

History and Archaeology

Giuliano Mion

Università «G. d'Annunzio»

Chieti-Pescara

Giorgio Maria Ciaceri en Afrique du Nord. Les voyages d'un Jésuite sicilien à la moitié du XIX^e siècle

Abstract

Giorgio Maria Ciaceri was a Jesuit missionary from Sicily who spent about ten years in North Africa during the mid Nineteenth century. From his Jesuit center located near Algiers, he travelled all over Algeria and arrived until Tunis where he spent the last period of his journey. His travelogue, published in 1885–86, is almost unknown to scholarly research and is a very rich source for anthropological, ethnographical, historical, social, religious and linguistic information about the countries and the cultures he visited. The present article deals with his travelogue and attempts to draw the attention to some aspects of his work and in particular to the linguistic issues that it contains.

Keywords

Algeria, Tunisia, Jesuit Missions, Travelogues, Arabic Language, Arabic Dialects, Lingua Franca.

Introduction

La présente contribution se développe à partir d'une curiosité pour la littérature hodéporique produite par les voyageurs européens qui se sont rendus dans les pays arabes au cours de diverses époques du passé¹. Plus en particulier, l'attention de ces pages se concentre sur un Jésuite sicilien qui, au XIX^e siècle,

¹ Malgré la date de publication pas très récente, il est impossible de ne pas renvoyer à la présentation de Cardona (1986) qui introduit le chercheur aux multiples aspects de lecture, notamment en optique ethnolinguistique, des récits de voyages.

a passé une dizaine d'années en mission en Afrique du Nord et a publié en 1885-86 son récit volumineux de voyage qui réunit en deux tomes bien séparés ses aventures de par le monde: le premier portant sur l'Amérique du Sud, qui fut sa première expérience de missionnaire; le second sur son long séjour en Algérie, partie qui représente l'objet de notre travail. Il s'agit du Père Giorgio Maria Ciaceri, originaire de Modica (Raguse, Sicile), un personnage qui – nous semble-t-il – a été oublié par la plupart des chercheurs.

Un dépouillement rapide de la littérature scientifique relative aux récits de voyages en Afrique du Nord écrits par les Jésuites italiens et remontant au XIX^e siècle, semblerait confirmer la sensation que la figure du Jésuite sicilien soit presque complètement tombée dans l'oubli. En fait, à propos de son œuvre, il ne semble pas possible de repérer des références dans les divers recueils bibliographiques de nature orientaliste qui portent sur la période de publication du récit du Père Ciaceri². Même sur le plan non orientaliste, rien ne paraît dans les principales anthologies de littérature hodéporique italienne³ et rien encore ne ressort d'autres études sur la littérature de voyage⁴ ou bien du dépouillement du *Bollettino della Società Italiana di Studi sulla Letteratura di Viaggio* et du *Bollettino del CIRVI* (Centre Interuniversitaire de Recherche sur le Voyage en Italie)⁵.

Par contre, la première partie de la mission du Père Ciaceri, celle relative au versant américain, fait l'objet d'une mention très brève dans un ouvrage consacré aux activités liées à l'émigration italienne en Amérique⁶.

Quant au versant nord-africain du voyage de Ciaceri, un seul travail semble y avoir été consacré, c'est-à-dire un article très succinct de Di Stefano (2000) où l'auteur, en tant qu'archéologue, se propose d'analyser les observations du Jésuite sicilien à propos du site de Carthage.

Et pourtant, malgré cet oubli général, nous sommes tombés curieusement sur une mention assez rapide de l'œuvre du Père Ciaceri contenue dans les Actes parlementaires du Royaume d'Italie datés du 2 février 1898⁷.

En réponse à une interrogation parlementaire du député Leonida Bissolati au Ministre des Affaires Intérieures, Antonio Starrabba di Rudini, et au Ministre

² Principalement *Studi orientali in Italia* et Gabrieli (1935), alors qu'en raison des dates de publication il est anachronique, et donc complètement inutile, de consulter De Gubernatis (1876).

³ En particulier les deux volumes de Clerici (2008 et 2013) auxquels on ajoutera la contribution bien plus circonscrite de la section anthologique contenue dans Ricorda (2012).

⁴ Comme pour De Gubernatis (1876), il est anachronique et donc inutile de prendre en considération Amat (1875) et Branca (1873).

⁵ De même, rien à propos de Ciaceri ne ressort de la collection d'études *Africa* (1986) ainsi que de la thèse de doctorat non publiée de Vittorini (2015) qui est spécifiquement consacrée aux écrivains voyageurs italiens dans le monde arabe.

⁶ Voir Franzina (1996).

⁷ *Atti parlamentari della Camera dei Deputati, XX Legislatura, 1^a sessione, Tornata del 2 febbraio 1898.*

de la Justice, Giuseppe Zanardelli, concernant les livres que l'administration de la prison de *Regina Cæli* de Rome fournit aux prisonniers, le Président de la Chambre donne la parole au Sous-secrétaire d'État pour les Affaires Intérieures, Giorgio Arcoleo. Le récit de voyages de Ciaceri est critiqué en raison du contenu de certains passages contenant des allusions à la politique italienne qui semblent assez dénigrantes, comme les lignes suivantes en témoignent:

«Liberali, piemontesi, buzzurri e massonici, ch'è tutt'uno. Essi sono i giannizzeri dell'arte borsaiola, avanzi di Sodoma e Gomorra, scribi e farisei della coscienza sfondata, compresi i costituzionali che contano come il due di coppe»⁸.

Au vu de la richesse des sujets contenus dans un récit de voyages qui porte sur deux continents, les lignes suivantes du présent article chercheront à attirer l'attention sur la section maghrébine de la grande expérience du Père Ciaceri. Ainsi, nous nous proposons d'offrir quelques réflexions sur certains aspects de son récit qui, du point de vue de l'arabisant, nous semblent assez captivants et attachants.

1. Le récit de voyages de Giorgio Maria Ciaceri

Publié entre 1885 et 1886 à Catane par la Typographie Luciano Rizzo, le récit du Père Ciaceri s'intitule *Panorama ricreativo per la studiosa gioventù italiana o cenni d'un doppio viaggio nell'America meridionale e nell'Africa settentrionale* (Panorama récréatif pour la jeunesse studieuse italienne, ou aperçus d'un double voyage en Amérique du Sud et en Afrique du Nord) et est dédié au Pape Léon XIII qui s'était installé au Siège pontifical le 20 février 1878.

Avec ses 1.100 pages environ, sa structure et ses contenus, c'est une œuvre assez singulière qui est constituée de deux tomes. Le premier consacré au voyage en Amérique (*Parte I. Viaggio in America*) et le second au voyage en Afrique (*Parte II. Viaggio in Africa*).

On rappellera que l'esprit qui doit avoir inspiré le Père Ciaceri à se mettre sur son récit de voyages est synthétisé emblématiquement dans une citation de Pline le Jeune tirée de ses *Lettres* qui est reproduite dans la couverture de l'œuvre: *Quatenus denegatur nobis diu vivere, relinquamus aliquid, quo nos vixisse testamur*⁹.

⁸ «Libéraux, Piémontais, manants et francs-maçons, ce sont tous les mêmes. Ce sont des janissaires de l'art, des coupeurs de bourses, des débris de Sodoma et Gomorrhe, des scribes et des pharisiens de la conscience défoncée, y compris des constitutionnalistes qui comptent comme un deux de coupe».

⁹ «S'il n'est pas en notre pouvoir de vivre longtemps, laissons au moins des ouvrages qui ne permettent jamais d'oublier que nous avons vécu».

C'est la seconde partie qui nous intéresse ici. Le second tome contenant la section africaine, se compose de vingt chapitres, chacun suivi d'un riche appareil de notes, dont les titres sont les suivants¹⁰: 1. *Algeri e i suoi dintorni* (Alger et ses alentours), 2. *L'Algeria e la Missione d'Africa* (L'Algérie et la mission d'Afrique), 3. *Europei ed Indigeni d'Algeri* (Européens et indigènes d'Alger), 4. *Piante ed Animali d'Affrica* (Plants et animaux d'Afrique), 5. *Le Piaghe d'Egitto in Algeria dal 1866 al 1869* (Les plaies d'Egypte en Algérie de 1866 à 1869), 6. *Il Maomettismo e i Musulmani d'Algeri* (Le Mahométisme et les Musulmans d'Alger), 7. *Credenze e pratiche de' Musulmani* (Croyances et pratiques des Musulmans), 8. *Le Donne maomettane* (Les femmes mahométanes), 9. *Gli Arabi d'Algeri e di Barbaria – I Turchi* (Les Arabes d'Alger et de Berbérie – Les Turcs), 10. *Usanze degli Arabi – I Beduini* (Us des Arabes – Les Bédouins), 11. *Vizi e Doti degli Arabi – Gli Aïssaùas* (Vices et vertus des Arabes – Les «Aïssaùas») ¹¹, 12. *I Negri musulmani e gl'idolatri* (Les Nègres musulmans et les idolâtres), 13. *I Griotti ed i Fighi tra i Negri* (Les Griots et les Figues parmi les Nègres) ¹², 14. *Le Negresse e la loro Toeletta* (Les négresses et leur toilette), 15. *Gli Ebrei d'Algeri, di Tunisi e del Marocco* (Les Juifs d'Alger, de Tunis et du Maroc), 16. *Il Thalmud e le Cabale rabbiniche* (Le Talmud et les Kabbales rabbiniques), 17. *Costumanze degli Ebrei* (Coutumes des Juifs), 18. *Cartagine e i Kabili* (Carthage et les Kabyles), 19. *Tunisi, la Goletta e l'Addio all'Africa* (Tunis, la Goulette et l'adieu à l'Afrique), 20. *Conclusione del doppio Viaggio e Poesie* (Conclusion du double voyage et poèmes).

Or, un regard très superficiel aux titres des chapitres fournit au lecteur une assez bonne idée de la variété et de la richesse des sujets abordés dans le livre de Ciaceri: description des localités comme Alger, Tunis, La Goulette etc., us et coutumes des populations rencontrées, explications des traditions des sédentaires et des bédouins ainsi que des pratiques religieuses des communautés musulmane et juive, analyse des relations entre les différentes composantes de la société, y compris les étrangers résidents en Afrique du Nord. Par conséquent, au-delà de la valeur purement littéraire et documentaire de ce livre – qui toutefois ne fera pas l'objet des réflexions contenues dans ces pages – il devient évident qu'une œuvre de ce genre peut être lue à partir de perspectives très différentes, de nature anthropologique et ethnographique, historique, sociale, religieuse, linguistique, ou bien d'autres encore.

¹⁰ Ci-après, les titres de ces chapitres sont reproduits en suivant leur version orthographique originale, même avec alternance de majuscules et de minuscules.

¹¹ Par le terme «Aïssaùas», le Père Ciaceri se réfère aux membres de la confrérie 'Īsāwā (autrement dit 'Īsāwiyya), *ṭarīqa* fondée au XVI^e siècle par le *ṣayḥ* Muḥammad b. 'Īsā al-Sufyānī al-Muḥṭārī, né à Sousse mais vécu notamment à Meknès. La confrérie, du Maroc, s'est ensuite diffusée en Algérie et en Tunisie.

¹² Dans l'explication de Ciaceri, les «Figues» sont des sorciers.

L'œuvre peut être partiellement considérée comme appartenant à la typologie du «livre de vues», typiquement en vogue entre le XVIII^e et le XIX^e siècle, où des illustrations sont souvent accompagnées de didascalies qui renvoient au texte de la narration.

Dans le récit du Père Ciaceri, l'intertextualité est certainement forte, car le lecteur retrouvera à plusieurs reprises des renvois à des œuvres littéraires qui sont caractérisées par des typologies et des genres assez diversifiés. Un exemple assez significatif nous semble être la mention d'autres auteurs italiens de littérature hodéporique, tels que Filippo Pananti (1766–1837) et Edmondo De Amicis (1846–1908). On rappellera rapidement que le premier, pendant le trajet de retour vers l'Italie depuis l'Angleterre, où il avait passé une période d'exile en raison de ses idées libérales, capturé en 1813 par des pirates et fait esclave à Alger, décidera de raconter ses expériences dans son récit intitulé *Avventure e osservazioni sopra le coste di Barberia* (Aventures et observations sur les côtes de la Berbérie) de 1817. Le second, journaliste de profession, écrivain prolifique et grand voyageur, en 1876 publiera *Marocco* (Maroc) où il décrira ses expériences¹³.

2. La mission jésuite en Algérie

Le séjour du Père Ciaceri en Afrique du Nord n'est bien évidemment pas un cas isolé, car son activité s'insère dans une dynamique beaucoup plus large où, dans les rapports entre l'Europe et le monde arabe, les missions chrétiennes jouaient un rôle significatif. En fait, les Jésuites ne sont qu'un des nombreux ordres religieux qui ont envoyé ses membres de l'Europe au-delà de la Méditerranée afin d'offrir une collaboration fructueuse avec les communautés chrétiennes résidant en terre d'Islam – comme dans le cas du Proche Orient –, ou bien pour donner l'impulsion à des processus d'évangélisation là où des

¹³ Sur la production littéraire italienne de cette période, en plus des références qui ont été indiquées en précédence, on peut renvoyer à l'introduction de Bono (1986), portant notamment sur la période antérieure au XIX^e siècle, ainsi qu'au bref article introductif de Serafini (2016), alors que la thèse de Vittorini (2015) s'avère beaucoup plus vaste. Par contre, à propos de De Amicis, on signalera Scarcia (1984) pour une lecture du texte en perspective islamologique. Finalement, au vu de l'esprit général de l'œuvre de Ciaceri, on s'étonnera de l'absence d'écrivains d'hodéporique italienne appartenant à d'autres ordres religieux, tels que par exemple la barnabite Felice Caronni, auteur d'un *Ragguaglio del viaggio compendioso di un dilettante antiquario sorpreso da' corsari condotto in Barberia e felicemente ripatriato* (Rapport du bref voyage d'un amateur antiquaire capturé par les corsaires et conduit en Berbérie et heureusement rapatrié), publié à Milan en 1805, qui, comme nous l'explique Bono (1986: 146), dédia le montant dérivé des ventes du livre au secours des Chrétiens retenus en esclavage à Tunis.

communautés chrétiennes n'étaient que très réduites ou n'existaient guère – comme dans le cas du Maghreb.

En Orient, les missions ont trouvé un terrain sans aucun doute plus fertile qu'en Afrique du Nord, à cause d'une tradition chrétienne liée directement à la Terre Sainte et aux nombreux lieux historiques du Christianisme situés en Palestine, au Liban et en Syrie.

D'ailleurs, dans cette région du monde arabe, les Chrétiens ont contribué fortement à l'essor du mouvement de la renaissance arabe qui prend le nom de «Nahḍa», un phénomène rattachable surtout aux *Bilād al-Šām* et à l'Égypte¹⁴. La Nahḍa a été interprétée par une très bonne partie de la littérature scientifique comme une réaction socioculturelle à une série d'événements sociopolitiques non nécessairement liés entre eux mais chronologiquement successifs l'un l'autre, à l'instar de la campagne militaire napoléonienne en Égypte de 1798 à 1801, de la montée au pouvoir en Égypte du gouverneur ottoman d'origine albanaise Muḥammad 'Alī en 1805 et de la promulgation des réformes ottomanes dites *tanẓīmāt* visant à moderniser l'Empire Ottoman en 1839¹⁵.

Mais à côté des chercheurs qui considèrent les Chrétiens en Orient comme des sujets qui ont simplement contribué à l'essor de la Nahḍa, d'autres positions s'avèrent plus drastiques et soulignent le rôle des missionnaires protestants américains et des Jésuites français comme promoteurs de plusieurs initiatives éducatives et culturelles qui auraient fait éclater la Nahḍa. Parmi les positions arabes, on rappellera par exemple l'intellectuel libanais Mārūn 'Abbūd (1886–1962) qui attribue l'origine de la Nahḍa non pas à la campagne napoléonienne en Égypte et à ses conséquences, mais plutôt à l'initiative des Libanais: une initiative à encadrer dans l'ensemble des activités culturelles promues par les religieux et les missionnaires¹⁶.

En Afrique du Nord, les dynamiques générales peuvent être définies comme à peu près pareilles, mais ici le lien entre la présence chrétienne et la mission coloniale s'avère plus tangible. En fait, la présence chrétienne est originairement due à des raisons éminemment pratiques, à savoir le service religieux destiné aux Européens résidant en Afrique du Nord¹⁷. Afin de garder la paix sociale, initialement les autorités coloniales militaires et civiles s'opposent à tout

¹⁴ Voir, pour ne citer que quelques exemples, Abu-Lughod (1963) et Hourani (1983) pour les aspects historiques et culturels, Avino (2002) et Camera d'Aflitto (2007) pour les aspects littéraires.

¹⁵ Les *tanẓīmāt* commencent avec l'émanation du *Hatt-i Şerif* de Gülhane de la part de Maḥmūd II (1808–1839), pour poursuivre ensuite par des réformes ultérieures promulguées par 'Abd al-Mağīd (1839–1861) et 'Abd al-'Azīz (1861–1876).

¹⁶ Voir en particulier Avino (2002: 19). Mais il faut aussi rappeler la relation entre les missions étrangères et le colonialisme, ce qui a été mis en exergue par exemple par Ḥālīdī et Farrūḥ (1953).

¹⁷ Pour une vue d'ensemble, on commencera par consulter la synthèse récente de Coyault (2016) et l'ouvrage collectif dirigé par Teissier (1991).

prosélytisme¹⁸, mais bientôt l'évangélisation des populations locales devient un but important pour les missionnaires¹⁹ et, en Algérie, en particulier, la Kabylie, qui est regardée comme la région potentiellement la plus facile à convertir²⁰. D'ailleurs cet activisme chrétien en Kabylie, a été reconnu comme l'une des causes qui a provoqué la grande insurrection kabyle de 1871, dirigée par la confrérie des Raḥmāniyya, qui fut à la base d'un changement virulent de la politique coloniale française envers l'Algérie²¹.

Finalement, aux données historiques esquissées jusqu'ici pour tracer le cadre général, on ajoutera que huit ans après le début de la présence française en Afrique du Nord, en 1838 le premier évêque d'Alger sera Adolphe-Antoine Dupuch (1800–1856) et restera en charge jusqu'à 1846²². Presque vingt ans plus tard, de 1867 à 1892, l'archidiocèse d'Alger sera confié au célèbre Charles Martial Lavigerie (1825–1892), fondateur des Pères Blancs et des Sœurs Blanches et grand supporteur du projet de conversion de toute l'Afrique²³.

Le séjour du Père Ciaceri en Afrique du Nord commence quelques années après le débarquement des Français en Algérie en 1830, lorsqu'il s'installe à Alger de 1861 à 1869 et, d'après ce que son récit nous apprend, partant de la capitale, il se rend vers l'Ouest en direction des limites du Maroc, puis vers le Centre-Ouest jusqu'à Laghouat.

Située à presque quatre cent kilomètres au Sud d'Alger et souvent surnommée «la porte du désert», Laghouat représente une sorte d'avant-poste visant à développer l'ardue pénétration des missions chrétiennes vers le Sud²⁴.

De là, le Père Ciaceri poursuit son trajet vers Constantine, Biskra et Tébessa. Successivement, de 1869 à 1871, depuis Alger il se rend à Dellys, Bejaya, Djidjel, Skikda, Annaba (Bône), al-Qāla. Ensuite il embarque à bord d'un navire français qui, en passant par Malte, après une étape à Tabarka, il arrive à La Goulette, le port de Tunis.

La description d'Alger occupe tout le premier chapitre du récit: le Père Ciaceri fournit tout type d'informations sur la ville, sa structure, son architecture, la composition de sa population, ses monuments les plus importants, et

¹⁸ Voir Fredj (2013: 164).

¹⁹ La conversion des Musulmans au Christianisme est une tâche beaucoup plus ancienne. Une brève synthèse du phénomène est contenue dans Tucci (1986), alors que la description complète d'un cas remontant au XVII^e siècle nous est fournie par exemple par l'étude de Colombo (2007).

²⁰ Voir Fredj (2013) et Francis (2016) pour des introductions sur la question. À propos des données historiques sur les Jésuites en Algérie, voir Colonna (1992), Ḥallūš (1999), Biqṭāš (2007), alors que l'étude la plus complète sur l'évangélisation de la Kabylie est dans Direche-Slimani (2004).

²¹ Voir Cossu d'Escamard (1977: 104–107).

²² Sur cette personnalité, voir la monographie de Hardy (2006).

²³ À côté d'une biographie monumentale publiée à plusieurs reprises par l'abbé Baunard (1896), la littérature qui le concerne demeure très vaste. À titre d'exemple, on se limitera ici à mentionner l'étude de Renault (1992) et, pour le cadre historique des missions africaines, celle de Cellier (2008).

²⁴ Voir Fredj (2013: 185).

l'organisation de sa vie civile. La présence de la communauté européenne et les rôles de ses différentes composantes sont bien déterminés, mais Ciaceri exprime un avis plutôt mitigé à l'égard de ces étrangers résidents en Algérie:

«L'Algeria è il cafarao degli spostati francesi ed il rifugio dei disperati d'Europa [...] ricorrono alla colonia francese algerina, lusingandosi trovare in essa ciò che la fortuna negò loro nella madre patria»²⁵ (p. 70).

Malgré un espace limité dans l'œuvre par rapport aux autres régions visitées, Tunis est une ville dont le Père Ciaceri fait l'éloge de ses beautés archéologiques et naturelles, notamment les vestiges de Carthage et les «flamants brillants» (*fenicotteri fiammanti*) de son Lac²⁶. Tunis abrite aussi une autre vaste communauté d'Européens et même ici l'avis de Ciaceri ne diffère pas de celui déjà exprimé pour la situation algérienne:

«Quanto agli Europei di Tunisi, ed in generale delle coste africane, mi piace qui riferir l'opinione di un Vescovo-Missionario; cioè ch'essi somigliano *in genere* a quelle scorie, che l'Oceano rigetta su' flutti; almeno tal'è la reputazione tra gl'indigeni, che quei coloni, quegli emigrati stranieri sieno il rifiuto della società e della vita sociale de' paesi, donde uscirono meno, i miserabili e derelitti della capricciosa fortuna, che la povertà ed il bisogno spinse fuori la patria per vivere»²⁷ (p. 500).

Mais la plus grande partie du récit de Père Ciaceri s'inspire bien évidemment de nombreuses expériences qu'il a vécues en Algérie. Le Jésuite est en garnison dans la mission de Ben Aknoun et les circonstances de son arrivée sont ainsi décrites:

«Gran piacere provai nell'aver trovato in Algeri un Padre, mio antico collega in Sicilia: dopo alquanti giorni trascorsi con esso in città, ci recammo a *Ben Aknoun*, deliziosa e ferace campagna, posta a cavaliere d'Algeri, dove noi avevamo

²⁵ «L'Algérie est le capharnaüm des marginaux français et des gueux d'Europe [...] ils font recours à la colonie franco-algérienne, en se réjouissant d'y trouver ce que le sort leur a nié dans la mère patrie».

²⁶ Les flamants sont décrits selon un modèle qui rappelle aujourd'hui ce qu'il est possible d'admirer dans d'autres zones de la Méditerranée, comme par exemple en Sardaigne à Quartu Sant'Elena.

²⁷ «Quant aux Européens de Tunis, et en général des côtes africaines, j'aimerais bien relater l'avis d'un Evêque-Missionnaire; c'est-à-dire qu'ils ressemblent généralement à ces scories que l'Océan repousse sur les vagues; c'est tout au moins, leur réputation parmi les indigènes, à savoir que ces colons, ces émigrés étrangers sont le déchet de la société et de la vie sociale des pays desquels ils sortirent, les misérables et les épaves d'un destin capricieux, que la pauvreté et le besoin ont poussés hors de la patrie pour vivre».

un Orfanotrofio (opera del R.P. Brumauld), dapprima cristiano esclusivamente e poscia misto per gli arabi orfanelli, superstiti della terribile carestia, che desolò quel paese»²⁸ (p. 12).

Originariamente dénommée Ben Sahnoun (Ibn Ṣaḥnūn) au début de 1500, Ben Aknoun (Ibn 'Aknūn) est une localité située à presque huit kilomètres du centre d'Alger, en pleine campagne, et garde encore de nos jours un caractère principalement agricole et isolé, une sorte de banlieue rurale habitée desdits *nās al-ġnāyān* 'gens de jardins'²⁹. Plus récemment cette localité est devenue célèbre grâce à son Centre Familial où, pendant les années 70 et 80, résidait le dramaturge Kateb Yacine (1926–1989).

D'après les sources disponibles³⁰, l'orphelinat de Ben Aknoun mentionné par le Père Ciaceri fut fondé en 1843 avec l'orphelinat de Boufarik³¹ sous l'initiative du Père Brumauld et par le biais d'une aide financière octroyée par Dupuch, l'évêque d'Alger, et Thomas Robert Bugeaud, le gouverneur général (*al-ḥākim al-āmm*) de 1841 à 1847. L'orphelinat de Ben Aknoun devait être un centre assez actif à l'époque car il parvenait à accueillir une bonne quantité d'enfants: plus précisément, les jeunes hôtes Musulmans de la structure étaient au nombre de trois cent dix-sept dont huit se convertirent au Christianisme³².

En raison de la proximité de Ben Aknoun à Alger, le Père Ciaceri mène ses activités pastorales également dans la seconde ville et nous offre quelquefois un aperçu, comme dans les signes ci-après:

«In Algeri mi tocca farla da Vice-Parroco nella Chiesa degl'Italiani e da Cappellano nelle Caserme e ne' Penitenziari de' Zuavi e degli altri soldati francesi. Quasi sempre, per manco e scarsezza di Preti, Domeniche e Feste devo *binare*, cioè dir due Messe pel comodo de' Fedeli»³³ (pp. 74–75).

²⁸ «J'éprouvai un grand plaisir en retrouvant à Alger, un Père, ancien collègue de Sicile: après quelques jours passés avec lui dans la ville, nous nous rendîmes à Ben Aknoun, campagne agréable et fertile, située au-dessus d'Alger, où nous avions un orphelinat (œuvre du R.P. Brumauld), auparavant exclusivement chrétien, puis mixte pour les Arabes orphelins, survivants de la terrible famine qui affligea ce pays».

²⁹ Voir Cheurfi (2011 : 189).

³⁰ Voir en particulier Biqṭāš (2007 : 57 et suivantes).

³¹ «*Buffarick*» selon l'orthographe de Ciaceri.

³² Voir Biqṭāš (2007: 61).

³³ «À Alger, je devais faire le Vice-Curé à l'Église des Italiens et l'Aumônier dans les Casernes et les Pénitenciers des Zouaves et d'autres soldats français. Presque toujours, par manque et absence de Prêtres, les Dimanches et les jours de Fêtes, je devais doubler, c'est-à-dire j'étais obligé de dire deux Messes pour servir les Fidèles».

3. Les observations linguistiques du Père Ciaceri

Parmi les aspects les plus variés des descriptions contenues dans son récit, de temps en temps Giorgio Maria Ciaceri nous offre aussi quelques lignes contenant ses impressions à propos des langues qu'il a eu l'occasion d'entendre pendant ses voyages. Ces observations ont souvent l'aspect de remarques assez occasionnelles, dépourvues de toute prétention à l'organisation d'un vrai discours sur la situation linguistique des régions visitées, et liées plutôt à l'ambition de l'auteur de montrer son habileté de pénétrer et comprendre le monde qu'il fréquentait. Dans certains cas, Ciaceri enregistre tout simplement les noms des langues rencontrées, dans d'autres cas, les *specimina* lexicaux, qui à son avis sont particulièrement significatifs, et dans d'autres encore, il fait exercice de réflexions plus approfondies sur les rapports entre les différentes langues, sur leur structure ou bien sur l'étymologie de certains mots.

De nos jours, difficilement quelqu'un serait en mesure d'accepter et de souscrire certaines de ses affirmations, ce qui nous incite à conclure que Ciaceri n'était absolument pas un fin linguiste. Et pourtant, il nous semble intéressant de reprendre et de discuter ci-après quelques points des matériaux linguistiques qu'il nous a mis à disposition dans son œuvre.

3.1. Les langues «parlées au Sahara»

Dans le désir d'offrir à son lecteur le cadre le plus complet possible, le Père Ciaceri s'attarde sur des notices ethnographiques des gens rencontrés tout au long de son itinéraire.

Le récit montre une certaine familiarité de la part du Jésuite avec les Bédouins et les Berbères, des communautés avec lesquelles il doit être entré en contact à plusieurs reprises. Par conséquent, des pages très amples ont été réservées aux Kabyles, un intérêt qui, comme expliqué auparavant, s'explique vraisemblablement par l'activisme des missions chrétiennes en Kabylie.

Bien au-delà des localités septentrionales de l'Algérie et de la Tunisie qu'il avait davantage fréquentées, durant ses pérégrinations, le Père Ciaceri a réussi à se faire une idée de la situation linguistique des régions sahariennes:

«Nel Saàra parlansi varie lingue; la tuaricca, la berbera, l'amaziga, la scillucca, la tamasirt, quelle de' bambawa, de' fellatah, l'idioma *suahéli* della costa ed altri molti»³⁴ (p. 36).

³⁴ «Au Sahara, on parle plusieurs langues: la 'tuaricca', le berbère, la 'amaziga', la 'scillucca', la 'tamasirt', celles des 'bambawa', des fellatah, l'idiome *suahéli* de la côte et d'autres encore».

Bref, le Père Ciaceri reconnaît la présence de plusieurs langues au Sahara dont il conviendra de donner quelques commentaires ci-après.

La «tuaricca» est la langue des Touareg, ce que la littérature scientifique a défini *tamāšeq*. Le glottonyme choisi par Ciaceri n'est par conséquent qu'une italianisation dérivée de «touareg».

La «amaziga» doit naturellement être l'*amaziġ*. L'italianisation est évidente même dans ce cas et se développe à partir d'un terme qui normalement est employé pour désigner aussi bien la langue (voir aussi l'expression arabe *al-luġa al-'amāzīġiyya*) que le peuple de ses locuteurs.

À la «scillucca» doit correspondre le *šalḥa*, mais ici l'italianisation du terme est certainement plus robuste (comme démontré par le passage de *ḥ* → <cc> [k:]). *Šalḥa* est d'ailleurs un glottonyme arabe (ar.cl. *šilḥa*), évidemment dérivé d'un thème autochtone non arabe, auquel correspond le glottonyme berbère *tašlḥit*.

À «tamasirt» correspondra sans aucun doute *tamaziġt*, selon une transcription qui dénonce une réalisation phonétique simplifiée de la fricative uvulaire sonore *ġ* et un alignement à la prononciation italienne avec la vibrante *r*. Il ne faudra quand même pas oublier que *tamaziġt* n'est que la variante morphologiquement féminine du mot *amaziġ* déjà abordé auparavant.

La locution «quelle de' bambawa» doit être un énoncé sûrement référé au *bambara*, la langue mandingue de la famille Niger-Congo. Ici le segment <w> doit être une pure déformation graphique due à une faute de la part de l'écrivain.

La présence du terme «fellatah» parmi les dénominations jusqu'ici prises en considération, est intéressante: il s'agit de l'ethnonyme Kanouri qui en Soudan se réfère aux Foulani, locuteurs de la langue fulfulde qui sont répandues entre le Cameroun et la Mauritanie.

Le «suahéli» est évidemment une déformation du swahili, langue bantoue arabisée qui est parlée au Sud de la Corne de l'Afrique.

En conclusion, une certaine confusion dans le résumé de Ciaceri est incontestable: le berbère est présent plusieurs fois et sous plusieurs formes, car des glottonymes différents se croisent, se heurtent et se confondent pour n'indiquer que des variantes régionales de la même langue, et en parvenant même à l'alternance *amaziġ/tamaziġt* qui représente exactement la même chose. Dans d'autres cas, la localisation de certaines langues n'est pas complètement compatible avec la réalité géographique: en fait, la liste comprend des langues parlées «au Sahara» et, même si on peut discuter longuement sur la légitimité de situer le (*t*)*amazig(t)*, ici, l'exemple du swahili donne une projection vers l'Afrique noire, ou tout au moins subsaharienne, qui s'écarter des objectifs classificatoires initiaux.

Finalement, on constatera que, malgré la fréquentation des Jésuites avec les Kabyles, toute l'œuvre ne fait mention de la langue kabyle qu'une seule fois:

«La lingua cabila è differente affatto dall'araba, e par che sia il *peno* o *punico*, cioè il linguaggio fenicio di Cartagine e dell'Africa settentrionale pria dell'araba invasione»³⁵ (p. 465).

La soi-disant relation entre le kabyle et le punique est sans aucun doute fruit d'une lecture complètement erronée des faits langagiers et, au-delà du kabyle, on ajoutera que d'autres variétés algériennes du berbère, telles que le *tašawit* (Aurès) ou le *tamzabt* (Mzab), ne sont jamais abordées dans l'œuvre.

Enfin, ayant limité sa visite à la Tunisie du Nord, Ciaceri ne nous dit rien à propos des communautés berbérophones situées dans l'île de Djerba ou dans les régions pré-désertiques méridionales.

3.2. Les langues employées dans la vie quotidienne

La situation linguistique complexe de l'Afrique du Nord n'empêche pas au Père Ciaceri d'essayer de faire preuve de ses habilités langagières. Nous nous limiterons ici à signaler que le Jésuite, pour ses échanges communicatifs quotidiens, devait se servir d'une variété que la linguistique de nos jours qualifierait de pidginisée, comme on le constate dans les déclarations icastiques ci-après:

«La mia predicotta era *ibrida*, metà italiana, metà spagnuola per l'intelligenza di tutto quanto il mio uditorio [...] anzi spesso la predica presentava un vero mosaico, essendo composta da castigliano, italiano, francese e d'un zinzino di *sabir* (così detto dall'espressione «*mi non sabir*» usata da' Mori ed Arabi), che è un misto di varie lingue europee, lardellato di parole arabe, un piastriccio, un gergo usato in Algeria tra gli indigeni e gli Europei»³⁶ (p. 50).

Il ne sera pas difficile de rappeler qu'à propos de la *lingua franca* méditerranéenne, Hugo Schuchardt (1842–1927), le grand linguiste allemand expert de ce phénomène, en la qualifiant de *Vermittlungssprache* (langue de la médiation) dans les premières lignes de son célèbre article pionnier *Die Lingua franca*³⁷, a insisté sur l'opportunité de l'arranger parmi lesdites *Notsprachen*

³⁵ «La langue kabyle est absolument différente de l'arabe et semble dériver du '*peno*' ou *punique*, c'est-à-dire le langage phénicien de Carthage et de l'Afrique septentrionale avant l'invasion arabe».

³⁶ «Ma petite homélie était hybride, mi italienne, mi espagnole et donc tout mon auditoire pouvait la comprendre [...] mais bien souvent mon homélie présentait une vraie mosaïque, composée de castillan, italien, français et d'un tantinet de *sabir* (ainsi dit de l'expression *mi non sabir* employée par les Mores et les Arabes), qui était un mélange de plusieurs langues européennes, entrelacé de mots arabes, un fouillis, un jargon utilisé en Algérie entre les indigènes et les Européens».

³⁷ Voir Schuchardt (1909). Dans les lignes du présent article, on ne prendra pas en compte le débat et la littérature scientifique gigantesques que l'article de Schuchardt a suscités, deux éléments pour lesquels nous renvoyons à l'étude magistrale de Venier (2012). Une étude successive, Venier (2017),

(langues de la nécessité) en relation aux buts communicatifs pratiques, très importants mais pas très nombreux, typiques de ce genre de variétés³⁸. Et, de ce point de vue, les mots de Ciaceri sont hautement évocateurs, aussi bien du besoin de médiation entre les différentes composantes du public auquel il s'adressait que des buts communicatifs concrets auxquels servait cette langue.

Les études scientifiques nous informent que ce *sabir* naquit en tant que jargon commercial et que, au fil du temps, il se développa en une langue véhiculaire avec une structure typiquement issue d'un processus de contacts interlinguistiques. Le Père Ciaceri nous offre à juste titre quelques exemples colorés:

«Essendo l'idioma arabo assai difficile per gli europei, e dall'altro lato sapendo gl'indigeni pochissime parole degl'idiomi di quelli, i colloqui tra questi e quelli son più gesti e chirologia che parole, meno il *si* e il *no*, monosillabi a tutti noti. D'ordinario si comunicano le idee col *sabir*; ed eccone un saggio: «*Moi mandisci soldi, makasce argent: à moi donar soldi ciùia ciùia*; mi meschina, *toi mercanti: yo mujer, nada tenir: francisi marabù; francisi al-kbir !*» – Cioè: Io non ho soldi, non ho danaro: io raccolgo quattrini poco a poco; io son povera, tu ricco; io povera donna non ho nulla; tu, che sei francese, sei ricco: il francese è un signore!»

Queste poche frasi sono miste di francese, italiano (e siciliano), spagnolo, arabo; così pure: «*Mlèha francisi, mlèha bzeffe*», cioè: E' buono il francese, è buonissimo. Or quest'insalata dicesi *sabir*. In Egitto ed in Turchia un simile gergo a mosaico chiamasi *Franco*; così dicesi *Cavaga Frangi* per dire *Signori Europei*, ecc. ecc.»³⁹ (p. 70).

Parmi les exotismes évoqués par Ciaceri, l'arabisant reconnaîtra des éléments lexicaux propres aux variétés néo-arabes du Maghreb occidental, et donc du type algéro-marocain, auxquelles le Jésuite était justement plus habitué. Ces éléments assez distinctement maghrébins sont les suivants : *mandisci*, *makasce*, *ciùia ciùia*, *mlèha* et *bzeffe*.

reprend et approfondit de nombreuses notions relatives à la lingua franca et aborde l'intéressant débat sur l'origine du glottonyme *sabir*.

³⁸ Voir Venier (2012: 80-86).

³⁹ «Comme l'idiome arabe est très difficile pour les Européens, et que les indigènes ne connaissent que très peu de mots de ces derniers, les communications entre les premiers et les seconds sont constituées de gestes et de chirologie plutôt que de mots, sauf le *oui* et le *non*, monosyllabes bien connus de tous. D'habitude, les idées sont communiquées en *sabir*; et voici quelques exemples: «*Moi mandisci soldi* [= argent], *makasce argent: à moi donar soldi ciùia ciùia*; mi meschina, *toi mercanti: yo mujer, nada tenir: francisi marabù; francisi al-kbir !*» C'est-à-dire: Je n'ai pas un sou, je n'ai pas d'argent: je gagne de l'argent peu à peu; je suis pauvre, toi riche; moi pauvre femme je n'ai rien; toi qui es français, tu es riche: le Français est un seigneur!».

L'élément «*mandisci*» correspond clairement à *mā-ʿand-ī-š(i)* 'je n'ai pas' et donc à l'application de la négation discontinue *mā-š(i)* au pseudo-verbe 'and-' (ar.cl. *ind-* 'chez') ayant développé une valeur de possession. Le phénomène est assez régulier dans une très bonne partie des variétés néo-arabes.

L'élément «*makasce*» correspond à *mā-kān-š(i)* 'il n'y a pas', où la négation discontinue *mā-š(i)* s'applique à l'actualisateur *kāyn* (ar.cl. *kā'in* 'étant'), au sens de 'il y a', qui, en contexte négatif tend à perdre la diphtongue *āy* et à se simplifier en *ā*⁴⁰. Il s'agit ici d'un lexème diffusé au Maroc et en Algérie mais inconnu en Tunisie qui, par contre, se sert de *ʔfamma*⁴¹. Il faudra rappeler d'ailleurs que le français argotique continue à utiliser *macache* encore de nos jours.

L'élément «*ciùia ciùia*» renvoie aux thèmes dialectaux, morphologiquement diminutifs, *šwayya*, *šwīya*, *šwayy* et leurs variantes⁴². Ici, la présence d'un <*ci*> initial, qui d'après l'orthographe italienne se réalise phonétiquement [tʃ], est tout à fait (relativement) curieuse. Par contre, l'indication de l'accent <*ù*> fait plutôt penser à un thème de type *šūya*, une solution qui peut être ressentie comme algéroise⁴³.

L'élément «*mlèha*» est l'adjectif féminin *mlīha* 'bonne' (masc. *mlīh*)⁴⁴. Il s'agit d'un thème souvent employé en arabe dialectal de l'Afrique du Nord jusqu'à l'Orient où, dans la région syro-libanaise, une assimilation du trait de nasalité produit plutôt *mnīh(a)*. Le graphisme <*è*>, sauf erreur de transcription de la part de l'auteur, fait penser que la voyelle longue *ī* se baisse jusqu'à [e:] en contexte pré-pharyngal, un phénomène assez régulier dans certaines régions maghrébines comme par exemple au Maroc et au centre-ouest de l'Algérie⁴⁵.

L'élément «*bzeffe*» correspond à *bazzāff* (< ar.cl. **bi-l-ğizāf*) 'très, beaucoup'. Généralement considéré comme diffusé du Maroc à la Cyrénaïque⁴⁶, en réalité

⁴⁰ Ph. Marçais (1977: 279) signale même «*mā-kā-š*» sans aucun segment *n*. À Tlemcen, W. Marçais (1902: 188) nous informe que cette variété garde la forme originale «*mākānš*» qu'il traduit «il n'y a pas». À Saïda (Marçais 1908: 178), par contre, le thème connaît la variante «*nekkānš*» dérivée d'une chute de la voyelle de *mā* et d'une compensation quantitative de la consonne. Le dictionnaire de Madouni-La Payre (2003: 461) enregistre aussi bien «*ma kân š*» que «*ma kâš*».

⁴¹ Voir Ph. Marçais (1977: 279).

⁴² Par exemple, à Tlemcen, W. Marçais (1902 : 185) nous signale la présence de *šwīya*, alors que Souag (2005: 175) pour Dellys transcrit *šwīyya*, une variante reprise également par le dictionnaire de Madouni-La Peyre (2003: 273).

⁴³ La variante est signalée, par exemple, par Tapiéro (1971: 145).

⁴⁴ Beaussier (1958: 942) fournit une valeur adjectivale «beau, bon en gén.», et une deuxième valeur adverbiale «bon, bien, c'est bien, comme il faut».

⁴⁵ Où **fqīr* > *fqēr* 'pauvre' et, parallèlement pour *ū*, **barqūq* > *barqōq* 'prune', voir Caubet (1993: 21–22). Cependant à Tlemcen, le timbre non marqué semble être sauvegardé d'une manière stable, car Marçais (1902: 180) transcrit *mlīh*, mais le *WAD* (III: 530–532) signale *mlēh* pour certaines zones limitrophes, comme par exemple à Tiaret.

⁴⁶ Comme, par exemple, d'après, Marçais (1977: 267).

le lexème n'est propre qu'au Maroc et à l'Algérie⁴⁷ mais demeure inemployé en Tunisie qui lui préfère *barša*. Il arrive même en Europe, en France et en Italie, où la première se sert de «*bezef*» dans le parler pied-noir, tandis que la seconde continue à l'utiliser en italien standard dans la locution adverbiale «*a bizzeffe*» et dans une série de variantes typiques des dialectes méridionaux⁴⁸. On conclura par la considération que le segment <e> final qui se trouve dans le mot enregistré par Ciaceri doit résulter d'une influence de la morphologie italienne, probablement un croisement entre la réalité phonétique arabe et l'italianisation du terme.

À cette petite liste de termes arabes, on ajoutera finalement «*cavaga frangi*» référé à l'Égypte. À propos de «*frangi*», on observera premièrement que le terme doit être mis en relation avec ar.cl. *'ifraṅṅ* (sg. *'ifraṅṅī*), un ethnonyme indiquant les Européens, qui est caractérisé par une nuance religieuse dans sa signification (→ 'de religion chrétienne') ; deuxièmement, on notera que selon l'orthographe italienne le <gi> final se réalise phonétiquement avec une affriquée [dʒi], alors que l'arabe égyptien se sert d'une prononciation occlusive [gi]. À propos de «*cavaga*», où la séquence italienne <ga> donne une prononciation [ga] conforme aux habitudes égyptiennes, on remarquera que le mot «*cavaga*» correspond à *ḥawāga*, terme d'adresse d'origine persane employé en Égypte pour s'adresser aux Chrétiens.

Avec cette brève liste de termes, en fin de compte le bilan est forcément assez maigre, mais il est important de rappeler que certains de ces mots ont été enregistrés par quelques sources relatives à la *lingua franca*. En raison de sa nature spontanée, cette variété n'a naturellement connu aucun processus de standardisation, ce qui explique le manque de cohérence dans les solutions graphiques de Ciaceri, même si elles sont comparées aux *specimina* lexicaux en *lingua franca* qui peuvent être tirés d'autres sources⁴⁹.

3.3. La langue arabe selon le Père Ciaceri

Pour la nature de leur travail, les missionnaires européens ont toujours été au centre d'une grande activité linguistique, ici largement entendue, volontaire ou involontaire, épilinguistique ou métalinguistique, qui visait à comprendre ou à faire connaître les réalités des mondes qu'ils étaient destinés à visiter. Cette activité linguistique a été longuement sous-évaluée et seulement dans les dernières

⁴⁷ À Tlemcen, W. Marçais (1902: 185) nous informe de la présence des deux thèmes *bezzâf* et *bezzâyef*. Le premier thème est présent à Saïda (Marçais 1908: 187), mais pas le second qui reste absent même dans le dictionnaire de Madouni-La Payre (2003: 56).

⁴⁸ Le premier à avoir rattaché ce terme à l'arabe, semble être De Gregorio (1902). À un travail désormais «classique» comme celui de Pellegrini (1972), on ajoutera aussi Serra (1983) qui donne les variantes du thème dans les dialectes de l'Italie du Sud.

⁴⁹ «*macache*», «*makache*», «*bezef*», «*béséf*», «*beseff*», «*bezzef*», «*chouya*», «*chouia-chouai*» ne sont que certains parmi les nombreux exemples possibles. Les variantes ici mentionnées ont toutes été tirées de matériaux analysés par Cifoletti (2011).

décennies, une branche d'études qualifiée de «linguistique missionnaire» s'est désormais développée pleinement.

À ce propos, il faudra en fait reconnaître que ceux qui portaient en mission, tout au moins jusqu'à la moitié du XIX^e siècle, recevaient une formation préparatoire au voyage. Plusieurs études ont mis en relief que la préparation linguistique, culturelle et controversiste des missionnaires était organisée dans des institutions qualifiées par le biais de cours spécialisés⁵⁰.

Le récit du Père Ciaceri nous démontre qu'il est un bon ethnographe, botaniste, historien, homme de lettres, et archéologue. Cependant, en ce qui concerne ses compétences linguistiques, le premier indice dont nous disposons consiste en son allusion sur l'usage du *sabir* employé comme expédient pour la communication quotidienne.

Plus spécifiquement à propos de la langue arabe, il s'exprime dans les termes suivants:

«Il lor idiom pittoresco e passionato; così il loro armonioso parlare somiglia spesso a un poetare, scaldato da risentiti e fervidi affetti. Questa lingua è di quelle in cui “l'omissione o la mala collocazione d'un nesso ne altera il senso o non ne porge veruno”.

Esso è un idioma enclitico, come gli altri orientali e non è mica snello per noi»⁵¹ (p. 228).

Ciaceri nous parle d'une nature «enclitique» de l'arabe. Si l'on pense à la morphologie typiquement algébrique de cette langue, on pourrait comprendre l'évaluation assez naïve qu'en donne Ciaceri.

Par contre, à propos des effets acoustiques de la phonétique arabe, Ciaceri nous éclaire également sur ce qu'il est possible d'entendre dans les rues d'Alger:

«Odoni tutti i dialetti e tutti i suoni: palatini, labiali, dentali, gutturali, profondi, crassi, gorgogliati: ed ogni accento, asprezza, dolciore, rotondità, acutezza, raddoppiamento, sdrucchiolo, fischio, pausa...»⁵² (p. 73).

À côté des évaluations et des impressions jusqu'ici synthétisées, de temps en temps l'œuvre nous présente aussi l'enregistrement de quelques expressions

⁵⁰ Pour ne citer que quelques références parmi plusieurs possibilités et parmi celles plus spécifiquement consacrées aux cas italiens, voir Poggi (1991), Piemontese (1993) et Pizzorusso (2009).

⁵¹ «Leur idiome pittoresque et passionné ainsi que leur parler harmonieux ressemblent souvent à des vers, réchauffés d'affection piquée et ardente. Cette langue est parmi celles où l'omission ou la mauvaise collocation d'un lien en altère le sens ou n'en donne aucun. C'est un idiome enclitique, à l'instar d'autres orientaux, qui n'est pas facile pour nous».

⁵² «On entend tous les dialectes et tous les sons: palatins, labiaux, dentaux, gutturaux, profonds, épais, gargouillés: et chaque accent, âpreté, douceur, rotondité, acuité, redoublement, glissement, sifflement, pause...».

que les acquisitions de la linguistique arabe moderne nous permettent d'encadrer correctement.

Pour ne citer qu'un exemple, nous commencerons par les rapports entre les Juifs et les Musulmans auxquels le Père Ciaceri consacre plusieurs fois quelques lignes. Dans ses descriptions, ces rapports paraissent parfois tendus et caractérisés par une certaine hostilité:

«Questi feroci Musulmani disastrano i Giudei nelle loro merci e li danneggiano nelle loro persone: l'è incredibile ciò, che almanaccano ed arzigogolano per martoriarli ed avvilirli: ne daremo un saggio, se sarà possibile, onde capacitarne il lettore»⁵³ (p. 501).

Ainsi, si battu par un Musulman, le Juif lui crierait: «*uasci-ameltleck* (che ti ho fatto io?)»⁵⁴ et «*uasci-tsaili* (che mai ti dev'io?)»⁵⁵ (p. 501).

Ce que la transcription du Père Ciaceri veut transmettre, en réalité, correspond respectivement aux plus concrets *wāš* 'amālt-lək et *wāš tsāl-ni*. Ici, trois éléments basilaires se détachent.

Le premier élément est le thème interrogatif *wāš*, orthographié <*uasci*>, rattachable essentiellement aux variétés de la côte algérienne⁵⁶ et non pas à la Tunisie qui, dans son ensemble, se sert de thèmes bien différents (*āš* [sg.], *šnūwa* [sg.masc.], *šnīya* [sg.fém.], *šnūma* [pl.]).

Le deuxième élément est <*tsaili*>, une transcription très approximative qui renvoie à un usage incorrect du verbe dialectal *sāl ysāl* (ar.cl. *sa'ala* 'demander') employé dans les dialectes maghrébins avec la signification de 'avoir droit, réclamer'⁵⁷.

Le troisième élément est que la transcription de Ciaceri décèle une réalisation propre au sociolecte majoritaire musulman et non pas au sociolecte juif auquel l'énoncé est attribué. Presque toutes les variétés sociolectales juives du Maghreb attestent une confusion des chuintantes et des sifflantes qui, pour les mots sous examen, aurait dû frapper les deux phonèmes *š* et *s* en fournissant des thèmes tels que *wāš* et *tsāl*⁵⁸. Cependant, les énoncés transcrits par Ciaceri ne

⁵³ «Ces Musulmans féroces nuisent aux Juifs dans leurs marchandises et les abiment dans leurs personnes: cela est incroyable, car ils élaborent et échafaudent des plans pour les martyriser et les tourmenter: nous en donnerons un avant-goût, s'il sera possible, afin d'en convaincre le lecteur».

⁵⁴ «Qu'est-ce que je t'ai fait?»

⁵⁵ «Qu'est-ce que je te dois?».

⁵⁶ Marçais (1902: 174) à Tlemcen signale *wāš*.

⁵⁷ Le dictionnaire de Beaussier (1958: 454) insiste sur la notion de devoir quelque chose suite à une dette, alors que celui de Lentin (1959: 122) classe le verbe seulement dans l'expression tunisienne *mā-ysāl-š(i)* 'c'est égal'.

⁵⁸ Sur le judéo-arabe d'Alger voir M. Cohen (1912), alors que sur le judéo-arabe de Tunis voir D. Cohen (1967–1975) et, sur la situation marocaine, voir Lévy (2009). Une étude concernant exclusivement la confusion entre les chuintantes et les sifflantes est Yoda (2006).

contiennent aucun des deux passages phonétiques et, en conclusion, ne nous offrent qu'un modèle d'expression appartenant à un langage pseudo-standard de type musulman.

Outre ces observations et ces réflexions, dans les notes finales au neuvième chapitre il y a un passage particulier, aux pages 244-245, où Ciaceri s'adresse «aux amoureux de l'arabe» (*gli amatori d'arabo*) en leur offrant une brève liste de quelques mots dans «ce langage expressif» (*questo espressivo linguaggio*). La liste contient plus de quatre-vingt exemples lexicaux, dont la plupart est constituée par des mots simples et isolés et une minorité par des expressions d'une complexité vaguement majeure. Le matériel de cette liste n'est rangé ni en ordre alphabétique ni selon un quelconque critère grammatical, lexical ou onomasiologique.

De cette liste, nous avons fait une petite sélection arbitraire d'un peu plus de la moitié des mots mentionnés par Ciaceri; ensuite nous avons ordonné notre sélection en trois catégories assez générales et relatives au domaine religieux, au domaine administratif, et à des domaines mixtes; la transcription de Ciaceri est recopiée littéralement entre guillemets < > et une transcription arabisante moderne y est proposée à côté.

Au domaine du lexique religieux, appartiennent les mots suivants:

- | | |
|------------------------|---------------------------------------|
| 1. <alaraf> | <i>al-'a'rāf</i> |
| 2. <allahabad> | <i>allāhābād</i> |
| 3. <Allahcherim> | <i>allāh karīm</i> |
| 4. <aman> | <i>'amān</i> |
| 5. <bet-lacham> | <i>bayt laḥm</i> |
| 6. <din> | <i>dīn</i> |
| 7. <Eblis> | <i>'iblīs</i> |
| 8. <el-scieriha> | <i>al-šarī'a</i> |
| 9. <hammam Meskut'ine> | <i>hammām al-mašhūṭīn</i> |
| 10. <imam> | <i>'imām ~ 'īmān (?)</i> |
| 11. <kitbet> | <i>ḥiṭba</i> |
| 12. <nxalla> | <i>nšallah (ar.cl. 'in šā'a llāh)</i> |
| 13. <omm-el-moslem> | <i>'umm al-muslim</i> |
| 14. <Sandjac-scheriff> | <i>saṅṅaq aš-šarīf</i> |
| 15. <tanbeh> | <i>tawba</i> |
| 16. <wacuf> | <i>waqf</i> |

Au domaine du lexique administratif, appartiennent les exemples ci-après:

- | | |
|----------------------|------------------------|
| 17. <al-cahar> | <i>al-qāhir</i> |
| 18. <bint-el-Amir> | <i>bint al-'amīr</i> |
| 19. <Emir-en-Nasran> | <i>'amīr an-našrān</i> |
| 20. <hakim> | <i>ḥakīm</i> |
| 21. <karacht> | <i>ḥarāğ</i> |
| 22. <kissas> | <i>qişāş</i> |
| 23. <Mejliss> | <i>mağlis</i> |

24. <Muscir> *mušīr*
 25. <Vilaiet> *wilāya* (ar.), *vilayet* (tur.)

Aux *varia*, appartiennent les éléments qui suivent:

26. <ain-dalia> *'ayn dāliya*
 27. <attar> *'aṭṭār*
 28. <babel-mandeb> *bāb al-mandab*
 29. <bahar-billama> *baḥr bilā mā'*
 30. <beb-el-Maroc> *bāb al-maḥrūq*
 31. <ben-auda> *ibn 'awda*
 32. <chaban> *ša 'bān*
 33. <dgiumah> *ḡum 'a*
 34. <dzul-hisciah> *dū l-ḥiḡḡa*
 35. <el-cassur> *al-qaṣr*
 36. <fellah> *fallāḥ*
 37. <Garbe> *ḡarb*
 38. <gebel-recas> *ḡabal (ar-)raṣāṣ*
 39. <imareth> *'imāra*
 40. <mabulia> *mahbūliyya*
 41. <magarbe> *maḡārība*
 42. <mansal> *manzil*
 43. <tel-sifr> *tall ṣifr*
 44. <wu harrem men> *w-ḥarrim min*
 45. <zil-hidje> *dū l-ḥiḡḡa*

Ce bref échantillonnage lexical suscite les remarques suivantes (contenant aussi la traduction fournie par Ciaceri).

1: 'le mur mitoyen entre le Paradis et l'Enfer' (*il muro divisorio tra il Paradiso e l'Inferno*), il s'agit du mot présent dans le Coran VII, 44 et 46. – 2: 'ville de Dieu' (*città di Dio*), où le toponyme se réfère à la ville indienne d'Allahabad où l'arabité du terme ne se limite qu'au premier élément 'allāh 'Dieu'. – 3: 'Dieu miséricordieux' (*Dio misericordioso*). – 4: 'pardon' (*perdono*). – 5: 'maison de viande' (*casa di carne*), où la graphie de Ciaceri incite à suspecter une réalisation *bēt lah^am*, une prononciation levantine qu'il pourrait avoir entendue par hasard en rencontrant, par exemple, quelqu'un provenant de la Palestine. – 6: 'la pratique [religieuse]' (*la pratica*). – 7: 'Satan' (*Satanasso*). – 8: 'la loi [religieuse]' (*la legge*). – 9: 'le bain des damnés' (*il bagno dei Dannati*), en référence à la localité de l'Algérie du Nord-Ouest, province de Guelma, célèbre en tant que station thermale. – 10: 'la théorie d'un enseignement' (*la teorica d'un insegnamento*), ce qui pousse à penser qu'il s'agit de la 'foi' et donc une confusion lexicale avec 'imān. – 11: 'sermon (en Egypte)' (*sermone in Egitto*), où la soi-disant caractérisation exclusivement égyptienne ne peut pas être souscrite. – 12: 'cela signifie le latin *utinam*, comme l'*ojala* espagnol (pris de l'hébreu *aha lai*)' (*vale il latino utinam, come l'ojala spagnuolo preso dall'ebraico aha lai*), une comparaison trop audace qui n'appartient absolument

pas à la réalité linguistique et étymologique. – 13: ‘la mère des croyants’ (*la madre dei credenti*). – 14: ‘l’étendard du Prophète’ (*lo stendardo del Profeta*). – 15: ‘repentir’ (*pentimento*), où la présence d’un <n> pour un w doit s’expliquer tout simplement comme une erreur. – 16: ‘fondation pieuse’ (*legato pio*). – 17: ‘le Grand Chasseur’ (*il Gran Cacciatore*). – 18: ‘la fille du Prince’ (*la figlia del Principe*). – 19: ‘chef des Européens’ (*Capo degli Europei*), mais le second mot rend plutôt une nuance religieuse car il signifie ‘chrétiens’. – 20: ‘sage, savant’ (*saggio*). – 21: ‘impôt’ (*tributo*), mot qui désignait originellement le tribut dû par les non-Musulmans résidents en *dār al-’islām* et où le segment final *t* de la transcription est totalement erroné – 22: ‘peine du talion’ (*pena del taglione*). – 23: ‘tribunaux’ (*Tribunali*), où, en étant la voix arabe au singulier, la traduction au pluriel est substantiellement incorrecte. – 24: ‘chef de la Police’ (*Capo della polizia*). – 25: ‘gouvernement impérial’ (*Governo imperiale*), où la transcription trahit une réalisation turque plutôt qu’arabe. – 26: ‘fontaine de vin’ (*fontana di vino*), probablement une référence à une localité située dans les alentours de Souk Ahras (Nord-est algérien). – 27: ‘marchants’ (*mercanti*), où on observe que, malgré la traduction de Ciaceri, le mot n’est pas au pluriel mais au singulier et que la traduction correcte donnerait plutôt ‘parfumeur’. – 28: ‘porte des larmes’ (*porta delle lagrime*), ou bien ce qu’on traduirait plus correctement ‘porte des lamentations’, le détroit qui sépare la Péninsule arabique de la Corne de l’Afrique. – 29: ‘mer sans eau, c’est-à-dire le désert’ (*mare senz’acqua, cioè un deserto*). – 30: ‘porte brûlée’ (*porta bruciata*), qui est une dénomination assez fréquente dans la toponymie urbaine en Afrique du Nord et où la transcription erronée incite à considérer immédiatement le Maroc (avec, par exemple, la *bāb al-māhrūq* de Fès). – 31: ‘fille de la jument’ (*figlia della cavalla*). – 32: ‘mars’ (*marzo*), mais on observera que le mois indiqué appartient au calendrier lunaire musulman et que, par conséquent, il n’y a aucune correspondance directe avec le calendrier grégorien. – 33: ‘vendredi’ (*venerdì*), où on s’interrogera si le <dgi>, rendant phonétiquement l’affriquée sonore [dʒ], est une pure casualité de la transcription ou bien s’il s’agit d’un choix délibéré pour représenter la prononciation ġ typiquement algérienne. – 34: ‘août’ (*agosto*) qui, comme pour le cas n° 32, est un mois lunaire du calendrier musulman dépourvu de toute correspondance avec le calendrier grégorien. – 35: ‘ville des palais’ (*città dei palazzi*), ce qui nous paraît plus correct d’interpréter tout simplement comme le mot désignant un ‘palais’ ou bien, en se basant sur les traditions nord-africaines, un ‘village fortifié’. – 36: ‘travailleurs’ (*lavoratori*), où on observe que, malgré la traduction de Ciaceri, le mot n’est pas au pluriel mais au singulier et que la traduction correcte donnerait plutôt ‘paysan’. – 37: ‘occident’ (*Occidente*), où le segment <e> final est superflu. – 38: ‘montagne de plomb’ (*montagna di piombo*) qui est un oronyme indiquant un promontoire situé dans la Tunisie septentrionale. – 39: ‘hôtel pour les voyageurs et les pauvres’ (*albergo pei viaggiatori e pei poveri*), où la séquence finale <th> du terme indiquant en réalité un ‘bâtiment’

doit s'expliquer par une transcription erronée d'un syntagme en état construit incomplet du type 'imārat ~ 'imārət... – 40: 'folie' (*follia*). – 41: 'hommes occidentaux' (*uomini occidentali*), une expression qui doit se lier à ar.cl. *magāriba*, ar.dial. *mġārba*, 'Marocains'. – 42: 'hôtel pour les voyageurs et les pauvres' (*albergo pei viaggiatori e pei poveri*), selon une interprétation plus restrictive du terme *manzil*. – 43: 'colline de cuivre' (*collina di rame*), s'il ne s'agit pas d'une expression pure et simple que Ciaceri a voulu enregistrer, apparemment cela doit être un oronyme⁵⁹. – 44: 'il s'oppose' (*si oppone*), une expression pure et simple difficile à traiter hors contexte et qui, toutefois, ne semble pas trouver des correspondants immédiats dans les principaux dictionnaires dialectaux de la région⁶⁰. – 45: 'décembre' (*decembre*), qui est une deuxième transcription du même mois du cas n° 32, c'est-à-dire un mois lunaire du calendrier musulman dépourvu de toute correspondance avec le calendrier grégorien.

Bref, transcriptions fautives, traductions incorrectes, collision et répétition de termes, et une confusion générale assez palpable, sont tous des éléments qui confirment une sensation précise de la part d'un chercheur contemporain: les observations linguistiques de notre Jésuite ne proviennent ni d'un arabisant ni d'un linguiste *ex professo*.

4. Conclusions

Le voyage demeure indubitablement une des expériences de l'étranger parmi les plus complexes⁶¹, non seulement pour le processus de réélaboration duquel l'écriture d'un récit jaillit, mais aussi pour la dimension spirituelle et psychologique du voyageur qui est sujet à une friction provoquée par la fréquentation de l'autre.

L'effort de connaissance et d'apprentissage d'une autre culture, une fois déversé sur l'écriture de l'altérité, peut comporter quatre attitudes fondamentales auprès d'un voyageur⁶²: la manie, où l'autre est ressenti comme supérieur à la culture de provenance; la phobie, où l'autre est ressenti comme un danger pour la culture de provenance; la «philie», une sorte d'échange équilibré et fondé sur l'estime réciproque; la neutralité, où l'attitude interprétative de l'autre culture n'est ni positive ni négative.

Le cas d'un missionnaire jésuite dans un pays musulman est inévitablement une expérience de friction avec une culture qui est ressentie comme extrêmement différente et aux traditions, us, coutumes et croyances difficilement justifiables

⁵⁹ Mais dans ce cas, nous n'avons pas réussi à le localiser.

⁶⁰ Beaussier (1958: 195–196), Lentin (1959: 54–55).

⁶¹ Je me penche ici, en particulier, sur Pageaux (2008).

⁶² Pageaux (2008: 39 et ss.).

aux yeux de quelqu'un chargé d'une tâche de sauvegarde de la chrétienté locale et de conversion de l'autre. La phobie représentera l'attitude fondamentale du voyageur-écrivain et une certaine indulgence dans le traitement du monde observé ne se manifestera qu'assez rarement. L'impression générale est celle d'une très grande distance entre l'observateur, à savoir le voyageur-écrivain, et l'objet observé. Les connaissances empiriques que le Père Ciaceri parvient à posséder à travers la fréquentation de l'Afrique du Nord sont objectivement profondes, bien que la distance idéologique que nous venons d'évoquer influence négativement les avis du voyageur-écrivain à l'égard de ce qu'il a vécu.

Comme on l'avait déjà anticipé auparavant, à l'instar de tous les récits de voyages, l'œuvre de Ciaceri peut être aussi lue et interprétée selon des points de vue très différents. Dans le domaine linguistique, par exemple, sur lequel nous avons attiré l'attention dans la seconde moitié du présent travail, nous avons constaté que les connaissances du voyageur-écrivain s'avèrent un peu lacuneuses. En fait, les observations linguistiques de Ciaceri dont nous avons fourni quelques éléments d'analyse sont bien loin de la profondeur d'autres voyageurs remontant à la même époque de notre Jésuite comme, pour ne citer que quelques exemples, Renzo Manzioni (1852–1918), Richard F. Burton (1821–1890) ou Charles M. Doughty (1843–1926)⁶³. Certes, on objectera que les finalités de ces derniers, ainsi que leur formation, étaient complètement différentes de celles de Ciaceri. Toutefois, l'expérience du Jésuite et son ambition de connaître et faire connaître sont tout aussi passionnées et vigoureuses que celles d'autres écrivains bien plus célèbres.

Enfin, nous espérons, par cet article, avoir contribué à faire revivre quelques aspects de l'expérience enthousiasmante de ce personnage oublié.

Bibliographie

- Abu-Lughod, Ibrahim. 1963. *The Arab Rediscovery of Europe. A Study in Cultural Encounters*. Princeton.
- Africa = 1986. *Africa. Storie di viaggiatori italiani*. Milan.
- Amat, Pietro. 1875. *Biografia dei viaggiatori italiani e bibliografia delle loro opere*. Rome.
- Avino, Maria. 2002. *L'Occidente nella cultura araba*. Rome.
- Baunard, Louis. 1896. *Le Cardinal Lavigerie*. Paris.
- Bencardino, Filippo. 1983. 'Un viaggiatore italiano nello Yemen del XIX secolo: Renzo Manzioni'. In U. Marazzi (éds.), *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*. Naples. 619–637.
- Beaussier, Marcelin. 1958. *Dictionnaire pratique arabe-français (Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée par M. Mohamed Ben Cheneb)*. Alger.

⁶³ Sur l'expérience de Manzioni au Maroc et au Yémen, voir Bencardino (1983) ainsi que De Propriis et Cerreti (2003). Sur Burton et Doughty, la littérature est bien plus vaste et donc nous nous limiterons à signaler ici l'analyse du matériel linguistique contenu dans leurs œuvres: pour le premier, voir la superbe étude de Contini (2012), pour le second, les excellents travaux de Contini (2010) et (2011).

- Biqqāš, Ḥadīga. 2007. *al-Ḥaraka at-tabšīriyya l-firansiyya fī l-Ġazā'ir. 1830–1871*. al-Ġazā'ir. Bono, Salvatore. 1986. 'Il paese dei Barbareschi'. In *Africa. Storie di viaggiatori italiani*. Milan. 134–153.
- Branca, Gaetano. 1873. *Storia dei viaggiatori italiani*. Torino.
- Cardona, Giorgio Raimondo. 1986. 'I viaggi e le scoperte'. In A. Asor Rosa (éd.), *La letteratura italiana. V: Le questioni*. Turin. 687–716.
- Camera d'Afflitto, Isabella. 2007. *Letteratura araba contemporanea. Dalla nahḍa ai nostri giorni*. Rome.
- Caubet, Dominique. 1993. *L'arabe marocain. I*. Paris-Louvain.
- Cellier, Jean-Claude. 2008. *Histoire des missionnaires d'Afrique: de la fondation par M^{sr} Lavigerie à la mort du fondateur (1868–1892)*. Paris.
- Cheurfī, Achour. 2011. *Dictionnaire des localités algériennes. Villes, villages, hameaux, qsars et douars, mechetas et lieux-dits*. Alger.
- Ciaceri, Giorgio Maria. 1885–86. *Panorama ricreativo per la studiosa gioventù italiana o cenni d'un doppio viaggio nell'America meridionale e nell'Africa settentrionale*. Catane.
- Cifoletti, Guido. 2011. *La lingua franca barbaresca. Seconda edizione riveduta ed ampliata*. Rome.
- Clerici, Luca (éd.). 2008. *Scrittori italiani di viaggio. Vol. 1: 1780–1861*. Milan.
- Clerici, Luca (éd.). 2013. *Scrittori italiani di viaggio. Vol. 2: 1861–2000*. Milan.
- Cohen, David. 1967. *Le parler arabe des Juifs de Tunis. I. Textes*. La Haye.
- Cohen, David. 1975. *Le parler arabe des Juifs de Tunis. II. Étude linguistique*. La Haye.
- Cohen, Marcel. 1912. *Le parler arabes des Juifs d'Alger*. Paris.
- Colombo, Emanuele. 2007. *Convertire i musulmani. L'esperienza di un gesuita spagnolo del Seicento*. Milan.
- Colonna, Ugo. 1992. 'La Compagnie de Jésus en Algérie (1840–1880): l'exemple de la mission de Kabylie (1863–1880)'. *Monde arabe: Maghreb Machrek* 135. 68–78.
- Contini, Riccardo. 2010. 'Travel literature as a linguistic source: another look at Doughty's Najdi Arabic glossary'. In F.M. Fales, G.F. Grassi (eds.), *CAMESUD 2007. Proceedings of the 13th Italian Meeting of Afroasiatic Linguistics (held in Udine, May 21st–24th, 2007)*. Padoue. 305–314.
- Contini, Riccardo. 2011. '...like an Attic sweetness in the Arabian tongue: Charles M. Doughty e l'arabo naḡdi'. In F. Mazzei, P. Carioti (eds.), *Oriente, Occidente e dintorni... Scritti in onore di Adolfo Tamburello*. Naples. 641–662.
- Contini, Riccardo. 2012. 'Richard Francis Burton esploratore delle lingue neosemitiche'. In A. Bausi, A. Brita, A. Manzo (eds.), *Æthiopica et orientalia. Studi in onore di Yaḡob Beyene*. Naples. 223–249.
- Cossu d'Escamard, Pierpaola. 1977. *L'insurrezione del 1871 in Cabilia e la confraternita Raḥmāniyya*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
- Coyault, Bernard. 2016. 'Christianity in Northern Africa'. In I. Apawo Phiri et al. (éds.), *Anthology of African Christianity*. Oxford. 175–204.
- De Gregorio, Giacomo. 1902. 'It. (a) bizzateffe'. *Romania* 31. 110–112.
- De Gubernatis, Angelo. 1876. *Matériaux pour servir à l'histoire des études orientales en Italie*. Paris, Florence, Rome, Turin.
- Studi orientali in Italia = 1913–1927*. 'Gli studi orientali in Italia nell'ultimo cinquantennio (1861–1911)'. *Rivista degli Studi Orientali* 5. 1–390.
- De Propriis, Sebastiana – Cerreti, Claudio. 2003. 'Il viaggiatore perduto. Renzo Manzioni in Marocco e altrove'. *Miscellanea di storia delle esplorazioni* 28. 111–173.
- Gabrieli, Giuseppe. 1935. *Bibliografia degli studi orientalistici in Italia dal 1912 al 1934*. Rome.
- Direche-Slimani, Karima. 2004. *Chrétiens de Kabylie 1873–1954. Une action missionnaire dans l'Algérie coloniale*. Paris.

- Di Stefano, Giovanni. 2000. 'Un gesuita siciliano a Cartagine nel secolo scorso. Appunti di viaggio nell'Africa settentrionale di Giorgio Maria Ciaceri'. In M. Khanoussi, P. Ruggeri, C. Vismara (éds.), *L'Africa romana XIII. Geografi, viaggiatori, militari nel Maghreb: alle origini dell'archeologia nel Nord Africa*. Rome. 449–455.
- Francis, Kyle. 2016. 'Catholic Missionaries in Colonial Algeria. Faith, Foreigners, and France's Other Civilizing Mission, 1848–1883'. *French Historical Studies* 39. 685–715.
- Franzina, Emilio. 1996. *Dall'Arcadia in America. Attività letteraria ed emigrazione transoceanica in Italia (1850–1940)*. Turin.
- Fredj, Claire. 2013. 'Une mission impossible? L'Église d'Afrique et la conversion des «indigènes» (1830-années 1920)'. In C. Verdain (éd.), *Missions chrétiennes en terre d'islam. Moyen Orient, Afrique du Nord (XVII^e–XIX^e siècles)*. *Anthologie de textes missionnaires*. Turnhout. 163–229.
- Gabrieli, Giuseppe. 1935. *Bibliografia degli studi orientalistici in Italia dal 1912 al 1934*. Rome.
- Ḥālidī, Muṣṭafā ; Farrūḥ, 'Umar. 1953. *al-Tabṣīr wa l-isti'mār fī l-bilād al-'arabiyya*. 'Arḍ li-ghuhūd al-mubašširīn allatī tarmī 'ilā 'ihdā' al-šarq li-l-isti'mār al-ġarbī. Ṣaydā, Bayrūt.
- Ḥallūs, 'Abd al-Qādir. 1999. *Siyāsāt faransā at-ta'līmiyya fī l-Ġazā'ir*. al-Ġazā'ir.
- Hardy, Madleine. 2006. *Antoine-Adolphe Dupuch, premier évêque d'Alger (1838–1856)*. Paris.
- Hourani, Albert. 1983. *Arabic Thought in the Liberal Age. 1798–1939*. Cambridge.
- Lentin, Albert. 1959. *Supplément au Dictionnaire pratique arabe-français de Marcelin Beausnier*. Alger.
- Lévy, Simon. 2009. *Parlers arabes des Juifs du Maroc. Histoire, sociolinguistique et géographie dialectale*. Zaragoza.
- Madouni-La Peyre, Jihane. 2003. *Dictionnaire arabe algérien – français. Algérie de l'Ouest*. Paris.
- Marçais, Philippe. 1977. *Esquisse grammaticale de l'arabe maghrébin*. Paris.
- Marçais, William. 1902. *Le dialecte arabe parlé à Tlemcen. Grammaire, textes et glossaire*. Paris.
- Marçais, William. 1908. *Le dialecte arabe des Ūlād Bṛāhīm de Saïda (Département d'Oran)*. Paris.
- Nuwayhid, 'Ādil. 1980. *Mu'ġam 'a'lām al-Ġazā'ir. Min ṣadr al-'islām ḥattā l-'aṣr al-ḥādir*. Bayrūt.
- Pageaux, Daniel-Henri. 2008. *Le séminaire de 'Ain Chams. Une introduction à la littérature générale et comparée*. Paris.
- Pananti, Filippo. 1817. *Avventure e osservazioni sopra le coste di Barberia*. Florence.
- Pellegrini, Giovan Battista. 1972. *Gli arabismi nelle lingue neolatine con speciale riguardo all'Italia*. Brescia.
- Piemontese, Angelo Michele. 1993. 'Leggere e scrivere orientalia in Italia'. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia* 23. 427–453.
- Pizzorusso, Giovanni. 2009. 'La preparazione linguistica e controversistica dei missionari per l'Oriente islamico: scuole, testi, insegnanti a Roma e in Italia'. In B. Heyberger et al. (éds.), *L'Islam visto da Occidente. Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'Islam, Atti del convegno internazionale (Milan 17–18 October 2007)*. Milan. 253–288.
- Poggi, Vincenzo. 1991. 'Arabismo gesuita nei secoli XIX–XX'. *Rivista degli studi orientali* 65. 213–245.
- Renault, François. 1992. *Le Cardinal Lavigerie: 1825–1892*. Paris.
- Ricorda, Ricciarda. 2012. *La letteratura di viaggio in Italia: dal Settecento a oggi*. Brescia.
- Scarcia, Gianroberto. 1984. 'Sul «Marocco» di Edmondo De Amicis (1876)'. In U. Marazzi (éds.), *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*. Naples. 1045–1058.
- Schuchardt, Hugo. 1909. 'Die Lingua franca'. *Zeitschrift für romanische Philologie* 33. 441–461.
- Serafini, Elisabetta. 2016. 'Mediterranei italiani. Il Mediterraneo nelle scritture di viaggio dell'Italia preunitaria'. *Politics. Rivista di Studi Politici* 5. 143–157.

- Serra, Luigi. 1983. *Sopravvivenze lessicali arabe e berbere in un'area dell'Italia meridionale: la Basilicata* [= Supplementi n. 37 agli *Annali* – vol. 43 (1983), fasc. 4]. Naples.
- Souag, Lameen. 2005. 'Notes on the Algerian Arabic Dialect of Delllys'. *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 9. 151–180.
- Tapiéro, Norbert. 1971. *Manuel d'arabe algérien moderne*. Paris.
- Tucci, Ugo. 1986. 'Mercanti e pellegrini in Africa settentrionale'. In *Africa. Storie di viaggiatori italiani*. Milan. 13–27.
- Teissier, Henri (éd.). 1991. *Histoire des chrétiens d'Afrique du Nord. Libye-Tunisie-Algérie-Maroc*. Paris.
- Venier, Federica. 2012. *La corrente di Humboldt. Una lettura di La lingua franca di Hugo Schuchardt*. Rome.
- Venier, Federica. 2017. *Appunti di viaggio: Percorsi linguistici fra storia, filologia e retorica*. Milan.
- Vittorini, Valerio. 2015. *L'image du monde arabe dans la littérature française et italienne du XIX^e siècle: analogies, différences, possibles influences*. Thèse de Doctorat, Université Nice Sophia Antipolis.
- WAD III = Behnstedt, Peter – Woidich, Manfred. 2014. *Wortatlas der arabischen Dialekte. Band III: Verben, Adjektive, Zeit und Zahlen*. Leiden–Boston.
- Yoda, Sumikazu. 2006. 'Sifflant and chuintant in the Arabic dialect of the Jews of Gabes (South Tunisia)'. *Zeitschrift für arabische Linguistik* 46. 7–25.