publié dans leur langue. Dans les pays musulmans non

arabophones d'Asie ou d'Afrique noire, les récitations coraniques sont traduites dans les langues locales. Seul le peuple amazigh (kabyle /berbère) est resté orphelin de langue ».

Aït Mansour semble avoir appris l'arabe à peu près comme Si Hadj Mohand a appris le français, c'est-à-dire au gré des fréquentations, des missions et des contraintes professionnelles.

« J'avais appris l'arabe, dit-il, comme langue étrangère au lycée (c'était l'époque coloniale), mais elle était très mal enseignée. À l'issue de ma scolarité, je n'avais pas la compétence pour lire couramment le Coran en arabe. Ultérieurement, la politique d'arabisation menée en Algérie tambour battant m'a amené à me recycler, et j'ai maîtrisé assez vite le discours politique dans la langue de bois des années 1970-80. C'est à ce moment-là que, dans le cadre de mon activité de chercheur en énergie solaire, j'ai rencontré, aux États-Unis d'Amérique, un physicien marocain qui dirigeait en Arabie Saoudite une fondation de l'Organisation de la Conférence islamique, chargée de promouvoir la science et la technologie dans ces pays. Ayant appris que je gérais la recherche scientifique en Algérie, il m'a proposé de le seconder. Je me suis retrouvé à travailler à Djeddah pendant une année. Ce séjour m'a permis d'améliorer mes connaissances en arabe, de découvrir les Lieux Saints de l'islam, de lire le Coran original ainsi que ses traductions en anglais et en français pendant les heures de loisirs ».

Parmi les trois traducteurs, seul Si Hadj Mohand affirme et reconnaît avoir utilisé la traduction française du Coran pour améliorer la sienne, les deux autres traducteurs K. Naït-Zerrad et Aït Mansour n'évoquent pas du tout les traductions françaises alors qu'ils semblent les avoir utilisées davantage que l'original en langue arabe. En résumé, Si Hadj Mohand comme Aït Mansour (mais aussi Naït-Zerrad) semblent - sans que cela soit très explicite - donner deux raisons ou motivations à leurs traductions. Une raison religieuse, qui consiste à « mettre le Coran à la disposition des Kabyles » et une seconde raison linguistique qui consiste à « enrichir le lexique religieux », pour Naït-Zerrad, et à favoriser « la vulgarisation du Coran dans la langue du peuple » pour Aït Mansour. Mais c'est paradoxalement Si Hadj Mohand, le plus « islamisant » et le plus « arabisant » - en apparence du moins - des trois Kabyles qui donne une plus grande importance à la dimension linguistique de sa traduction en affirmant :

« Le but principal et à long terme que je vise est celui de protection (*himayat*) de la berbèrité afin qu'elle ne soit pas accaparée par ceux qui voudraient la détourner et l'éloigner de la religion musulmane. C'est pour cela que j'ai choisi l'alphabet arabe et que j'ai investi et déployé toute mes forces afin que le style et la traduction soient les plus beaux et les plus séduisants. Moi-même, j'ai beaucoup milité et appelé, dans beaucoup d'articles publiés et dans de nombreuses lettres que j'ai adressées à différentes autorités politiques, pour l'adoption des caractères arabes pour l'écriture du berbère (*tamazight*), et je ferai l'impossible pour y parvenir ».

Si chacun des trois traducteurs a pensé sa relation au deux autres langues, arabe et française, et rappelé dans leurs témoignages, de façon directe ou non, leurs com-



pétences dans chacune de ces deux langues et les usages qu'ils en ont eu pour les besoins de la traduction, en revanche aucun d'eux n'a pensé rendre compte de sa relation au berbère, ni en tant que langue d'arrivée de la traduction, ni en tant que langue maternelle de chacun des traducteurs. Aucun des trois n'a suivi scolairement l'enseignement de la langue berbère qui n'existe officiellement que depuis deux petites décennies.

En revanche, on devine, et on ne peut éviter de constater, que les trois traducteurs ont déployé des efforts linguistiques énormes qui leur ont permis d'apprendre seuls à lire et à écrire en berbère, une langue qu'ils ne pouvaient et ne savaient que parler auparavant. Efforts d'autant plus importants que, par exemple, la transcription en caractères arabes de la traduction de Si Hadj Mohand est aussi linguistiquement pionnière ; en effet, la transcription arabe du berbère (*tamazight*) n'est ni pratiquée, ni enseignée dans aucune structure scolaire ou associative algérienne. Il n'y a pas non plus de manuel scolaire amazigh (i.e. berbère) édité en caractères arabes. Conscient de cette situation, Si Hadj Mohand a pour la circonstance doté sa traduction d'une annexe où il a donné quelques règles grammaticales et lexicales pour aider et faciliter la lecture. Cet opuscule de grammaire sommaire et préliminaire s'est d'ailleurs inspiré (à la limite du plagiat), dans son fond comme dans sa forme, des manuels de grammaire berbères (en caractères latins) que Si Hadj Mohand a adaptés et traduits dans la langue et avec la transcription arabe du berbère.

Ce qui distingue cependant la traduction de Si Hadj Mohand de façon singulière (et sur le plan cognitif), c'est qu'elle n'est pas perceptible d'emblée. En reprenant les mêmes caractères « arabes » pour sa traduction berbère, on a l'impression que l'on change de langage et de mots mais pas de langue. En effet, dans cette traduction, la lecture comme l'écriture restent inchangés et se font toujours en arabe, seule la compréhension est kabyle. Il en est de même pour la traduction en caractères latins d'Aït Mansour ; le texte en vis-à-vis, écrit en caractères *tifinaghs* (berbère touareg) en lieu et place du texte original en langue arabe est aussi victime de la même « confusion » : les caractères sont en *tifinagh*, mais le sens est kabyle. Cependant, tous les Kabyles scolarisés sont aujourd'hui à même de lire et de comprendre aisément l'une (en caractères arabes) et l'autre (en caractères latins) transcriptions bien que toutes deux nécessitent un effort d'accoutumance et qu'elles ne suscitent à vrai dire ni préférence ni refus radical. Ce sentiment de distance n'est pas seulement la conséquence d'une lassitude scientifique ou politique, mais celle du malaise inconscient qui saisit les Kabyles devant le fait que le berbère (*tamazight*) n'est pas une langue propriétaire mais juste locataire de son alphabet, qu'il soit arabe et /ou latin.

La traduction religieuse : entre fidélité et bonne foi

Souvent, quand il s'agit d'invoquer ou d'implorer Dieu (*Allah*) les Kabyles utilisent *Rebbi* que les femmes prononcent avec un « p » à la place du « b », plus viril et plus sonore dans la bouche des hommes. Cependant le terme de *Rebbi*, bien qu'il ait la préférence des Kabyles, n'est pas, linguistiquement parlant, plus ber-

bère ou moins arabe qu'Allah. Il semble qu'en le prononçant, les Kabyles ne sont pas satisfaits de sa traduction comme c'est le cas quant ils utilisent *Rebbi*. Il leur arrive même d'utiliser les deux simultanément et on entend l'expression « *arebbi-llah* ». Pour dire « Pardon mon Dieu », les arabophones se contentent de deux mots « *stherfir Allah* » tandis que les Kabyles lui ajoutent toujours le terme « *Rebbi* ». Il est même des situations où les Kabyles (surtout les femmes) s'adressent à Dieu en disant « *Sidi Rebbi* » (seigneur) ou même « *a baba Rebbi* » (mon père) comme s'il s'agissait d'un saint ou d'un marabout supérieur.

Cette absence d'équivalence pour Dieu en tamazight (berbère) a d'ailleurs poussé le premier des traducteurs, K. Naït-Zerrad, à aller chez les berbères du M'zab pour en chercher un « équivalent » pour sa traduction kabyle (Camps et Chaker, 1986). Mais le terme qu'il ramène, en l'occurrence « *Yakuc* » fait sourire les Kabyles qui le trouvent phonétiquement voisin du terme « *aaquc* », c'est-à-dire « les perles » en français. Si Hadj Mohand, en revanche, semble avoir voulu opter pour la non traduction du terme Dieu et avoir voulu garder simplement « Allah ». Mais son correcteur et/ou l'expert désigné par le ministère, ou même l'instance officielle d'Arabie Saoudite assignée à la correction du manuscrit a, selon Si Hadj Mohand, mis en cause ce choix en soulignant en rouge autant de fois que le terme s'est présenté dans la traduction, soit sept cent vingt et une. Le consensus s'est finalement formé sur le terme *Rebbi* que Aït Mansour a, de son côté, d'emblée choisi. Dans la traduction berbère de l'Évangile, « Dieu » est également traduit par *Rebbi* (*Injil*, 1991) de même que dans la traduction du Coran en tachelhit (Jouhadi, 2003) qui a lui aussi traduit Allah par *Rebbi*. Un internaute, berbérophone marocain s'est en effet plaint et a même interpellé rudement l'auteur avec plusieurs points d'interrogations : « Je ne sais pas pourquoi Mr Jouhadi a utilisé le mot arabe Rabbi (Dieu) est ce qu'il n'y a pas d'équivalent en Tamazight ????? ».

Dans le Coran, les deux termes de *Allah* et de *Rebbi* sont utilisés fréquemment avec la différence de sens qui les caractérisent, *Allah* dans le sens de Dieu tandis que *Rebbi* est synonyme de Maître et/ou de patron. Les traductions kabyles, qui ont toutes traduit l'un par l'autre et l'un pour l'autre, ont cependant été obligées de trouver un autre équivalent au terme de *Rebbi* dans le texte source, ce qui bien sûr n'est pas plus aisé ni très différent du problème concernant le terme *Allah*. De plus, il y a des sourates où le terme d'Allah (Dieu) se trouve dans la phrase à proximité immédiate du mot *Rebbi*, c'est-à-dire à deux ou trois mots de distance. Dans ces cas, Kamel Naït-Zerrad comme Aït Mansour gardent la traduction de *Rebbi* pour *Allah* et changent à l'occasion leur traduction du mot « *Rebbi* » en celui de « *Mass* ». Si Hadj Mohand, qui confond, comme les deux autres, la traduction des deux termes *Rebbi* et *Allah*, a choisi, lui (dans les cas où l'un et l'autre termes sont rapprochés et/ou présent dans la même sourate, voire même dans la même ligne) de supprimer l'un ou l'autre, Dieu (*Allah*) ou le seigneur (*Rebbi*), selon le contexte. C'est par exemple le cas dans la cent-dixième sourate intitulée « *Nasr* » (la victoire).

Il en est de même quand il s'agit de traduire le terme « *Rasûl* », c'est-à-dire l'envoyé (le messager) ou le prophète. Les Kabyles rendent et/ou traduisent l'un et l'autre par le même terme arabe, *Nvi* (*nabî* en arabe). Or, en langue arabe et dans le



Coran, les deux mots existent distinctement avec deux sens différents. Aït Mansour et Kamel Naït-Zerrad (comme Hassan Jouhadi pour la traduction en berbère marocain) ont opté pour le mot « *Amazan* ». Si Hadj Mohand là aussi a choisi de ne pas traduire et quelquefois confond - comme le sens commun kabyle - les deux, l'envoyé et le prophète. C'est la même problématique qui affleure encore quant à la traduction du mot arabe (*al munâfiqîn*), synonyme du français « hypocrites ». Aït Mansour l'avait traduit par un autre mot arabe, celui de « *khabîth* ». Bien qu'ici encore, il n'y ait pas de véritable « traduction » dans cette traduction (du fait que le terme « *Khabîth* » est entièrement arabe), néanmoins cette « traduction sans traduction » du mot « *Khabîth* » semble « imparfaite » à notre avis car les Kabyles d'aujourd'hui semblent davantage interpréter ce mot dans le sens de « traître » que dans celui « d'hypocrite », au sens religieux du terme.

On retrouve le même cas de figure pour la traduction du mot arabe « *kuffâr* », les « mécréants », qu'Aït Mansour traduit vers le kabyle par un autre mot arabe « *ajahli* », c'est-à-dire, en français, « l'ignorant », de la racine arabe *jhl* qui désigne aussi l'époque préislamique. Or, pour tous, Arabes ou Kabyles, « *Al kâfir* », « le mécréant » n'est pas « *al jahil* », « l'ignorant ». Il s'agit, dans ce cas de figure, si l'on peut dire, de changement de mots sans changement de langue.

Il en est de même - et c'est aussi la même remarque que l'on est amené à faire - avec la traduction du titre de la sourate 95, « *At-tîn* », le plus souvent traduit en français par « le figuier ». L'embarras est qu'en arabe, il est question dans ce cas du fruit tandis que la traduction française a plutôt retenu l'arbre. Or, Aït Mansour a lui aussi traduit le titre du verset non pas par l'équivalent linguistique du fruit en kabyle, en l'occurrence par « *tazart* », comme l'ont fait Si Hadj Mohand et Hocine Jouhadi, mais lui a préféré « *tamarrust* » soit « le figuier », comme en français. Ces deux exemples laissent supposer en effet qu'Aït Mansour a davantage utilisé la traduction française pour son travail vers le kabyle.

Il en est de même quant à la traduction du terme religieux « la résurrection » qu'Aït Mansour a rendu par le mot kabyle « *tanekra* » qui, bien que juste et acceptable, semble tout de même manquer de « spiritualité ». La traduction « néologique » de K. Naït-Zerrad qui traduit « la résurrection » par « *asudder* », une forme nominale du verbe « *edder* », soit « vivre » en kabyle, paraît plus « significative » du fait qu'elle recourt au lexique mystique plutôt qu'à une pratique physique, profane et quotidienne comme « *tanekra* », « se mettre debout », « *ibeddi* » en kabyle. Ce même « biais » revient par exemple dans la sourate « *an-nas* », traduite en français par « les hommes ». Cette traduction est plutôt « insatisfaisante » car le terme arabe « *an-nas* » est plus proche de « gens » que d'« hommes ». Aucun des trois traducteurs n'a utilisé le mot « *irgazen* » synonyme d'« hommes » pour la traduction en kabyle. Des trois traducteurs, seul Aït Mansour a traduit « *an-nas* » en kabyle par « *Imdanen* » qui est synonyme en français de « les individus », plus proche là aussi de la traduction française « les hommes », tandis que Kamel Naït-Zerrad et Si Hadj Mohand comme Hassan Jouhadi (en berbère marocain) ont préféré « *Medden* ». La différence en kabyle nous semble plus importante qu'elle n'y paraît en français car « *imdanen* » porte une connotation d'éparpillement tandis que « *Medden* » rend bien le côté compact du mot arabe « *an-nas* ».

On retrouve la même problématique à propos du titre de la sourate intitulée : « *Zalzala* » synonyme de tremblement de terre, que la traduction française a toujours rendu par « la secousse » ; c'est le terme même qu'a choisi K. Naït-Zerrad dans sa traduction, auquel il a ajouté le mot « terre ». La traduction kabyle est donc un mot composé, en l'occurrence : « *angugu n wakal* », alors que les Kabyles disent plutôt « *targagui lqaa* » que l'on peut traduire en français par « tremblement du sol ». K. Naït-Zerrad semble en effet confondre la terre qu'on laboure, appelée « *akal* » en kabyle, et la terre qui tremble, celle de la planète que les Kabyles désignent par « *lqaa* » synonyme de « sol ». La raison de cette traduction par une expression composée est due au fait que K. Naït-Zerrad voulait éviter le mot arabe « *zalzala* » que les deux autres traducteurs, Aït Mansour et Si Hadj Mohand, ont choisi, pour leur part, de « ne pas traduire » car, bien qu'arabe, il est le plus connu et quasiment le seul utilisé par les Kabyles.

Ailleurs, Aït Mansour, sans y faire attention, donne une traduction similaire (« *al-ghalb* », foncièrement arabe) aux titres de deux sourates différentes, celle de « *an-naşr* » qu'on peut traduire en français par « la victoire » comme à celle de « *al-fath* » synonyme de « la conquête ».

Enfin, voici la traduction de l'une des sourates les plus apprises, les plus reprises et les mieux comprises intitulée en arabe « *al-ikhlaş* » c'est-à-dire la « purification » que les Kabyles désignent par le générique de « *al-hamdou* ». Aït Mansour la traduit ainsi : « Dis : Lui, Dieu est unique, Dieu ne peut être connu par personne. N'a jamais engendré, ils ne l'ont pas engendré, personne n'est égal à lui. » Tandis que K. Naït-Zerrad traduit le même verset ainsi : « Dis : Dieu est unique, Dieu est éternel, il n'a pas engendré et n'a pas été engendré, il n'y aura pas quelqu'un qui sera son égal ». Voici enfin la traduction de Si Hadj Mohand : « Dis leur, c'est lui le Dieu unique, c'est lui dont les gens ont besoin, il n'a jamais été engendré et n'a pas de fils, nul n'est son égal ». Dans cette sourate on remarque que Si Hadj Mohand traduit « l'absence de descendance » par « l'absence de fils ». Une traduction que l'on ne peut attribuer à une « incompétence » linguistique ou lexicale, mais plutôt au poids d'un « inconscient social et collectif », une « faute » qui pourrait induire certains Kabyles à douter que *Rebbi* (Dieu) puisse être « un père de filles ».

Conclusion : de la répétition « arabe » à la compréhension « kabyle » du Coran

De ces trois traductions du Coran vers le kabyle, et bien qu'elles soient toutes en langue kabyle, aucune ne partage avec l'autre la même langue, aucune n'est accessible à un Kabyle analphabète qui ne sait pas lire l'arabe ou le français. Il faut cependant reconnaître que ces traductions ont dans l'ensemble réussi à rendre le Coran plus facile à lire et à comprendre que l'original arabe. Beaucoup de Kabyles comprendront ainsi bien plus qu'ils n'ont compris dans l'original arabe ou dans la traduction française. Ce but important n'est pourtant pas, et n'est pas pour autant, le plus important des buts qui ont motivé les traducteurs et leurs traductions.



RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ACHAB Ramdane, 1991, « Problème de néologie berbère. Remarques sur l'Amawal », *Études et Documents Berbères* 8, p. 97-113.
- AÏT AHMED Hocine, 1987, *Mémoire d'un Combattant*, Paris, Messinger.
- AÏT MANSOUR Ramdane, 2006, *Leqewran s tmazight*, Alger, Édition Zyriab.
- AGERON Charles Robert, 1976, « Du mythe kabyle aux politiques berbères », *Cahier Jussieu 2, Le mal de voir*, Coll. 10/18, p. 331-349.
- BEL Alfred, 1938, *La religion musulmane en Berbérie, Esquisse d'Histoire et de Sociologie religieuse, Tome I*, Paris, Librairie Orientaliste, Paul Geuthner.
- BELLIL Rachid, 2007, *Textes Zénètes du Gourara*, Alger, CNRPAH.
- BOURDIEU Pierre, 2000, « L'inconscient d'école », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 135, p. 3-6.
- CARLIER Omar, 1995, *Entre Nation et Djihad*, Paris, Presses de Sciences Po.
- CHACHOUA Kamel, 2001, *L'islam kabyle*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- 2008, « Le Piège : Kabyle de langue, Arabe de religion », *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 124, p. 203-219.
- 2008, « Le Suicide en Algérie » in H. BRESC, G. DAGHER, Ch. VEAUUVY (dir.), *Religion et politique en Méditerranée*, Paris, Bouchéne, p. 387-412.
- CHAKER Salem, 1982, « La revendication culturelle berbère », *Les Temps modernes* 432-433, p. 439-447.
- COLONNA Fanny, 1976, *Les instituteurs algériens*, Paris, Presses de Sciences Po.
- 1995, *Les versets de l'invincibilité*, Paris, Presses de Sciences Po.
- CAMPS Gabriel et CHAKER Salem, 1986, *Akus (yakus/yus)*, *Encyclopédie berbère* 3, Aix-en-Provence, Edisud, p. 431-432.
- DEJEUX Jean, 1983, *Identité nationale, idéologie arabo-islamique et revendication berbérophone en Algérie*, Université de Turku (histoire politique, publications E: 1/1983).
- GALISSOT René, 1980, « La Kabylie: ce n'est pas si simple », *Politique aujourd'hui* 5-6, p. 37-45.
- HADDAB Mustapha, 1979, *Éducation et changements socioculturels: les moniteurs de l'enseignement élémentaire en Algérie*, Alger, OPU.
- HADIBI Mohand Akli, 2002, *Wedris, une Totale plénitude*, Alger, Zyriab.
- HARBI Mohammed, 1980, « Nationalisme algérien et identité berbère », *Peuples méditerranéens* 11, p. 31-37.
- INJIL, 1991, *INJIL n'ssid-enney Yasue Lmasih* (traduction des évangiles en berbère).
- JOUHADI Hocine Al Baamrani, 2003, *Tarjamat maani Al-qoran bi llughat al amazighiyya*, Casablanca, imprimerie Annajah al Jadida.
- LANFRY Jacques, 1995, Dieu (les noms de Dieu en berbère), *Encyclopédie berbère* 15, Aix-en-Provence, Edisud, p. 2313-2321.
- MAMMERI Mouloud, 1968, *Les poèmes de Si Mohand*, Paris, Maspero.
- MÉRAD Ali, 1967, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Paris-La Haye, Mouton & Cie.

NAÏT-ZERRAD Kamel, 1998, *Lexique religieux berbère et néologie : un essai de traduction du Coran*, Milano, Centro Studi Camito-Semitici.

REDJALA Mbarek, 1970, « Remarques sur les problèmes linguistiques en Algérie », Extrait du tome 14 de *Comptes rendus du Groupe Linguistique d'études Chamito Sémitiques*, p. 110-123.

RICŒUR Paul, 2006, *Sur la traduction*, Paris, Bayard.

