

La déesse latine (Mater) Matuta, l'appellatif d'Aphrodite *Amathuntia* et le nom de la « femme mariée » en berbère *tameṭṭut*

Valeria ARGIOLAS

Doctorante, Lacnad, Inalco, Paris

(Mater)¹ Matuta : les rites et les reconstructions du mythe

Récemment Poucet (2002) a rappelé que pendant longtemps, la fête des Matrones romaines, les *Matralia*, célébrée le 11 juin en l'honneur de Matuta, ancienne déesse italique, identifiée avec l'Aurore (Lucr. 5, 656), puis avec Ino-Leucothée (Cicéron

¹ Selon Prescendi (2011) « *Mater* est le nom de la déesse. Ce prénom permet de la rapprocher d'autres divinités homonymes, par exemple la *Magna Mater* (mère des dieux) ou les *matres* connues dans l'Europe du Nord. (...) L'adjectif *Matuta* semble être une épiclesse réservée à la Mater. Il dérive de **matu* et signifie en général « ce qui est devenu bon, comme on a espéré » (Prescendi 2011). D'après Radke (1979[1965]), le sens propre de l'expression *Mater Matuta* serait « la Mater qui a fait du bien ». A partir d'une racine **mā* « bonté » serait dérivé un adjectif **mātus*, omologue de *mānus* « bon » (selon la lecture de Radke) sur le modèle de *plēnus/plētus*. De **mātus* serait issu un verbe **mātuo* « faire du bien » et de ce dernier le participe *mātūtus* (sur le modèle de *statūtus*) avec valeur « active : « celle qui a fait du bien ». *Matuta* serait donc une « Heilgöttin », une divinité de la santé. D'après Bettini (1979), il faut considérer une forme reconstruite « **mātus* : la “disposizione a costruire”, a dar forma e complessione organica al fanciullo ». *Matuta* serait le féminin d'un adjectif *mātūtus*, documenté par les noms de divinités Iuno *Matuta* et Pales *Matuta*, formé à partir d'un abstrait **mātus* et d'un suffixe *-to* sur le modèle de « *versūtus* (< *versus*), *actūtus* (< **actūtus*) et de *astūtus* (< *astūs*). Bettini identifie l'abstrait **mātus* à partir de *mātūrus*. Cette analyse linguistique serait confortée par les données archéologiques du temple de *Mater Matuta* à Satricum, où des objets rituels représentant des parties du corps ont été retrouvés. Pour le DELL, « *MĀTŪTA* est le féminin d'un ancien adjectif **mātū-to-s*, cf. *acu-tus* etc. ; l'épithète est généralement accompagnée de *MĀTER* cf. CIL XI 6294, 6301. Dérivé : *mātūtinus* : du matin, devenu *mattīnus* ; substantivé *mātūtinum* n.; le matin (DELL : 391). Selon Dumézil (1956) : « la famille de mots à laquelle appartient *Mātūta* et *mātūtinus* est large : elle comprend en outre l'archaïque adjectif *mānus* « bon », avec son contraire *immānis* et le nom des *Mānes*, le vieux neutre devenu adverbe *māne* « tôt », l'adjectif *mātūrus* « mûr » et ses dérivés. » Dumézil accueille l'hypothèse du linguiste Pokrovskij (1897).

3, 39)² « n'ont semblé offrir aucune prise à une élucidation satisfaisante». Ovide invoqua l'aide de Bacchus, pour comprendre les particularités rituelles liées au culte de cette divinité qu'il assimile à Ino et à laquelle le roi Servius Tullius dédia un temple au Forum Boarium (6,469-484)³. Et dans le livre VI des Fastes (559-561) il s'exprime dans les termes suivants :

Cependant que la mère dévouée ne prie pas cette déesse pour sa propre descendance... Vous lui confier les enfants d'une autre....

² Citons deux passages de Dumézil sur l'identification de Matuta avec Ino-Leucothée, la « blanche », fille de Cadmos, sœur de Sémélé et nourrice de Dionisos (elle serait arrivée à Rome après son suicide et sa métamorphose en divinité marine): « Le sort de Matuta à l'époque des *interpretationes* est intéressant : comme aucune déesse grecque ne lui correspondait dans sa fonction centrale (Eôs aux doigts de rose n'était qu'une figure littéraire), c'est à Leukothea qu'elle a été savamment assimilée, à la faveur de deux analogies de détail dans le rituel. Elle n'en est pas moins restée, dans la conscience des Romains, la déesse Aurore. Mais la mythologie de Leukothea, reversée sur elle, a, d'une part, fait oublier l'ancienne et d'autre part, lui a créé un lien avec une divinité qui primitivement ne la concernait en rien : Portunus, qui, assimilé à Palaemon, devint son fils. (...) Quand les Romains, vers la fin de la République, à cause d'un trait de rituel commun et peut-être de la notion de 'blancheur', eurent interprété leur déesse Aurore, Mater Matuta, en Leucothea, toute la légende de celle-ci se transporta sur celle-là, et, Leucothea ayant pour fils Mécercete-Palaemon, Matuta se trouva chargée du rôle inattendu de mère de Portunus, assimilé lui-même à Mécercete pour le rapport que l'un et l'autre ont avec l'eau » (Dumézil 1974). Comme le rappelle Prescendi (2011), « l'*interpretatio* della déesse romaine Mater Matuta avec la déesse Ino-Leucothée représente un motif de réflexion pour les auteurs anciens. (...) Les premiers auteurs à cette *interpretatio* sont Cicéron et Hygin qui affirment que la déesse grecque Ino-Léucothée est appelée « chez nous » Mater Matuta. Ensuite, Ovide raconte en détail l'histoire de cette déesse, son passage de la Grèce à Rome et son établissement au Forum Boarium. Enfin, Plutarque reprend le mythe, en faisant aussi une comparaison entre les rites accomplis à Rome pour Mater Matuta et les rites accomplis à Chéronée pour Léucothée ».

³ Le culte de Matuta fait partie de la religion romaine la plus archaïque. Selon les sources latines (Ovid. *Fast.* 6. 480 ; Liv. 5. 19. 6), Servius Tullius, qui régna dans la période comprise entre 578–535 av. J. -C. lui édifia un temple au Forum Boarium. Il fut détruit en 506 av. J.-C. puis reconstruit par Camille en 396 av. J.-C.4. (Liv. 5, 19, 6 ; 23, 7. Plut. *Cam.* 5) Les données archéologique révèle pour le temple de Satricum deux « phases », l'une remontant au VI-V siècle av. J.-C., l'autre au IV-III siècle av.J.-C. Matuta est représentée dans la statuaire, en général, assise avec un enfant sur ses genoux mais différents objets votifs représentant les parties du corps humain ont été également retrouvés à Satricum.

On trouve signalé ce rite également chez Plutarque :

(Les femmes) font entrer une servante dans l'enceinte sacré du temple, la battent de verges, puis la jettent dehors, et d'autre part, elles portent dans leurs bras et traitent avec égards au cours de la cérémonie les enfants de leurs sœurs au lieu de leurs propres enfants...

Pourquoi le temple de Leucothéa est-il interdit aux femmes esclaves à l'exception d'une seule, que les matrones y introduisent pour la frapper sur la joue et la battre de verges ?... (Questions romaines, 16)

L'autre rite des Matralia romains est l'expulsion d'une servante hors du temple de Mater Matuta et toujours chez Plutarque :

Pourquoi les femmes n'implorent-elles pas les bienfaits de cette déesse pour leurs propres enfants, mais pour ceux de leurs sœurs ?... (Questions romaines, 17)

Dumézil (1974) affirme que l'explication de deux rites doit aller à la rencontre d'une « définition de cette déesse » et non pas en dehors de cette dernière : « (...) c'est la comparaison indo-européenne, en l'espèce les données védiques, qui fournit la clé originale : la déesse Aurore, sœur de la Nuit, cajole affectueusement son neveu le Soleil, le fils de sa sœur. Ce "pan de mythologie naturaliste" n'a plus été compris par les Romains qui, ici aussi, sont allés chercher une explication dans la

mythologie grecque, en l'occurrence dans l'histoire de Sémélé, d'Ino et de Bacchus ».

Ovide (VI, 551-558), comme le souligne Dumézil, signale seulement l'interdiction faite aux femmes esclaves, sans mentionner l'exception. Bettini (1979), analyse « la structure » de ce rite » rapporté par Ovide et met en évidence le rôle de la tante maternelle, la MATERTERA, dans l'éducation des enfants au sein de l'ancienne famille romaine. C'est à partir de l'étude de ce lien de parenté si particulier que, selon Bettini, devrait être expliquée la perception de Matuta en tant que déesse de l'aurore. L'existence de l'adjectif MĀTŪTĪNUS, désignant « ce qui est relatif au matin », témoignerait sans doute en faveur de la glose de Lucrèce.

L'ancienne identification de Matuta avec l'aurore a été probablement possible grâce au passage sémantique « naissance » : « (voir la) lumière du jour » présent dans nombreuses langues. A notre avis, c'est à partir du nom de la déesse, Matuta, qu'il faut expliquer l'adjectif MĀTŪTĪNUS et non l'inverse.

Nous sommes convaincus, avec Dumézil et Bettini, que la proposition d'une explication de deux rites devrait aller à la rencontre d'une définition de la déesse. En particulier, il nous semble que le rite du soin des enfants des sœurs maternelles soit en relation à un ancien rite agraire. L'institution du mariage donnant légitimité (un statut juridique) à la descendance a une importance fondamentale dans l'explication de ce rite. Seules les nobles femmes mariées, qui avaient connu un seul homme, recevaient les honneurs lors de la journée de *Matralia*.

Nous proposons une étude de l'isoglosse « méditerranéenne » appartenant au lexique technique de la botanique *ma(t)ta/u* (formes attestées), pour, ensuite, proposer un rapprochement étymologique inédit qui met en jeu un nom de la « femme mariée » en berbère, *tameṭṭut*, et l'ancien toponyme cypriot Amathonte.

Une étude de l'isoglosse « méditerranéenne » appartenant au lexique de la botanique *ma(t)ta/u* (formes attestées)

Les éléments tendant à attribuer le rite et le culte de Matuta à un substrat pré-indoeuropéen sont nombreux.

Selon Augustin d'Hippone (Civ. Dei 4.8) Matuta était la divinité tutélaire de la croissance et de la maturation des épis. Dans les *Indigitamenta*, les « litanies des anciens peuples latins », d'ailleurs Varron (De P.P., 8, 88) explicite que « Matuta porte à maturation les épis ». Dumézil rappelle che Varron (De lingua latina, 5. 106), en parlant des divers types de pain, dit que celui à Mater Matuta était appelé TESTUATIUM, parce que il était préparé TESTU CALDO, « probablement un réceptacle couvert de terre-cuite ». Semble évidente l'analogie avec le ventre maternel.

D'ailleurs d'après Dumézil (1956), « MĀTŪTA ne diffère que par le suffixe de MĀTŪRUS ; tous deux se ramènent, par l'intermédiaire d'un abstrait en -tu-, *mātu-, à la racine *mā « bon » ; cf. MĀNIS ».

« Le grand systèmateur des études sur le « substrat méditerranéen » (Silvestri 1977), Hubschmid (1956) a étudié l'isoglosse « prélatine et méditerranéenne » : sard. *mà(t)ta* « plante » berb. (RIF.) *θamaṭṭa* « monton de hierba » ; basque *mata* « souche » ; le domaine Gallo-roman témoigne le prov. *mato* « souche » ; les dialectes italiens septentrionaux et méridionaux attestent la forme en -u finale : bergam. *matù* ; « robus sauvage » ; latial. *matta* ; calabrais : *mattulu* « faisceau de foin ». Ce mot semble trouver aussi une attestation dans l'onomastique libyque : MATTHA (CIL VIII, 17186, THUBURSICUM NUMIDIA : « JUL. MUSTACIA QUAE ET MATTHA ») et il semble trouver une correspondance dans le culte voué au « dieu maure » Mathamodis (génitif) à Mascula (Khenchela, Numidie), (CIL. VIII, 15779).

Un aspect « méditerranéen » probablement lié à l'étymologie de Matuta concerne le fait que les fruits, en particulier les pommes, en général associées à Aphrodite (ne serait-ce que par la cérémonie de la Karposis, à Chypre), font partie de l'iconographie cyprïote de la « Grande Déesse » (Karagheorghis 1977). En latin est attestée la forme MAT(T)IĀNUM (mālum) = « sorte de pomme » (DELL 391). Au même domaine lexico-sémantique appartient l'appellation personnifiée de

MATTEA, présente aussi sous la forme de MATTYA, nom féminin d'une divinité et en général « repas délicat et délicieux ».

La Tavola Agnone ou Table Osque est considérée comme la plus importante inscription en langue osque après le Cippo Abellano et la Tabula Bantina. Elle est datée à une période comprise entre les siècles III et II av. J.-C. Les inscriptions sont disposées les le deux façades. La première façade mentionne quinze divinités à la forme dative suivies par le mot statif « dans le jour établi » précisées par l'appellatif *kerríais* « céréale ». Parmi les quinze divinités est nommée *Mat-úis Kerríais* comme dispensatrice de la rosée. Le lieu sacré était dédié à *Kerres*, l'équivalent de la Cérés latine. Le sanctuaire était un potager sacré. Il est aussi à enregistrer la présence de *Matis*, une « divinité obscure ».

Le lieu de culte comme mémoire de l'enceinte sacrée dans l'espace méditerranéen.

Nous considérons d'abord le rite de l'expulsion de la servante du temple de *Matuta* et les conditions matérielles de la survivance d'un phénomène religieux considéré comme hétérodoxe déjà à l'époque de l'identification classique de la déesse italique à l'*Ino-Leucothée* grecque. La survivance du culte de *Matuta* à Rome est probablement liée à la présence physique d'un temple dont *Tite Live* (XXI, 62) nous raconte dans le genre des *prodigia* « le miracle » de s'être échappée au feu dans la prise de la ville vaincue (*Satricum*)⁴.

La colère et la rage des Latins de n'avoir pu ni causer du tort aux Romains par la guerre, ni retenir les Volsques en armes, se déchaîna au point qu'ils brûlèrent complètement la ville de *Satricum*, qui avait été leur premier refuge après [cette] bataille malheureuse. Et comme ils

⁴ En 378 av. J.-C. les Latins mettaient à sac la ville de *Satricum*.

lançaient des torches sur les bâtiments sacrés aussi bien que profanes, aucun ne survécut dans la ville, hormis le temple de Mater Matuta.

La participation aux cultes religieux était strictement interdite aux femmes et aux esclaves dans la Rome républicaine et impériale. A Rome toute liturgie commençait par l'invocation « soit empêché l'entrée au temple aux femmes et aux esclaves ! ». Socialement « intersectionnelles », les femmes esclaves étaient doublement exclues. A juste titre Dumézil fait remarquer qu'il s'agirait du seul cas de rituel de type « bouc émissaire » c'est-à-dire où l'on chasse une personne considérée comme impure dans la religion romaine.

Les mythes peuvent être générés postérieurement aux rites et ils peuvent se superposer sémiotiquement à ces derniers. C'est le cas notamment d'une conquête militaire : les femmes sont le butin de guerre par excellence et la jeune femme esclave représente un peuple ou une ville vaincue. Dans le cas du rite de la chassée d'une esclave il est probable que le culte appartenait à un peuple ou à une ville soumis à Rome par une conquête militaire. Il aurait ensuite intégré la religion romaine en gardant le souvenir de la défaite.

Matuta était, probablement, le nom de la divinité *individu* mais aussi l'appellation de l'endroit physique où cette dernière était censée abriter son double état de nature et de divinité. Un nom de lieu, celui de l'enceinte sacrée, où la présence de la divinité était la divinité même en vertu du caractère non transcendant de cette dernière.

S'il est vrai que la déesse de la croissance des plantes peut être considérée, à différentes époques, comme la représentation de l'Arbre Vivant, de la Végétation du Sol, on doit reconnaître aussi l'importance de ses hauts lieux historiques pour la civilisation plus proprement méditerranéenne.

A Chypre le toponyme Amathonte était célèbre du fait de la présence dans la ville homonyme d'un temple consacré à la déesse connue chez les Grecs anciens sous le nom d'Aphrodite. AMATHŪNTIA, ou AMATHŪSIA, était l'un de plus connu appellatifs d'Aphrodite dans le monde latin. On le retrouve chez Catulle (LXIII, 51), dans les *Amores* d'Ovide, dans les *Annales* de Tacite (III, 62) et chez Virgile (*Cir.* 242).

Le toponyme grec Amathonte n'est sans doute sans évoquer plus d'une assonance avec le nom de la déesse latine Matuta.

La prière devant l'arbre sacré sur le « cratère de Clerq », gardé au Louvre, les arbres ou plantes sacrées auxquels les guerriers mycéniens rendent hommage, les cylindres syriens et babyloniens, avatars végétaux appelés de « style d'Amathonte », sont autant de manifestations qui correspondent à un climat religieux bien défini. Un mot sans doute lié à la réalité chypriote d'Amathonte est le grec. Ἀμαζόν Amazon « Amazone » (lat. AMAZON) au plur. grec. Ἀμαζόνες - Amazónes ou Ἀμαζονίδες/Amazonídes, mot que pendant l'Antiquité l'étymologie populaire décompose en ἀ- « privatif » et μαζός / mazós, « sein » en ionien : « celles qui n'ont pas de sein ». Notre proposition étymologique implique le passage de l'occlusive aspirée /th/ de la reconstruction de la prononciation du grec ancien en /z/ dont la réalisation serait une affriquée sonore [dz].

Dans la mythologie grecque, les Amazones sont un peuple de femmes guerrières résidant sur les rives de la mer Noire, alors que d'autres historiographes les placent en Asie Mineure ou en Libye (pour une synthèse sur l'hypothèse des Amazones libyennes cf. Siraj 1997).

Pour une chronologie absolue, donc quand apparaît-il le culte de la fécondité à Chypre, cette île qui se trouva dans une position géostratégique de faveur par rapport à toutes les civilisations qui ont fleuri sur les bords de la Méditerranée et où Aphrodite, selon la mythologie, serait née ? On n'a retrouvé aucune trace d'occupation du pays à l'époque paléolithique ou mésolithique. Une civilisation surgit assez mystérieusement (Przyluski 1956) vers 5800 av. J.-C. et, avec elle, les premières idoles, témoignages les plus anciens de la pensée religieuse cyprote.

Selon Karagheorghis (1977), « La Grande Déesse était sans doute toujours adorée à Chypre avec autant de vénération qu'à l'Age du Bronze, comme en témoignent les nombreuses figures en terre cuite et les représentations sur les objets d'or et de bronze du début de l'Age du Fer. Au VII^{ème} siècle a. C. les peintres ont composé des scènes très riches mettant en scène les prêtresses ou adoratrices de la déesse auprès d'arbres de vie. (...) ces scènes paraissent reproduire avec assez de vérité des pratiques rituelles. »

L'émergence de la technique dans l'iconographie de l'arbre sacré

Selon Przyluski (1950), « on peut supposer que la genitrix du Paléolithique supérieur n'était pas une déesse à proprement parler, elle était un moyen d'assurer la fécondité dans un monde où les êtres appartenaient déjà aux diverses espèces végétales et animales. (...) Le lieu saint, parcelle de terre vierge, représente la nature sauvage. La genitrix y est symbolisée par l'Arbre ».

L'image évoquée supra serait susceptible de devenir plus complexe dès l'époque néolithique. Des éléments nouveaux s'ajoutent : avec l'émergence de la production de la nourriture par la culture et l'élevage, « les espèces vivantes se dédoublent : d'une part, plantes et animaux sauvages ; d'autre part, plantes cultivées et animaux domestiques. Le lieu saint, parcelle de terre vierge, représente la nature sauvage. La genitrix y est symbolisé pas l'Arbre. A ces anciennes réalités s'oppose un domaine nouveau : le sol cultivé où meurt et renaît chaque année le Grain. » (Przyluski 1950).

D'une période intermédiaire entre celle où la *genitrix* pouvait engendrait sans s'accoupler en « résidant dans un lieu saint », la période dite de l'Arbre, et celle de la conscience de la reproduction sexuée, celle dite du Grain, pourrait témoigner la « domestication » du figuier et de l'olivier. L'intervention humaine sur l'ordre de la nature naît de l'observation là où est attesté le culte à la déesse que Przyluski appelle genitrix personnifiée par le figuier et, plus tardivement, par analogie avec la reproduction végétative, de l'olivier. C'est le phénomène de la caprification, *in*

primis : la pollinisation des fruits du figuier à travers l'installation (dans le figuier) des figes mâles contenant l'insecte *Blastofaga Psenes* qui accélère et améliore la fructification, qui voit l'émergence de la technique dans l'aire indo-méditerranéenne, et cette dernière est antérieure à la période dite du Grain.

« Etant la source première de toute vie, l'Arbre sauvage n'avait reçu vie d'un ou d'un autre, elle était une nature originelle immanente, la nature tout court. (...) Elle commence à n'être représentée que tardivement pas rapport à l'existence des statuettes, en forme non humaine. Ce serait à ce moment qu'elle a acquis le statut de divinité, elle se présentait sous l'aspect des « avatars végétaux » : poteau, tronc ébranché ou arbre complet. « Le symbole agit constamment sur l'être symbolisé, il n'est pas seulement un signe » (Przyluski 1950) : tant que la forme se précise, une physionomie se dégage et la personne mythique qui précède la divinité se définit.

La déesse de la végétation est d'origine libyenne dans la tradition littéraire égyptienne antique.

Le « Retour de la déesse dans la prairie de Kom el-Hisn » est un texte extrait du « rituel de Mout » mais qui lui préexistait : l'auteur le date à la XVIII^e dynastie. Ce texte révélerait des traits propres aux conditions d'existence à la frontière occidentale du Delta « avant les grands ébranlements de la fin du 2^e millénaire. » Le retour de la déesse dont « la venue fait verdoyer le pays » où « Egyptiens et Libyens s'y rencontre en bonne intelligence », dans la prairie de Kom el-Hisn, est ainsi décrit :

Mais te voilà enfin revenue
 Pour les sacrifices.....les babouins
 [Et pour (faire) reverdir] les herbes et les plantes.
 Tout est vert quand elle est en paix avec nous !
 Elle nous alimente : une mère de lait, un lac de graisse
 Elle est l'Unique du Maître du monde
 L'épouse de son frère
 Les Nobles Dame te percent de leurs regards
 Elle est heureuse à Rohésau comme dans son fourré.
 Il est vert et toute ses plantes poussent

Parce qu'on a fait s'y installer la Dame du Double Pays
 Les Temehou dansent
 Et nous dansons et chantons
 Pour Notre-Dame apparue sous la forme qu'elle a prise
 Quand on l'a trouvé avec Râ en ouvrant l'arbre Iched à Héliopolis
 Our- Maou, donne-lui les pains d'offrande
 Mout, fille de Râ, Neith, Sekmet, aimée de Ptah
 Je proclame aussi ton nom chez les Temehou

« Nourrice de chacun, elle à son compte toute la responsabilité de la génération. En effet si le germe est donné par le Destin, dès la conception elle commande. Elle fournit ses plans au Fabricateur, en qui l'on reconnaîtra sans doute Knoum, et ordonne la naissance même, pour assumer enfin en personne la croissance du nourrisson. Cette dernière fonction est celle qui lui appartient en propre, ainsi qu'on le voit dans d'autres endroits, où sa seule présence assure l'épanouissement de la végétation. (...) Sa fonction à l'égard de l'embryon n'est en fait que la transposition de son rôle dans le monde végétal : comme elle favorise la croissance des plantes, de même fait-elle celle de l'homme » « en affirmant le rôle de la déesse dans la conservation de la vie, de la conception jusqu'à la naissance sa fonction à l'égard de l'embryon n'est en fait que la transposition de son rôle dans le monde végétal : comme elle favorise la croissance de plantes, de même fait-elle celle de l'homme » (Verhoeven et Derchain 1985).

Comme le rappelle Chaker (1986 EB) « Hérodote (IV, 189) décrit une fête en l'honneur de l'Athéna libyque, dont l'arbre sacré était l'olivier, voisine du lac Triton, et il précise que l'égide dont est revêtue la déesse fut confectionnée pour la première fois en Afrique. (...) L'origine libyenne de l'égide, affirmée par Hérodote, est à rapprocher d'un thème très répandu dans les contes berbères, celui de la jeune fille protégée par une peau de caprin (chevreau ou bouc) et/ou métamorphosée en chèvre ou en gazelle pour échapper à la folie meurtrière ou incestueuse du père. Le célèbre conte kabyle *Tafunast igujilen*, « La vache aux orphelins », en fournit une des innombrables versions. (...) La racine pan-berbère Γ

Υ Δ (chèvre) a de forte chance d'être effectivement à l'origine du nom grec de l'égide qui est lui-même issu du nom de la chèvre (αιξ, αιγος). La ressemblance avec la réalisation touarègue : éyeyd (chevreau) est particulièrement troublante. Sur le plan linguistique on peut émettre deux hypothèses explicatives : emprunt entre le berbère et le grec (dans quel sens ?), ou plus probablement, emprunt à un même substrat, plus ancien. »

Dans le domaine afro-asiatique la représentation de « la déesse » (Stuckey 2003) en tant qu'Arbre sacré semble bien établie. Au Levant « (...) le mot *Elat* a été probablement placé là afin de désigner l'arbre comme étant la déesse, pour signifier qu'il représentait sa présence» (Stuckey 2003). Sur des pendentifs des figures féminines sont dessinées avec des arbres poussant des triangles, des sceaux montrent des arbres accompagnés d'animaux qui broutent, mais surtout il est des représentations d'une figure féminine tel un arbre. Dans un fragment de couvercle en ivoire la figure féminine prend la position tenue par l' « arbre sacré » dans la plus connue frise mésopotamienne représentant "l'Arbre de Vie" gardé par des femmes ailées (IXe siècle av. J. C.). Elle nourrit des boucs qui se dressent pour prendre la végétation de ses mains (Keel 1998 ; Patai 1990).

Stuckey (2003) : « il semble qu'à l'âge du Bronze, au Levant, l'arbre était quasiment synonyme de déesse ». Comme le souligne Binger (1997) la forme hébraïque *elah* (*elat* en syntaxe de phrase) est présente dix-sept fois dans les textes sacrés du Judaïsme, et elle se prête à être interprétée comme la forme féminine de l'hébreu *El*, historiquement le dieu des Cananéens, attesté en akkadien et phénicien et à Ugarit (DRS). Toutefois, ce lexème est de préférence traduit comme « chêne » ou térébinthe » : en hébreu « toutes les occurrences du mot peuvent être comprises comme 'l'arbre' » (Binger 1997) alors que dans les textes ougaritiques il est plutôt rendu par un générique « déesse ». Selon Keel (1998) « le symbole de l'arbre peut avoir survécu en Judée sous la forme du « chandelier » à sept branches de la tradition sacerdotale » mais surtout en la personnalité divine d'Asherah, mentionnée sur une inscription sumérienne (1750 av. J. -C.) qui en fait l'épouse d'Anu (nom sumérien d'El).

Elle est l'« arbre de vie », et parmi ses nombreux qualificatifs figure celui de « Génératrice des dieux ». L'hébreu *asherah* est considérée par la plupart de spécialistes comme une représentation gravée en bois, « probablement une sorte de poteau » et « ce mot, là où il n'identifie pas la déesse du même nom, est normalement rendu par « arbre sacré » ou « pieu sacré » (Lemaire 1996) : Anat, la déesse dont Toutmis III (1501-1447) trouva en Palestine une ville éponyme, Bet Anat. Sous la forme d'Anati, ce nom est témoigné dans une inscription de Tell El Amarna : pour les Cananéens, elle était l'incarnation de la fécondité et de la protection des enfants. Przulski considère que « le culte de la « grande déesse » était commun aux populations helléniques, indo-iraniennes et sémitiques » mais que « aucun de ses noms n'est explicable dans les langues indoeuropéennes ou sémitiques. (...) Ces noms se laissent ramener à des origines qui appartenaient sans doute au substrat linguistique antérieur aux langues sémitiques et indoeuropéennes ». Pour ce qui est d'Anat, « l'origine de ce nom est obscure : babylonienne suivant les uns, hittite suivant les autres. » (Przulski). Toutefois nous considérons que au sein du sémitique commun le rapprochement est tentant avec la racine NT, « pousser, planter ».

D'après Karagheorghis, « le caractère tellurique de la grande Déesse est symbolisé par l'arbre sacré et ses dérivés, mât et colonne. L'arbre sacré est à la fois un arbre cosmique et rite de la régénération végétale. Parfois il est associé à l'autel, par exemple, dans l'anneau de Mochlos où figure la Grande Déesse dans une barque en compagnie d'un autel et d'un arbre. D'après l'iconographie établie par les gemmes et cachets, les arbres rituels crétois seraient tantôt le figuier, tantôt le dattier et tantôt l'olivier. Des rameaux d'olivier fleuris sont représentés sur la fresque d'entrée nord du palais de Cnossos ou sur le pourtour de tasses. L'association de la grande Déesse et de l'arbre de vie était connue en Crète. A l'exemple de la Mésopotamie l'arbre était considéré par les minoens comme la demeure de la Déesse. (...) Très souvent, la Grande Déesse figurée par l'arbre l'est également par ses dérivés, le mât et la colonne, images de l'arbre ébranché ».

D'après Bénabou (1976 ; 1986), en trouvant la cause de la faveur dont ce dieu avait l'exclusivité auprès des populations latinisées dans « l'affinité entre certains usages

religieux indigènes, certaines tendances de l'âme africaine et les pratiques orgiaques liées au dyonysisme », « Bacchus, plutôt dieu de la fertilité et de la végétation que seulement du vin, a pu recouvrir une vieille divinité libyco-berbère ». Dans le même sens, Camps-Fabrer (1953) et Le Glay (1975) : « entre Mercure, protecteur de l'huilerie et Mercure-Silvain protecteur de l'olivieraie, il n'y a qu'une nuance, mais on ne voit l'importance : elle achève de prouver que Silvain est bien le dieu de l'arbre. Le dieu latin est venu en Afrique recouvrir le dieu berbère de l'arbre » Le Glay (1975).

L'arganier (*Argania spinosa* L.) du sud marocain rappelle par son port l'olivier. El Mountassir (2011) a analysé « l'espace » de l'arganier par rapport aux rituels des femmes chleuh dans le sud-ouest du Maroc. Les similitudes avec le mariage traditionnel semblent frappantes. L'arganier est considéré comme l'arbre par excellence par son importance dans les dynamiques de l'économie locale et il semble avoir la même charge de sens du figuier en Kabylie.

L'expression « consacrée » kabyle *tametwala s nnig tala ; baba-s yettmattat, mmi-s yettlala*, une devinette agraire remarquablement archaïque

Le vocabulaire technique de la botanique « fonctionne » comme un réservoir des formes lexicales archaïques, porteuses de valeurs sémantiques là où l'archaïsme n'est pas inerte tant qu'il témoigne d'un « processus » de construction de sens susceptible d'apparaître en exploitant les ressources internes de la langue (la grammaire). En berbère il est des mots composés très anciens qui présentent des traits d'archaïsme morphosyntaxique, comme l'absence de la voyelle initiale et de la préposition *n*. Et il est aussi des expressions « consacrées » dans des expressions « consacrées », figées dans la syntaxe de phrase interne à un mot analysable comme composé. Cette syntaxe est celle propre aux devinettes : la présence d'un nom commun, à l'apparence limpide cache variablement un « jeu des mots », et (souvent) plus d'un. Nous considérons ici l'exemple d'une expression « consacrée » dont il est question du nom kabyle de la filaire à feuille étroite,

tametwala et qui se révèle être une devinette. La filaire à feuille étroite (*Phillyrea angustifolia* L.) évoque un olivier par son aspect, avec ses étroites feuilles lancéolées, persistantes, de 2 à 6 cm et d'un vert assez sombre. Ce mot a été décomposé par Boulifa (1913) en « *tamet* et *wala*, issu du latin *olea* ». Cette explication sera reprise par Laoust (1920). *OLEA*, dans une acception attestée aussi en dialectologie romane, est interprété comme un collectif : « olives ». De Foucauld dans son dictionnaire touareg –français du parler de l’Ahaggar enregistre : « *âléo*. s. m. (n. d'u. et col.) (pl. *âliouen*). Nom d'un olivier sauvage d'une espèce particulière (« *olea* Laperrini sp. nov. »).

Nous rattachons l'étude de l'isoglosse méditerranéenne *màt(t)a/u* que nous avons proposé *supra* à celui de l'isoglosse berbère *tamet/ tamet/ tamaṭ* et à l'intersection entre les champs lexico-sémantiques relatifs à la conceptualisation de « plante » et de « femme ».

En ce qui concerne l'identification de *tamet*, « femelle » en kabyle, à « plante (femelle) », pour le nom de la filaire : il s'agit, à notre avis, d'un calque au lat. ARBOR(ES) OLIVARUM (Gromm. 253, 26 ; 82, 16), syntagme nominal propre à la dénomination de l'espèce cultivée *Olea europea* L. var *sativa* Haff. LK., en opposition à l'oléastre. Ce type lexical est bien attesté dans la Sardaigne romane avec sard. *mà(t)ta/árḃore de olía* (Paulis 1992). Parmi les expressions « consacrées » le dictionnaire Dallet enregistre la devinette « très connue » mais « d'interprétation difficile » (Smail 2001) :

tametwala s nnig tala ; baba-s yettmettat, mmi-s yettlala

Trad. : « Filaire au-dessus de la fontaine ; le père meurt, le fils naît » - ce serait la lune. (Dallet DKF ; Smail 2001)

tamet est un nom connu mais peu employé pour désigner la « femme mariée » à Ghadamès. A Ghat, cette forme est présente aussi dans sa variante emphatique *tamet*. La variante avec emphatique est aussi connue en touareg taneslemt (Naït-Zerrad 2004). Peu employé en kabyle, *tamet* semble attestée aussi à Tizi Ouzou. En touareg, avec ouverture vocalique du schwa, dans l'Adghagh des Ifoghas ce lexème apparaît sous la forme *tamaṭṭ* et en touareg tatraq comme *tamaṭ* (Naït-

Zerrad 2004). En touareg du Niger, dans les deux parlers tawellemmet et tayert, est présent le mot frappé de tabou (« signe néfaste en géomancie ; parole du magicien » (Naït-Zerrad 2004)) : *tecle*, comme équation « femme/ animal, plante femelle/p. ext. du féminin, chose femelle » (Naït-Zerrad 2004). Au domaine végétal semble aussi se rattacher l'étymologie proposée par Naït-Zerrad concernant le nom de la « femme mariée » à Sened, *temignī*, en le faisant dériver du verbe pan-berbère *gem* « croître, pousser, être élevé » (Naït-Zerrad 2004).

Nous proposons, ainsi, une différente segmentation de la devinette kabyle *supra* :

tamet(w) ala s nnig tala ; baba-s yettmattat, mmi-s yettlala

Et une première explication historique : « (C'est) un arbre jusqu'à ce que qu'il a des racines dans l'eau ; autrement il meurt et il (ré) naît (en tant que semence) ». C'est l'orge.

D'autres devinettes de ce ton et expressions populaires sont consacrées en kabyle à la semence par excellence, le dieu qui meurt et renaît : l'orge.

almi mmutent i d-kkrent

Trad. : « il a fallu qu'elles meurent pour naître ». C'est les graines d'orge (Bentolila 1986 ; Smaïl 2001).

Mais il y a une autre explication historique possible, probablement plus ancienne de la domestication de l'orge même, de la devinette mystérieuse qui met en jeu le nom de la filaire : « (C'est) une plante femelle (une « femme mariée ») jusqu'à ce que qu'elle a des racines dans l'eau ; le fruit mâle (le père) meurt et un autre fruit mâle (le fils) naît ». Il s'agit du figuier cultivé.

Ensuite la filaire à feuille étroite, évoquée dans la devinette en question, ne deviendra qu'une représentation, dans la conscience (collective) d'une espèce congénère de l'olivier, d'une sorte d'avatar sauvage de ce dernier et de sa mémoire

historique. Probablement de ce même « dieu berbère de l'arbre » dont fait l'hypothèse (au masculin) par Bénabou.

Le fait que la reproduction de l'olivier cultivé soit assurée, après préhistorique sélection des semences, non pas par ensemencement mais par hybridation, voire par la reproduction non sexuée appelée « végétative », rapproche cette pratique agraire à celle de la caprifigation, sans doute plus ancienne. Le concept à la base étant le même, celui de la pollinisation artificielle : de l'intervention humaine sur la nature, de l'émergence d'une technique nouvelle qui informe la pensée et le sacré. *tamat*, dans le touareg de l'Ahaggar, comme le souligne De Foucauld DTF, distingue la variété femelle du gommier, la *Acacia seyal* Del. de la variété mâle, dénommée *absey*. *tameṭ* partage la même aire lexicale de *tamat* « femme ».

Le rite relatif au soin des enfants des sœurs peut prendre tout son sens pour Matuta dans le contexte de la technique de la caprifigation, où les figuiers (arbres femelles) sont « fécondés » par les figes d'autres figuiers.

Le « substrat méditerranéen » est-il un « substrat libyco-berbère » ? *tameṭṭut*, ou un nom berbère de la « femme mariée »

A. Basset (1949) a fait remonter *tameṭṭut* à une forme non attestée **mḍu* « prendre femme ». Vycichl (1990), en signalant reprendre une explication de Bensedira (1887), à partir d'une formation *mṭy* ou *wṭ'*, deux racines arabes dont un sens attesté est « cohabiter avec une femme », propose une étymologie basée sur le verbe touareg *enḥi* « goûter ; consommer », dont l'un de sens est aussi « accomplir l'acte sexuel ». D'après les propositions de Vycichl ce nom berbère de « la femme mariée » est analysé comme participe passé passif ayant le sens de « (celle) qui a accomplie/connu l'acte sexuel ». Le touareg *enḥi* serait une « variante phonétique régionale de *mḍy* « goûter » attesté en chleuh, ouargli et mozabite notamment. Le sens de « accomplir l'acte sexuel » aussi dans certains parlers de la Kabylie extrême orientale (Naït-Zerrad 2004) où le verbe est présent sous la forme *mṭu*, ce

qui expliquerait aussi la forme *tameṭṭuyt* (certains parlers de Kabylie orientale), comme le souligne Naït-Zerrad.

yenna-yas: mmer ad tezred tameyrust i wen-d-nefka !

yerra -yas: mmer ad tezred agwḍi i s-nhegga!

Trad. : « L'un disait : si tu savais quel figuier nous vous avons donné ! L'autre répondait, si tu savais quel trou nous lui avons préparé ! »

Cette joute poétique recueillie par Smail (2001), dont « il s'agit d'un jeune homme et d'une jeune femme qui se renvoient la balle, qui se valent - pour un mariage, par exemple » (Smail 2001), met bien en évidence le fait que les figuiers cultivés en Kabylie sont femelles et leur fécondation est assurée par la caprification. De ce fait les figes mâles sont appelés *ddekkwar* («mâle»).

Comme le synthétise ce souhait à une jeune mariée recueilli par Smaïl (2001) :

a kem-ig Rebbi d tameyrust n wexxam

trad. : « que Dieu fasse de toi le figuier de la maison »

L'identification du figuier à la femme mariée semble bien établie en kabyle. Et comme le rappelle Smaïl (2001), « plus que l'olivier, le figuier est l'arbre par excellence, celui qui est étroitement associé à la vie rurale des Kabyles ».

tumdit, plur. *tumday* en nefusi est le nom du figuier. La racine /MDY/ alterne avec /MDY/ : *tumḍit*, plur. *tumḍayin* est « le cadeau offert de retour de voyage aux proches et aux voisins et consistant en pois chiches, graines comestibles, olives etc. ... » à Ghadamès (Haddadou DRB), où le figuier est appelé *temdikt n-elməṭk* (Lanfry 1966).

Le touareg, dans un environnement hostile à la culture des figuiers, témoigne *amed* « cueillir/ être cueilli (fruit, fleur, feuille, herbe etc...) » et *ummud*, plur. *ummūden* « fruits sauvages » (Haddadou DRB). La forme radicale sans emphase ne serait donc un archaïsme qui se perpétue par inertie mais il rendrait compte - dans les

formes linguistiques où s'affrontent la tendance à l'analogie (dans la confluence de la forme emphatique et de celle sans emphase ; alternance bien attestée dans la comparaison interne aux langues berbères, donc comme étant très ancienne) et la nécessité de la valeur distinctive du phonème – de la résistance/existence de la pratique agraire de la cueillette des fruits sauvages.

A juste titre Haddadou DRB range le nom verbal du rifain *tumḍikt* « action de faire goûter quelque chose à quelqu'un » sous le verbe *mḍey* « goûter ». Il suppose une dérivation /y/de /k/, passage phonétique bien attesté en berbère. A Tunīn, Lanfry (1966) range sous la racine MDK le nom générique pour désigner un « arbre (quelconque) » à Ghadamès, *temdikt*, plur. *təmdikīn*, comme nom spécifique du figuier. Le nom du figuier à Ghadamès est *temdikt n-elmaṭk*. Cette double attestation enregistrée par Lanfry est particulièrement importante.

Au Maroc central, dans les parlers du nord est attestée la racine /MṬY/ dans la variante *meṭey* « goûter » (Amaniss DTF). Dans /MDY/ : /MDY/ et /MDY/ < /MṬ(T) K/ l'alternance emphase : zéro et les passages d < tt et y < k sont des phénomènes phonétiques tout à fait classiques en berbère. On pourrait aisément supposer que l'idée de « goûter » parte d'une tournure à valeur stative qui n'est pas un verbe, à savoir du nom même à la base du verbe d'état et de qualité (Galand 1987) - « goûter » étant ici « (goûter) ce qui est mûr, qui a mûri. Ce nom est l'appellation commune du figuier gardée à Ghadamès, (el)məṭk.

tameṭṭut serait donc analysable en tant que forme de participe passé passif d'une forme verbale /MDY/ < /MṬ(T)K/ dont le sens est « mûrir /être mûr », sans doute en relation à la technique de la caprification, l'intervention humaine dans la pollinisation des fruits du figuier qui accélère et améliore la maturation des figes. L'isoglosse méditerranéenne *mà(t)ta/u* dont nous avons parlé *supra* est à rapprocher de la forme panberbère /MDY/.

Selon Galand (1988), « on dispose, pour l'Antiquité, d'une masse de matériaux onomastique livré par les inscriptions puniques, grecques et latines et par les auteurs anciens. Leur exploitation est très délicate. On peut conjecturer qu'il y a là,

à côté de noms libyques, des épaves encore plus anciennes. Des rapprochements parfois suggestifs ont été proposés avec des données d'autres pays méditerranéens, et notamment de la Sardaigne antique. » Le sard. *mat(t)úkku* est enregistré par Wagner dans le DES comme voix préromaine d'étymologie inconnue. Il s'agit d'un relit linguistique très significatif. Wagner remarque que ce lexème sarde dont le sens de « mûri, mûr », s'applique en premier lieu aux plantes et par extension aux jeunes gens, « est surement en relation au mot préromain *mà(t)ta* « plante » que nous avons évoqué *supra*.

Le mot lat. d'époque impériale MASCULUS « mâle, masculin, viril » est analysé comme diminutif du latin d'époque républicaine MAS, MARIS « id. » (qu'il a complètement substitué) avec ajout de la désinence -culus. Il nous semble, toutefois, qu'une influence, à une période de contact historique entre le latin et le libyco-berbère en Afrique, de la racine berbère et « méditerranéenne » /MṬ(T)K/, où l'acception de « mâle » donnée à la figue est documentée, ne soit pas à exclure.

Nous avons vu *supra* l'importance du lieu et des noms de lieux attestant le culte de la divinité-arbre associable à Matuta dans le bassin de la Méditerranée. Le patronyme latin MĀTŪCIUS à côté du toponyme VILLA MĀTŪCIANA ou MĀTŪTIANA (l'actuelle Sanremo) est attesté cinq fois dans l'aire comprise entre les villes actuelles de Sanremo et Albenga (CIL. III 22312 ; 11686 ; 22313 ; 22314 ; 4511). L'attestation de MĀTŪCIANA comme variante de MĀTŪTIANA remonte au siècle X en tant que VILLA, et a été fait l'objet de l'intérêt philologique de l'Abbé Giovanni Battista Grossi au siècle XVII, qui a transcrit la légende populaire selon laquelle la ville doit son prénom à la *gens matucia(na)* - qui avait bâti la première fortification en l'honneur de la déesse Mater Matuta.

L'alternance de lat. MĀTŪTIANA avec lat. MĀTŪCIANA en relation au nom de la déesse Matuta dans l'actuelle Sanremo, renvoie au lien sémantique de la forme de participe passé passif du verbe pan berbère *mḍey*, représenté par le nom de la « femme mariée » *tameṭṭut*, au nom du figuier à Ghadamès (*el*)*məṭk* et à la forme d'adjectif sarde d'origine préromaine *mat(t)úkku* « être mûr ».

Aïn Témouchent, en Afrique du Nord, - analysable comme un toponyme bilingue arabo (Aïn) -berbère (Témouchent) qui se prêtent à être traduit : « la source (que

fréquentent) les femelles de chacal » - « occupe les mêmes lieux qu'une ville antique nommée Albulae (lat. ALBULUS = la couleur (blanche) brillante), une ville prospère au centre d'un riche terroir et un carrefour routier important, dont les ruines livrèrent un grand nombre d'inscriptions mais l'agglomération ne semble pas avoir accédé au rang de municipes » (Camps 1986). L'appellation qui, « compte tenu de la couleur noire des sols, paraît antinomique » est, en réalité, à rapprocher à Albingaum, l'actuelle Albenga, proche de Villa Matuciana ou Villa Matutiana. Selon Camps (1986), « L'emprise africaine préromaine demeura puissante dans la mentalité des Albulitains qui honoraient Caelestis. Le temple de cette déesse héritière de Tanit fut reconstruit par des cavaliers d'une unité dont le nom n'est pas mentionné (CIL. VIII, 9796). Et « Albulae est la seule ville d'Afrique où fut retrouvée une dédicace à la Dea Maura qui possédait un temple dont la reconstruction eut lieu en 299 (CIL. VIII, 21 665) ».

Conclusions

D'après Benveniste (1969) : « Toute l'histoire de la pensée moderne et les principaux achèvements de la culture intellectuelle dans le monde occidental sont liés à la création et au maniement de quelques dizaines de mots essentiels, dont l'ensemble constitue le bien commun des langues de l'Europe occidentale. » Le choix de privilégier le domaine des lexiques techniques dans la formation des « mots de civilisation » a impliqué une remise en question de la croyance du courant linguistique majoritaire en une dérivation sémantique du lexique « technique » du lexique dit « générale ». Ainsi nous avons recherché dans le passage « de la technique à l'abstrait » le sens de la création. Il y a une motivation « partielle » au sens saussurien dans les mots chargés de connotation affective et sociale (comme dans le travail humain), la trace, en tant que processus, d'une pragmatique historique, puisque documentée par la grammaire de la langue.

On peut faire l'histoire des mots sans faire l'histoire des choses ? – se demandait Jaberg (1936) : « La forme des choses et leur fonctionnalité est une marque distinctive » (Rey 1982). « Que ce soit en étymologie, en psycholinguistique, en

géographie linguistique, la connaissance des objets concrets (naturels et artificiels) et des faits socio-culturels est indispensable au lexicologue. C'est ce qu'avait proclamé au début du siècle Hugo Schuchardt et l'école dite « des mots et des choses » (Wörter und Sachen) » (Rey 1982).

Bibliographie

- Abou Obeid El-Bekri, *Description de l'Afrique septentrionale traduite par Mac Guckin de Slane* 2007 [1965], Maisonneuve, Paris
- Amaniss DTF: Amaniss A., 1980-2009 – *Dictionnaire Tamazight-Français (Parlers du Maroc Central)* (<http://www.univmaths.com/medias/files/dictionnaire-tamazight-francais.pdf>)
- Augustin d'Hippone, *De Civitate Dei, French translation by Raoul de Presles (Book I-X)*, Bibliothèque Nationale de France, manuscrit 14^{ème} siècle, Paris
- Basset A., 1949 – « Remarques à propos du terme prédominant pour désigner les femmes en berbère » in BSLP, XLV/1 (p. XIX)
- Bensedira B., 1887- *Cours de langue kabyle*, éd. A. Jourdan Alger
- Benveniste E., 1969 - *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes 1 et 2*, Minuit, Paris.
- Bettini M., 1978-9 – « Su alcuni modelli antropologici della Roma più archaica: designazioni linguistiche e pratiche culturali » I et II, in *MD Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*
- Bentolila F., 1987- *Devinettes berbères*, éd. L'Harmattan, Paris
- Boulifa S. A., 1913 – *Lexique kabyle-français. Glossaire de la deuxième année de langue kabyle*, Adolphe Jourdain libraire-éditeur
- Camps, G. 1986- *Ain Temouchent*, Encyclopédie Berbère VI
- Camps-Fabrer H., 1953- *Olivier*, Encyclopédie Berbère VIII
- Cicéron : trad. Albert Yon, préf. Albert Yon, Les Belles Lettres, 1997 (1^{re} éd. 1933)
- CIL : Corpus Inscriptionum Latinarum

- Dallet DKF : Dallet J. M., 1982- *Dictionnaire kabyle-français* éd. SELAF Paris
- Delheure J., 1984 – *Dictionnaire mozabite-français*, Peeters, Selaf, Paris
- DELL : Ernout-Meillet (4^{ème} éd. André J.) *Dictionnaire étymologique de la langue latine*
- DES : *Dictionnaire étymologique de la langue sarde*
- Dumézil G., 1956 - *Déeses latines et mythes védiques*, Latomus
- Dumézil G., 1974 - *La religion romaine archaïque*, Paris
- El Mountassir A., 2011 – « L’espace de l’arganier et l’imaginaire féminin dans le sud-ouest du Maroc » in *Textes au féminin*, Editions Aini Bennai, Casablanca, pp. 59-69
- Foucauld, Ch. D., 1951- *Dictionnaire touareg-français, dialecte de l’Ahaggar*, 4 tomes, Imprimerie Nationale, Alger
- Galand L., 1987- « Du nom au verbe d’état. Le témoignage du berbère » in *H.G. Mukarosky (éd.), Proceedings of the Fifth International Hamito-Semitic Congress*
- 1988 - 1981a « Le berbère » in *Les langues dans le monde ancien et moderne, III- Les langues chamito-sémitiques*, CNRS, Paris
- Jaberg K., 1936 - *Aspects géographiques du langage*, Paris, E. Droz
- Haddadou M. A., 1985 – *Structures lexicales et signification en berbère*, Thèse de 3^{ème} cycle, Rabat
- Haddadou DRB: Haddadou M. A., *Dictionnaire des racines berbères communes*, Haute Commisariat à l’Amazighité, Rabat
- Hubschmid J., 1956 - *Mediterrane Substrat* Bern
- Lanfray J., 1966 - *Ghadamès (étude linguistique et ethnographique)*, Fort National, Alger
- Laoust E., 1920 – *Mots et choses berbères. Notes de linguistique et d’ethnographie. Dialectes du Maroc*, éd. Augustin Challamel, Paris
- Le Glay M., 1975- *Les syncrétismes dans l’Afrique romaine. Les syncrétismes dans l’Antiquité*, in EPRO 1, 46 Leiden
- Nait-Zerrad DRB: Nait-Zerrad K., 1998-1999 – *Dictionnaire des racines berbères (formes attestées)*, éd. Peeters Paris Louvain

- Naït-Zerrad K., 2004 - *Linguistique berbère et Applications*, Editions L'Harmattan, Paris
- Paulis G., 1992- . *I nomi popolari delle piante in Sardegna: Etimologia, storia, tradizioni*. Sassari, C. Delfino.
- Prescendi F., 2011 – « La déesse grecque Ino-Leucothée est devenue la déesse romaine Mater Matuta. Réflexions sur les échanges entre cultures ‘voisines’ » in *L'oiseau et le poisson : cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain. Religions dans l'histoire*, Paris PUPS
- Poucet J., 2002 - « Autour de Georges Dumézil : Aspects de l'héritage indo-européen dans la religion romaine archaïque »
- Radke, G., 1965 - *Die Götter Altitaliens*, Münster (2e éd., 1979).
- Rey A., 1982- *Théorie du signe et du sens*, Editions Klincksieck
- Pokrovskij M. 1897 *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 35
- Przyluski J., 1950- *La Grande Déesse Introduction à l'Étude Comparative des Religions*, Payot
- Smaïl S., 2001- *Contribution à l'étude du lexique kabyle de la Botanique*, Thèse de Magistère, Université A. Mira de Bejaia
- Tite Live: Bornecque H., 1933- Tite-Live, Paris, Boivin
- Vycichl W., 1990- « L'étymologie sémitique du berbère *tameṭṭut* » in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 50, 1