

**Nasserdine AIT OUALI**

# **LE ROMAN KABYLE**

**Volume I : Voix et voies francophones**



**2023**



**Nasserdine AIT OUALI**

# **LE ROMAN KABYLE**

**Volume I : Voix et voies francophones**

**2023**

Du même auteur, aux Editions de l'Odysée (Tizi Ouzou) :

(Coordonné par), *De la pédagogie de projet et de l'enseignement de tamazight en Kabylie*, 2013.

*L'Écriture romanesque kabyle d'expression berbère*, 2015.

*Coluche : politique et comique*, 2016.

*Le Théâtre de Mohya. Adaptation et créativité*, 2022.

Crédit photo de couverture : Djamal Arezki

Editions © Aït Ouali Nasserline. Bobigny 2023

**ISBN : 978-2-9590998-0-9**

**Dépôt légal : 1000000930024**

## **Remerciements**

Je remercie Ramdane Lasheb, Djamal Arezki, Yahia Bellil, Amar Mezdad et Hocine Moula qui ont bien voulu me relire, corriger et faire part de leurs observations et suggestions avant la publication du présent ouvrage.

Ce livre est publié en formats numérique et papier. L'édition numérique est en accès libre et gratuit. L'édition imprimée est restreinte et hors commerce.

## Sommaire

Sommaire.....	7
Introduction.....	9
Première partie : Voies francophones.....	13
Chapitre I : La culture berbère dans <i>Les Métamorphoses</i> d'Apulée...17	
Chapitre II : Berbères et éléments de leur culture dans la littérature romanesque française.....	43
Chapitre III : Les Kabyles objets de littérature romanesque coloniale.....	71
Seconde partie : Voix francophones.....	99
Chapitre I : Thématiques.....	103
Chapitre II : Références culturelles et socioculturelles.....	125
Chapitre III : Histoire.....	161
Chapitre IV : Espace/temps.....	183
Chapitre V : Personnages.....	213
Chapitre VI : Onomastique.....	245
Chapitre VII : Transgressions.....	279
Chapitre VIII : Affirmation identitaire.....	305
Conclusion générale.....	333
Bibliographie.....	339





## Introduction

Le premier volume de cet ouvrage, consacré au *Roman kabyle*, est consacré à littérature romanesque kabyle d'expression francophone à travers l'étude des œuvres de ses pionniers, Taos Amrouche, Mouloud Feraoun, Mouloud Mammeri et Malek Ouary. L'étude propre des œuvres de ces auteurs est précédée d'une partie introductive, de trois chapitres, consacrée à l'étude de *Les Métamorphoses* d'Apulée et des représentations de Berbères, notamment de Kabyles, dans quelques romans français. Avant d'être des auteurs de récits romanesques, les Kabyles ont été des « objets » d'œuvres romanesques.

L'analyse des romans de ces auteurs kabyles francophones montrera en quoi, et comment, leurs œuvres littéraires romanesques peuvent être considérées comme kabyles ; en d'autres termes, cette littérature peut-elle se prévaloir d'une identité kabyle ? Les auteurs retenus pour cette étude sont aussi considérés comme des pionniers de la littérature romanesque francophone algérienne même si l'Algérie officielle renie l'une de ces figures, Taos Amrouche, marginalise Mouloud Feraoun et Mouloud Mammeri, et ignore Malek Ouary.

Cette littérature romanesque kabyle d'expression francophone est née, officiellement, en 1947 avec la parution de *Jacinthe noire* de Taos Amrouche. Avant l'entrée dans l'arène de ces auteurs, les Kabyles, et les Berbères d'une façon générale, se sont contenté de constituer des objets de littérature romanesque, notamment en France. Mais confier son image et ses représentations à des auteurs de la puissance coloniale du pays n'est pas une « bonne idée », même parmi les plus « progressistes » de ces écrivains français.<sup>1</sup> Les préjugés raciaux de l'époque, qui persistent pour un certain nombre encore de nos jours, ne permettaient pas le reflet non déformé de l'image des dominés ; lorsqu'on regarde quelqu'un de haut, on ne peut pas le voir dans la réalité de sa grandeur. Je ne parle pas de certaines particularités culturelles qui sont quasi impossibles à appréhender pour un sujet étranger à une société. C'est, en partie, cela qui permet de poser la question de la légitimité de cette écriture. La première partie de ce volume montrera des déformations et des incompréhensions qu'on peut retrouver dans la littérature romanesque française.

---

<sup>1</sup> Les positions de certains écrivains français par rapport à la colonisation sont illustratives. Consulter à ce sujet, par exemple, *Coloniser, exterminer*, d'Olivier Lacour Grandmaison.

Avant d'étudier quatre romans français dans cette première partie, je propose dans le premier chapitre une analyse du récit d'Apulée, *Les Métamorphoses* ou *L'Ane d'or*. Ce récit, considéré par beaucoup comme un roman de façon anachronique, est revendiqué par un certain nombre de personnes comme un « roman berbère » : le texte sera interrogé pour analyser la qualité romanesque du récit et les références culturelles berbères qu'il contiendrait.

Dans ce chapitre, les informations données pour les références mythologiques sont minimales et s'inscrivent seulement dans une perspective d'utilité pour l'analyse réalisée dans ce livre. Il existe des ouvrages spécialisés qui abordent les croyances et la mythologie berbères.

Le deuxième chapitre de cette partie est consacré à l'analyse de trois romans représentant des Berbères. Le premier est *Salammbô* de Gustave Flaubert. Ce roman du dix-neuvième siècle a pour sujet la Guerre des Mercenaires à laquelle des Berbères ont participé à divers titres. Les personnages Mathos et de Naravas constituent des figures antagonistes (héros vs traître) dans ce récit dont l'épicentre est Carthage (en Tunisie). Le deuxième roman est celui de Robert Randau, *Cassard le Berbère*, candidat malheureux à la première édition du Grand Prix de la Littérature de l'Algérie en 1921. Le récit de ce roman colonialiste se déroule en Algérie. Le troisième roman retenu est *Le Mariage berbère* de Simone Jacquemard, paru en 1975 et dont le récit se déroule au Maroc. Ces trois romans sont parus à un intervalle proche du demi-siècle sur l'espace Nord-Africain (de la Tunisie au Maroc) ; cela est intéressant pour examiner la variation et l'évolution des représentations des Berbères dans cette littérature romanesque particulière.

Le troisième chapitre sera consacré à l'analyse du roman de Ferdinand Duchêne, *Thamil'la*, primé lors de la première édition du Grand Prix de la Littérature de l'Algérie en 1921. Ce roman colonialiste a été traduit (partiellement) en tamazight et publié aux éditions du HCA, en 2007, sans aucune introduction pour le replacer dans son contexte historique, au moins pour les lecteurs non avertis.

La seconde partie de ce volume est consacrée à l'analyse de quatorze romans de quatre auteurs. L'étude se fera sur plusieurs niveaux répartis en huit chapitres pour montrer le rapport de ces récits à la culture et à l'identité kabyles.

Le premier chapitre de cette partie est consacré à l'analyse des thématiques pour montrer leurs rapports avec la Kabylie et les Kabyles pendant les époques et dans les espaces où se déroulent les récits de ces fictions. Cela fera apparaître l'inscription de ces thématiques dans des perspectives kabyles et berbères, en rapport avec une certaine universalité.

Le deuxième chapitre est consacré à l'étude des références culturelles et socioculturelles contenues dans ces textes pour examiner celles qui se rapportent à la vie socioculturelle des Kabyles dans leurs montagnes et lorsqu'ils sont projetés ailleurs ; le peuple kabyle est un peuple d'émigration. Cela mettra en évidence aussi l'intérêt des auteurs, dans leurs œuvres, pour cette culture de leurs ancêtres et de leurs contemporains.

Le rapport à l'histoire est l'objet du troisième chapitre. L'importance de la question de l'histoire dans cette littérature est à la mesure du manque de prise en charge de l'écriture de l'histoire de la Kabylie, en particulier, et de Tamazgha en général, par ses enfants. Les éléments historiques que contiennent ces romans représentent des « pièces » d'un trésor de l'histoire à (re) constituer pour avoir un autre regard, historicisant, que celui porté par les Autres sur les Berbères dans leurs récits et livres d'histoire. L'absence de tradition de l'écriture dans l'espace berbère a eu comme conséquence un sérieux problème de mémoire et d'histoire pour les peuples berbères.

L'espace et le temps dans ces récits constituent les éléments analysés dans le quatrième chapitre. Les rapports spatiaux et temporels à la Kabylie dans les textes des récits sont des marqueurs identitaires importants. Le rapport de l'être humain à l'espace et au temps n'est pas le même sous toutes les latitudes : la perception du temps et de l'espace varie en fonction des cultures et des civilisations.

L'étude des personnages, dans le cinquième chapitre, montrera leurs aspects culturels et identitaires. La construction de personnages obéit aussi à une volonté de marquage sociétal. La projection d'une partie de l'existence des auteurs sur les personnages qu'ils créent dans leurs œuvres de fiction est parfois déterminante dans la structuration et l'identité de leurs « créatures ». Ces « créatures » ont aussi pour tâche d'aider les auteurs dans la réalisation de leurs quêtes identitaires.

Le sixième chapitre est consacré à l'étude onomastique de ces romans. Les anthroponymes, les toponymes, les théonymes et les hagionymes sont des marqueurs identitaires fondamentaux : c'est le nom qui donne une existence

reconnue et officielle à tout être humain, lieu, dieu ou saint. La désignation onomastique est une caractéristique linguistique propre à chaque langue et culture.

La littérature se nourrit de transgressions. Comme tout rêve, la littérature permet la réalisation des transgressions les plus hardies même si cela comporte des risques pour les auteurs qui les expriment : les risques varient d'une aire culturelle à une autre et d'une époque à une autre. Il y a parfois un prix à payer par les auteurs pour partager avec les lecteurs leurs rêves de mondes autres, de mondes possibles pour échapper à celui dans lequel ils vivent. Dans ce septième chapitre, il s'agit d'examiner le rapport des transgressions relevées avec la particularité des romans et des auteurs retenus et le contexte sociohistorique qui a vu la publication de ces récits.

Même si la question de l'identité est présente dans tous les chapitres de cette seconde partie, le dernier chapitre de ce volume est dédié à l'analyse des marqueurs identitaires explicites qui se retrouvent dans les discours de tous ces romans. Cela montrera avec plus d'évidence l'affirmation identitaire (kabylo, berbère) des auteurs.

Les relevés des éléments à analyser, dans les romans, ne sont pas exhaustifs. L'accumulation des éléments allongerait l'exposé de cette recherche sans être d'une quelconque utilité pour l'analyse et la réalisation des objectifs de l'étude. Comme chaque étude, celle-ci a ses limites dans les objectifs ainsi que dans l'espace textuel. Le sujet abordé dans ce livre peut constituer l'objet de plusieurs... livres.

L'organisation des informations et du texte de cet exposé a pour but de faciliter la recherche d'informations par le lecteur. Cela donnera aussi plus de visibilité pour chaque roman et chaque auteur étudié.

## **Première Partie**

### **Voies francophones**



## Introduction

Apulée est connu comme un Berbère. Il est reconnu comme l'un des précurseurs de l'idée du romanesque il y a près de vingt siècles avec son récit *Les Métamorphoses* ou *L'Ane d'or*. Son nom est souvent associé à celui de Pétrone qui a produit, près d'un siècle plus tôt que lui, un récit, *Le Satiricon*, dont des fragments sont passés à la postérité. Pétrone est aussi considéré, avec ce récit, comme un précurseur de l'idée du romanesque. Apulée et Pétrone sont catégorisés comme des auteurs de littérature latine car ils ont produit leurs œuvres en latin.

Apulée avait innové, à son époque, d'un point de vue formel dans *Les Métamorphoses* en enfilant des récits courts pour en constituer un qui soit assez long pour être qualifié anachroniquement de « roman ».

Le premier chapitre est consacré à l'analyse du récit « romanesque » d'Apulée d'un point de vue formel et, surtout, dans sa dimension culturelle, ce qui permettra d'évaluer son rapport avec la culture et l'identité berbères.

Le deuxième chapitre de cette partie porte sur des représentations de Berbères dans la littérature romanesque française : la postérité n'a pas « hérité » de littérature romanesque berbère avant le vingtième siècle mais des auteurs français<sup>2</sup> ont fait des Berbères et de leur culture des objets et sujets de leurs romans. N'ayant pas investi cet espace littéraire, les Berbères ont provoqué un vide que les Autres ont « rempli » avec leurs représentations et idéologies, sans se poser la question de la légitimité de leur écriture.

Le troisième chapitre aborde la question de la représentation du Kabyle dans un roman colonialiste français qui a une dimension symbolique importante, *Tham'ila* de Ferdinand Duchêne. L'auteur a été distingué pour ce roman lors de la première édition du Grand Prix Littéraire de l'Algérie en 1921. Il est intéressant de voir comment un auteur et une œuvre trouvent leurs places dans un système idéologique racialisé, en plus de voir comment l'auteur construit son récit pour promouvoir cette même idéologie. Ce récit a aussi fait l'objet d'une traduction partielle, et problématique, en tamazight.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Et certainement d'autres auteurs appartenant à d'autres sphères culturelles.

<sup>3</sup> Ed. HCA, Alger, 2007.





## Chapitre I

### La culture berbère dans *Les Métamorphoses* d'Apulée

Depuis quelques années, un intérêt particulier est accordé à Apulée, par le petit « monde » littéraire berbère, pour son récit *Les Métamorphoses* ou *L'Ane d'or*. Les origines berbères d'Apulée constituent la motivation principale de cet intérêt. La littérature berbère, qui se développe relativement bien depuis quelques années, est en quête de repères, de mythes et de textes fondateurs. Les origines de l'auteur de *Les Métamorphoses* représentent une opportunité tentatrice pour la fondation, au niveau mythique, d'une identité, notamment dans son expression romanesque.

Le récit d'Apulée fait partie des textes littéraires les plus lus au monde et qui ont fait couler beaucoup d'encre car il fait partie des récits fondateurs du genre romanesque ; c'est aussi le récit qui a permis au mythe de Psyché d'entrer dans la littérature.

Interroger l'inscription générique de ce récit, son rapport à la civilisation berbère (à travers les références culturelles), ses liens intertextuels permettront de « mesurer » son apport réel à la littérature berbère. Quelques éléments biographiques de l'auteur apporteront aussi des éclairages à l'inscription culturelle et identitaire de ce texte.

#### Apulée de Madaure

*Les Métamorphoses* est un récit qui contient des éléments biographiques de son auteur qui sont livrés grâce, notamment, à des métalepses. Ainsi, dès le premier paragraphe du récit, Apulée parle de sa lignée.

« ... d'abord, quelques mots sur l'auteur. Les coteaux de l'Hymette, l'isthme de l'Ephyre, le Ténare sont en commun le berceau de mon antique lignée. »

On sait que l'auteur est né à Madaure en Numidie ; c'est la lignée spirituelle dont il est question dans le récit, la lignée de l'écrivain. Apulée continue son discours en parlant de ses études en Grèce et à Rome où il a acquis les langues grecque et latine. Cela lui a permis de posséder les deux cultures véhiculées par ces deux langues.

« Heureuses régions, si riches des dons de la terre, plus riches encore des immortels dons du génie ! Là, ma jeunesse studieuse a fait ses premières armes par la conquête de la langue grecque. Transporté plus tard sur le sol latin, étranger au milieu

de la société romaine, il m'a fallu, sans guide et avec une peine infinie, travailler à me rendre maître de l'idiome national. »

Pour dire l'importance de sa formation philosophique en Grèce, grâce à la fiction, Apulée s'invente une filiation maternelle qu'il remonte jusqu'à « l'illustre Plutarque », comme pour renforcer sa filiation spirituelle ou la légitimer encore plus. Il s'invente des origines en Thessalie.

Apulée est né à Madaure<sup>4</sup>, actuelle ville de M'daourouch dans l'est algérien, vers 125. Il est décédé après 170 à Carthage. Son père était une personnalité importante de cette cité romaine d'Afrique du Nord ; c'était un « duumvir<sup>5</sup> ». Il était aussi très riche. Les conditions familiales d'Apulée lui ont permis d'accéder à une instruction à Madaure avant qu'il ne parte, adolescent<sup>6</sup>, se former à diverses disciplines à Carthage : latin, grec, philosophie et rhétorique. Paul Monceaux parle du « mode » d'instruction en vigueur en Afrique du Nord à l'époque.

« Ce fut, pour toutes les provinces africaines, le centre des études. Carthage dans la région de l'Atlas, comme Paris dans la France moderne, comprenait seule le cycle complet de l'instruction supérieure. Les jeunes ambitieux de Numidie et de Maurétanie, après s'être débrouillés chez les grammairiens et les rhéteurs de leur municipe, accouraient aux écoles de Carthage où s'enseignaient avec autorité toutes les sciences et tous les arts. »<sup>7</sup>

Apulée poursuit sa quête de savoirs et connaissances, par la suite, en Grèce. Il n'est fait d'aucune référence quant à des études en berbère ni par Apulée lui-même, ni dans une biographie, même s'il est admis qu'il parlait le berbère. Dans les écoles (supérieures) de Carthage, Paul Monceaux parle d'un enseignement bilingue grec/latin.

« Dans ces écoles, au temps d'Apulée et de Tertullien, on parlait également grec et latin ; nous possédons encore l'esquisse d'une leçon d'Apulée, qui fut commencée dans une langue et terminée dans l'autre. »<sup>8</sup>

Apulée aussi parle de sa qualité de bilingue, grec/latin, comme il le fait dans ses conférences à Carthage.

---

<sup>4</sup> Il donnera aussi cette information à la fin du récit.

<sup>5</sup> Magistrat membre d'un collège bicéphale dans l'administration romaine.

<sup>6</sup> Paul Monceaux : « Il disait aux Carthaginois : « Je suis votre compatriote ; je suis venu à vous dès mon enfance. » » (Dans *Les Africains : étude sur la littérature latine d'Afrique*, p. 267).

<sup>7</sup> *Les Auteurs latins d'Afrique*, Alger-Livres Editions, 2016, p. 61.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

« Ma patrie est dans la juridiction de l’Afrique ; j’ai passé mes jeunes années auprès de vous, j’ai écouté vos leçons ; et si j’ai complété mes études à Athènes, c’est ici que je les ai commencées. Voici bientôt six ans que vous êtes accoutumés à m’entendre parler dans les deux langues. »<sup>9</sup>

Dans la page suivante, Apulée parle encore des deux langues qu’il emploie pour chanter un hymne en l’honneur d’Esculape et du dialogue-prologue écrit en « grec et en latin ». A la fin aussi des *Florides*, Apulée dit explicitement qu’il use du grec et du latin.<sup>10</sup>

Cette bilinguïté acquise par Apulée ne remet pas en cause ses origines berbères même s’il s’en trouve qui essaient de la nier, comme tente de le faire Paul Monceaux dans son livre consacré à cet auteur, *Apulée. Roman et magie*.

« Sa famille, originaire de l’Italie, s’était, comme aujourd’hui la plupart de nos colons français, fixée dans ce beau pays d’Afrique sans esprit de retour. Le père d’Apulée occupait dans sa ville natale la plus haute charge : il était duumvir. Pourtant, l’enfant savit à peine quelques mots de latin ; il parlait presque toujours la langue du pays, un vrai patois, le libyque où s’étaient infiltrés des termes phéniciens et italiens. »<sup>11</sup>

C’est comme si, pour Paul Monceaux, seul un sujet ayant des origines européennes peut s’élever à un tel niveau intellectuel. Pourtant, deux pages plus bas dans le même texte, il cite des propos de Apulée parlant de ses origines berbères.

« Quand il songeait à toutes les élégances athéniennes, il se prenait lui-même pour un barbare. Madaura était situé sur les confins de la Numidie et de la Gétulie : « Je suis moitié Numide, moitié Gétule », disait Apulée ; nous dirions aujourd’hui « moitié maure, moitié bedouin. » »<sup>12</sup>

On peut noter la stratégie discursive de l’auteur pour semer le doute et noyer l’affirmation de Apulée dans une logique inspirée de l’idéologie colonialiste. Les mots de Paul Monceaux réfèrent aux propos tenus par Apulée lors de son procès et passés à la postérité grâce à son apologie (sa plaidoierie devant le tribunal).

« Quant à ma patrie, tu as rappelé qu’elle était située sur les confins de la Numidie et de la Gétulie, et tu t’es appuyé des paroles dont je me suis servi moi-

---

<sup>9</sup> *Florides*, dans PETRONE, APULEE, AULU-GELLE, *Œuvres complètes*, sous la direction de M. Nisard, Ed. J. J. DUBOCHET, LE CHEVALIER et GARNIER, Paris, 1851, p. 128.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>11</sup> Ed. Maison Quantin, Paris, 1900, p. 32.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 34.

même, lorsque j'ai dit, en parlant publiquement devant Lollianus Avitus, que j'étais moitié Numide et moitié Gétule. Je ne vois point qu'il y ait là pour moi de quoi rougir, pas plus que Cyrus le Grand n'avait à rougir d'être d'une race mixte, à demi-Mède et à demi-Perse. [...] Et je ne dis point cela avec la pensée de rougir de ma patrie, fût-elle encore sous la domination de Syphax ; mais, après la défaite de ce prince, notre province fut donnée par le peuple romain au roi Massinissa, et, repeuplée plus tard par une émigration de vétérans, elle devint une colonie très-florissante. Dans cette colonie, mon père a exercé le duumvirat, la première des dignités, et a passé par tous les honneurs. Et moi-même, depuis que j'ai été initié aux charges publiques, j'ai conservé son rang dans l'Etat, sans rien perdre, je l'espère, de l'estime et de la considération qui l'entourait. »<sup>13</sup>

Né d'un père de Madaure, donc Numide, on peut supposer que Apulée avait pour mère une Gétule. Apulée n'est pas dans la fiction dans ce texte : c'était sa plaidoierie devant le proconsul Claudius Maximus qui présidait le tribunal qui le jugeait pour une accusation de magie et de captation d'héritage. Ses parents sont berbères, non des « Italiens » comme l'a avancé Paul Monceaux. Apulée désigne ici, clairement, sa patrie ; il avait aussi désigné celle-ci dans ses conférences à Carthage : « Ma patrie est dans la juridiction de l'Afrique. »<sup>14</sup>

Plus de deux siècles plus tard, le témoignage de Saint-Augustin, dans *Les Confessions*, nous apprend que les jeunes enfants apprenaient le grec et le latin lors de leur scolarité. Il le dit en voulant expliquer son aversion pour le grec à cause des différences dans les méthodes d'acquisition-apprentissage linguistique qui se sont imposées à lui (apprentissage coercitif pour le grec et acquisition naturelle pour le latin).<sup>15</sup> Saint-Augustin ne parle pas de l'apprentissage ou de l'étude de quelque langue berbère au cours de sa scolarité. L'évêque d'Hippone est né à Thagaste où il a commencé ses études avant de les poursuivre à Madaure (ville natale de Apulée) puis à Carthage.

Après la mort de son père, Apulée revint hériter de sa fortune et de ses honneurs ; il eut un siège à la curie de Madaure. Mais il repart à Carthage pour s'y installer peu de temps après son retour dans sa ville natale.

---

<sup>13</sup> PETRONE, APULEE, AULU-GELLE, Œuvres complètes, sous la direction de M. Nisard, Ed. J. J. DUBOCHET, LE CHEVALIER et GARNIER, Paris, 1851, p. 216-217.

<sup>14</sup> Voir nbp n° 9, p. 19.

<sup>15</sup> Ed. Gallimard, Paris, 1993, p. 52-53.

Apulée était un conférencier et avait aussi exercé la profession d'avocat. Ses talents de rhéteur lui ont permis d'avoir du succès et de la notoriété. Mais il doit sa postérité surtout à son récit *Les Métamorphoses*.<sup>16</sup> A la fin du dix-neuvième siècle, Paul Monceaux écrivait à ce sujet :

« De tant de livres d'Apulée, un seul a pris rang dans la littérature générale, parmi ces chefs-d'œuvre privilégiés que lisent les gens un peu instruits de tous les pays et de tous les temps. Le philosophe, le savant, même l'orateur, sont aujourd'hui peu connus. Seul, le romancier a vraiment survécu : pour la postérité, Apulée n'est plus que l'auteur de *L'Ane d'or*. »<sup>17</sup>

En plus de ses qualités littéraires et esthétiques, c'est l'universalité qui caractérise une œuvre littéraire qui lui permet de survivre à l'épreuve du temps. Les œuvres scientifiques et philosophiques ne peuvent prétendre à la postérité que lorsqu'elles exposent des théories fondatrices, originales ou révolutionnaires dans leurs domaines.

### **Inscription générique de *Les Métamorphoses***

Les premiers mots de *Les Métamorphoses* sont révélateurs de l'intention de l'auteur : « Je veux ici coudre ensemble divers récits du genre des fables milésiennes. » Apulée veut « assembler par un fil » divers « contes extravagants ». L'auteur ne propose pas au lecteur (auquel il s'adresse ici) un recueil de récits mais un récit long construit d'un assemblage de récits plus courts. Il n'a pas la volonté seulement de rassembler des récits mais de les relier avec « un fil » : c'est toute la pertinence de l'usage du verbe « coudre » dans cet incipit. Ce fil conduira le lecteur dans le déroulement de l'histoire de ce récit.

Dans cette première phrase du texte, l'auteur annonce aussi que les récits cousus par lui appartiennent au « genre des fables milésiennes », c'est-à-dire des contes extravagants. *Les Contes milésiens* (ou *Les Fables milésiennes*) sont des contes érotiques attribués à Aristide Milet, un écrivain grec du II<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ. Ces contes avaient déjà inspiré, un siècle environ avant Apulée, Pétrone, considéré aussi comme un des précurseurs du genre romanesque même s'il utilisait une technique différente de celle employée par Apulée, l'enchâssement, alors que ce dernier employait l'enfilade.

---

<sup>16</sup> Il a laissé d'autres œuvres dans d'autres genres : *Apologie* ; *Florides* ; *Du Dieu de Socrate* ; *Platon et son dogme* ; etc.

<sup>17</sup> Paul Monceaux, *Les Africains : étude sur la littérature latine d'Afrique*, p. 308.

Le récit d'Apulée se caractérise donc par une dimension érotique comme les contes d'Aristide Milet.<sup>18</sup> On y trouve des descriptions érotiques de moments d'amour de Lucius avec Pothis, avant sa métamorphose (P. 29-31 ; 34-35), et avec une dame « de haut parage » qui soudoie un gardien pour faire l'amour avec lui lorsqu'il était transformé en « âne ». (P. 210-212) Cette pratique zoophilique est du goût du maître, voyeur aussi, qui a l'idée de faire profiter le peuple d'un tel spectacle en « donnant » à Lucius « une malheureuse condamnée aux bêtes » pour assassinats ; mais Lucius s'enfuit avant qu'on ne le donne en spectacle. D'autres ébats amoureux sont décrits, avec plus ou moins de développement, comme ceux (homosexuels) d'une bande qui avait acquis pour un moment Lucius (P. 164, 166, 167) ou ceux de quelques amours, adultères dignes du vaudeville, rapportées dans quelques histoires du récit par l'âne Lucius dont la curiosité lui fait découvrir même des choses cachées ou discrètes car on ne se méfie pas d'un âne.

Même si Apulée puise dans la tradition orale comme il le dit, il innove dans la forme en « enfilant » les récits dont une partie est de son invention. Si on peut trouver des marques de l'oralité dans son écriture, comme les épreuves que subit Psyché ou les fins heureuses des récits qui rappellent celles que subissent les héros des contes merveilleux,<sup>19</sup> il y a un travail qui est fait par l'auteur pour (ré) inventer l'écriture romanesque, dans sa forme primitive, comme l'avait fait Pétrone, environ un siècle plus tôt,<sup>20</sup> avec *Le Satiricon* et, peut-être, d'autres auteurs dont les œuvres n'ont pas eu les honneurs de la postérité. Ainsi, les personnages de *Les Métamorphoses*, la structure du récit et sa longueur ou les digressions, que constituent parfois les récits secondaires, forment des espaces du texte où l'auteur a beaucoup apporté à la (ré) invention et à l'évolution de l'idée du romanesque à son époque. Le roman comme genre

---

<sup>18</sup> Daniel Fondanèche parle de *L'Ane d'or* dans le chapitre 4 de la troisième partie de son essai, *Paralittératures*, « Le roman érotique et au-delà », lorsqu'il aborde la littérature érotique romaine de l'antiquité. (Ed. Vuibert, 2005, P. 374)

Dans *Esthétique et théorie du roman*, Mikhaïl Bakhtine classe le roman grec dans une catégorie, « roman d'aventures et d'épreuves », le roman latin (Pétrone et Apulée) est désigné par « roman d'aventures et de mœurs ». Le chronotope du roman latin est étudié dans le chapitre intitulé « Apulée et Pétrone » (p. 261-277). La troisième catégorie retenue pour cette étude est celle du « roman autobiographique » même s'il n'existait pas formellement à l'époque antique.

<sup>19</sup> Ce qui est logique pour « un amateur du merveilleux ». Le merveilleux est essentiellement dans la mythologie dans ce récit d'Apulée.

<sup>20</sup> Pétrone est mort en 66 ou 67. Apulée est né vers 125, soit près de 60 ans après le décès du premier.

littéraire n'existait pas encore et la désignation de *Satiricon* ou *Les Métamorphoses* comme romans est anachronique. La définition que donne Michel Raimond du roman, par exemple<sup>21</sup>, permet d'avoir une idée de la distance qui sépare l'écriture « romanesque » de Pétrone ou d'Apulée du roman contemporain. On peut se faire aussi, par la même occasion, une idée de la filiation.

« On le conçoit spontanément, dans la plupart des cas, comme une histoire imaginaire d'une certaine longueur (plusieurs centaines de pages) dans laquelle une action est nouée par la disposition des événements et des caractères. La part de ce qu'on appelle l'affabulation, qui est cet art d'agencer l'intrigue de manière à tenir le lecteur en haleine, reste souvent considérable. »<sup>22</sup>

## Narration

Pour enfile ses histoires, Apulée procède à un certain nombre de débrayages et embrayages dans son récit. A chaque débrayage, apparaît un narrateur qui raconte une histoire qui s'ajoute au récit principal des aventures de Lucius, dans sa figure humaine ou asinienne. Ces narrateurs sont désignés par des noms propres, Aristomène (P. 9) et Télyphron (P. 37), ou par des noms communs, un « voleur » (P. 80), une « jeune fille » qui se révélera par la suite comme s'appelant Charité (P. 80), une « vieille femme » au service d'une bande de voleurs qui sera aussi nommée « vieille radoteuse » (P. 82) et un « jeune serviteur » de Charité (P. 147).

Lorsque Lucius donne la parole à Aristomène au début du récit, ce dernier nous entraîne, d'emblée, dans un monde de métamorphoses. Cela permet à Lucius, et à Apulée par la même occasion, de montrer, de prime abord, que sa passion pour la magie était partagée par d'autres personnages. Ce moment sert aussi à introduire le lecteur dans l'univers de la magie et des métamorphoses. Aristomène raconte sa rencontre avec le célèbre philosophe Socrate dans une situation qui rappelle une aventure du légendaire Ulysse, héros de *L'Odyssée* d'Homère. Méroé, qui retient Socrate, est une prostituée et magicienne : elle se compare à Calypso abandonnée par Ulysse ! Ainsi, même ce grand philosophe a « vécu » la magie et la métamorphose, à ses dépens, dans cette fiction, ce qui peut « crédibiliser » cette pratique aux yeux du lecteur, ou au moins frapper l'esprit de ce dernier. Et ce récit est raconté par Aristomène,

---

<sup>21</sup> Il est évident qu'il existe une multitude de définitions du roman.

<sup>22</sup> Michel Raimond, *Le Roman*, Ed. Armand Colin, Paris, 2000, p. 18.

un personnage qui a un nom porté par un « chef semi-légendaire des Messéniens, héros de la résistance contre Sparte ». <sup>23</sup>

Certes les histoires insérées dans ce récit sont différentes, au niveau des thèmes et de la longueur, mais elles sont racontées par des personnages secondaires et ont les mêmes liens : Lucius et les métamorphoses.

La passion d'Apulée pour la magie est légendaire ; elle l'a conduit à un moment de sa vie à subir une épreuve très difficile. Il avait épousé à Cœa (Tripoli) AEmilia Pudentilla, la mère de son ami Sicinius Pontianus, une riche veuve plus âgée que lui. Il avait été accusé par la famille du premier mari de l'épousée de l'avoir ensorcelée par capter son héritage ; Emilianus, beau-frère de Pudentilla, espérait réaliser le projet de son père qui consistait à faire épouser la veuve à son frère Sicinius Clarus pour que la fortune de sa belle-sœur profite à la famille. Emilianus implique dans sa manœuvre le second fils de Pudentilla, Pudens, encore enfant. Il est rejoint dans son entreprise par le beau-père de Pontianus, Hérennius Rufinus, qui voyait des intérêts pour sa fille (et peut-être pour lui-même) de faire condamner Apulée et d'annuler son mariage avec Pudentilla. Apulée s'est brillamment défendu de ces accusations de magie et de captation d'héritage dans un célèbre plaidoyer, *Apologie*, qui a connu la postérité. Paul Monceaux traite, avec beaucoup de détails, cet épisode de la vie d'Apulée dans le chapitre qu'il lui consacre dans *Les Africains : étude sur la littérature latine d'Afrique*.

Dans *La Cité de Dieu*, Saint-Augustin commente l'ouvrage de Apulée, *Du Dieu de Socrate*, notamment dans les livres VIII et IX <sup>24</sup>. Dans son analyse du discours de Apulée sur la position des démons comme intercesseurs entre les hommes et les dieux, Saint-Augustin rappelle le procès intenté à Apulée sous l'accusation de magie plus de deux siècles plus tôt. Certes, Saint-Augustin utilise cette accusation et ses conséquences pour récuser les théories de Apulée, mais cela montre que même si ce dernier avait gagné son procès, il n'avait pas réussi à effacer tous les soupçons distillés par l'accusation dans les esprits des gens. Le passage suivant est éloquent à ce sujet.

« ... il nous reste de lui un long et éloquent discours, où il se justifie de l'imputation de magie, et il ne fonde son innocence que sur le désaveu d'actes qu'un innocent ne saurait commettre. » <sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Larousse.

<sup>24</sup> Voir Tome I, Ed. L. Lesort, Paris, 1846 et Tome II, Ed. Garnier, 1922.

<sup>25</sup> *La Cité de Dieu, Tome I, livre VIII*, Ed. L. Lesort, Paris, 1846, p. 445.



Apulée n’use pas de l’enchâssement pour relier ses histoires, comme le fait Pétrone dans *Satiricon*, ou comme une table gigogne (comme, par exemple, dans *Les Mille et une nuits*), mais de « l’enfilade » comme pour fabriquer un collier. La métamorphose de Lucius en âne ne change rien à ce procédé car il conserve ses facultés intellectuelles d’être humain.

Ce récit se caractérise par un emploi important de la métalepse. En plus des franchissements des limites du récit pour un autre<sup>26</sup> par quelques éléments, l’auteur s’introduit souvent dans le cours du récit pour interpeller le lecteur, lui donner des informations quant à l’histoire ou quelque élément du récit. Le procédé métaleptique est aussi employé pour introduire dans ce récit de fiction des personnages ayant réellement existé comme Socrate ou Plutarque même si cela ne se situe pas dans la vérité historique.

## Références civilisationnelles

La culture d’Apulée devait représenter un atout certain pour la production de *Les Métamorphoses*. Il faut rappeler qu’il était le fils d’un homme riche qui avait exercé les fonctions de *duumvir* (membre d’un collège de deux magistrats dans l’administration romaine antique) : cela lui a permis d’acquérir une instruction à Madaure avant d’aller poursuivre ses études à Carthage puis à Athènes. C’est cette culture plurielle qui lui a servi pour les références civilisationnelles insérées dans son récit.

Dès le premier paragraphe du récit, Apulée parle du monde de référence de son histoire : « Tout est grec dans cette fable »<sup>27</sup>. (P. 7) Certes, la Grèce et sa culture dominent le récit mais il y est aussi fait référence à Rome et à l’Egypte. Les personnages, la géographie, la mythologie et l’intertextualité représentent des éléments d’analyse intéressants pour montrer cette inscription culturelle plurielle. Et le récit est écrit en latin.

### 1/ Personnages

Dès le premier paragraphe du récit, Apulée parle des personnages de sa fiction.

« Vous verrez mes personnages, ô merveille ! Tour à tour perdre et reprendre, par l’effet de charmes opposés, la forme et la figure humaine. » (P. 7)

---

<sup>26</sup> Ce qui est attendu étant donné que ce récit est une enfilade de nombreux récits.

<sup>27</sup> On note qu’il qualifie, ici, son récit de « fable ».

Lucius, le personnage, et narrateur, principal du récit subit une métamorphose : il devient un âne qui vivra quelques aventures qu'il contera aux lecteurs. Lucius est victime d'une erreur d'administration de potion magique. La déesse égyptienne Isis le rétablira dans sa forme humaine vers la fin de l'histoire du récit.

La place de la magie est très importante dans le récit ; elle a aussi été importante dans la vie d'Apulée. La magie permet de réaliser des métamorphoses qui représentent un des sujets fondamentaux de son récit. Apulée fait « revivre » dans son récit le philosophe Socrate. Aristomène, rencontré par Lucius, lui raconte des exploits de la magicienne Méroé (P. 12) et sa rencontre avec le philosophe Socrate qui subira les effets de la magie de cette même Méroé, mais dans un rêve. Cette dernière pratique son « art » en compagnie de sa sœur Panthia. D'ailleurs, dès la première page, on apprend que Lucius descend de la souche de « l'illustre Plutarque et son neveu le philosophe Sextus ». (P. 7) Le grand philosophe et mathématicien Pythagore et le célèbre aède Homère sont cités dans le texte d'Apulée qui évoque aussi « la magicienne de Colchos » dans une comparaison avec Méroé.

Arrivé à Hypate, Lucius demande après Milon auquel il était recommandé par Déméas, duumvir à Corinthe. On se rappelle que le père d'Apulée était duumvir à Madaure. Son hôte se trouve honoré d'héberger un homme du même rang.

« Ce sera un grand relief pour ma maison, et pour vous l'occasion de suivre un glorieux exemple. Votre vertu va s'élever au niveau de celle de Thésée, dont votre père porte le nom. » (P. 21)

Lucius est donc apparenté à Thésée qui est de sang royal<sup>28</sup>, voire divin<sup>29</sup> (dans certaines versions mythologiques qui font de lui un demi-dieu). Cette noble lignée dont peut se prévaloir Lucius explique les égards de Milon à son endroit.

Photis, l'employée de Milon, est aussi un personnage important dans ce récit. C'est par sa « maladresse » que va arriver la métamorphose accidentelle de Lucius en âne. Dans le « laboratoire » de Pamphile (la femme de Milon), Pothis se trompe de potion et au lieu d'indiquer à son amant Lucius celle qui permet une transformation en oiseau, elle lui indique celle qui le métamorphosera en âne. C'était Lucius qui insistait pour voir la maîtresse de maison à

---

<sup>28</sup> Fils d'une princesse, Ethra, et d'un roi, Egée.

<sup>29</sup> Fils d'Ethra et de Poséidon.

l'œuvre dans sa pratique de la magie et c'était, encore, lui qui voulait se transformer en oiseau comme Pamphile.

Fasciné par la magie et sachant ce que représente Pamphile dans ce domaine, Lucius dit : « Je me sentis naître un violent désir de me faire à tout prix initier par elle aux secrets de son art. » (P. 28) Et Pothis comprend cet intérêt de son amant : « ... initié comme vous l'êtes à de sacrés mystères, vous êtes fidèle assurément à la religion du secret. » (P. 55) Apulée était passionné par ce monde de la magie et des mystères. Ce qu'écrivit Paul Monceaux à ce sujet est éloquent.

« Ce qui l'attirait surtout vers l'Orient, c'était son ambitieuse dévotion. Il voulait pénétrer tous les cultes secrets, il se fit admettre aux mystères de Dionysos, d'Isis, de bien d'autres divinités. »<sup>30</sup>

Pierre Grimal abonde dans le même sens à ce sujet avec des propos semblables.

« Apulée se fit initier à tous les cultes, plus ou moins secrets, qui abondaient alors dans l'Orient méditerranéen : mystères d'Éleusis, de Mithra, mystères d'Isis, culte des Cabires, à Samothrace, et mille autres encore, d'une moindre célébrité. Il espérait y trouver « le secret des choses », et, comme son héroïne Psyché, s'abandonnait à tous les démons de la curiosité, jusqu'aux confins du sacrilège. »<sup>31</sup>

Cela va dans le sens des discours d'Apulée, comme il le dit dans *Apologie*, par exemple.

« J'ai été, en Grèce, initié à presque toutes les sectes religieuses. »<sup>32</sup>

Lorsque Lucius se métamorphose en âne, il perd l'usage de la parole mais il garde ses facultés intellectuelles qui lui permettront de pouvoir observer le monde et de rendre compte de ce qu'il voit, entend et vit dans ce récit.

« Je me trouvais âne bel et bien, et de Lucius devenu bête de somme. Mais je n'en continuais pas moins à raisonner comme un être humain. » (P. 61)

En plus de ceux du récit, Apulée cite des personnages de littérature comme ceux des poèmes homériques : Ajax, Ulysse ou Stentor (pour sa célèbre voix). Ces personnages légendaires se mêlent aux personnages divins dans la littérature gréco-romaine qui avait nourri l'esprit de l'auteur.

---

<sup>30</sup> *Les Africains : étude sur la littérature latine d'Afrique : les païens*, P. 268.

<sup>31</sup> *La Littérature latine*, Ed. PUF, coll. Que sais-je ?, 1992, p. 119-120.

<sup>32</sup> Dans PETRONE, APULEE, AULU-GELLE, *Œuvres complètes*, sous la direction de M. Nisard, Ed. J. J. DUBOCHET, LE CHEVALIER et GARNIER, Paris, 1851, p. 235.

Dans les récits mythiques, les dieux font subir des métamorphoses aux humains comme dans un cas évoqué dans ce récit :

« Au travers du feuillage, on voit se dessiner la figure d'Actéon, déjà cerf à moitié. Il jette, en tournant la tête, un regard furtif sur la déesse, et guette l'instant où elle va se mettre au bain. » (P. 27)

Pour ce chasseur mythique de Thèbes, c'était le prix à payer pour avoir surpris la déesse Artémis dans son bain. Dans les légendes mythologiques, des divinités prennent des formes et figures humaines pour séduire des femmes et des hommes et partager leurs couches, d'où la naissance de nombreux demi-dieux.

En plus des quelques personnages cités plus haut dans le texte, d'autres, d'importance variable dans l'histoire, ou simplement évoqués, peuplent ce récit. Des personnages légendaires peuplent aussi ce récit, même s'ils ne sont que cités. Ainsi, on retrouve leurs noms dans cette liste qui n'est pas exhaustive :

Pithyas, Lupus, Endymion, Panthia, Hécale, Diophane, Chryséros, Democharès, Thrasylléon, Nicanor, Théron, Plotine, Thrasyllé, Philèbe, Myrtilé, Héphension, Hypnophile, Apollonius, Philésitère, Barbarus, Myrmex, Palmède. Des noms de personnages peuvent évoquer des personnes célèbres comme Démocharès.

On retrouve aussi des personnages légendaires comme Créon (roi de Thèbes), Médée (fille du roi de Colchide et d'une nymphe), Hémus de Thrace, Phryxus et Arion, Adonis, Phinée, Pasiphaé, Esculape<sup>33</sup>, Pâris, Dircé (femme de Lycos, régent de Thèbes), Europe, Althée fils de Méléagre, Bellérophon.

Des noms « évocateurs de personnages historiques ou légendaires sont employés dans le « programme » onomastique d'Apulée : Lamachus porte le nom d'un célèbre général grec du 5<sup>ème</sup> siècle avant J.-C., Tiépolème qui porte le nom d'un célèbre guerrier troyen est l'époux de Charité (qui porte, elle, le nom d'une divinité).

## 2/ Repères spatiaux

Les personnages et divinités de ce récit réfèrent aux civilisations gréco-romaine et égyptienne. Ils évoluent dans des espaces qui relèvent de la réalité géographique ou de la mythologie de ces civilisations.

---

<sup>33</sup> Nom qui désigne aussi le dieu gréco-romain de la médecine.

Des cités sont des espaces où se déroulent les événements des histoires du récit ou sont seulement évoquées comme le sont des lieux, des pays ou des régions. A titre d'exemples, pour la civilisation gréco-romaine il y a les villes d'Athènes, de Corinthe ou de Rome ; les îles d'Egine, de Samos ou de Sicile ; la Thessalie ou la Béotie ; Tullianum (prison de la Rome antique) ou l'Aréopage ; etc. ; pour l'Egypte ancienne, il y a Thèbes<sup>34</sup>, Memphis, Coptos, Paros et le Nil ; pour l'Afrique du nord, Carthage est évoquée lorsqu'il est question de l'allusion à Tanit, la divinité carthaginoise, ainsi que Madaure (ville de l'Est algérien, Mdaourouch) d'où est originaire Lucius (c'est aussi la ville où est né Apulée).

Des espaces propres à la mythologie occupent une place dans ce récit : Olympe, Ida, Tartare, etc. Il faut bien des espaces pour toutes ces divinités et personnages mythiques qui peuplent *Les Métamorphoses* d'Apulée.

Un certain nombre de lieux et d'espaces sont cités dans ce récit comme des espaces où évoluent des personnages ou qui sont simplement évoqués : les coteaux de l'Hymette (massif montagneux), l'isthme de l'Ephyre, (région) Thessalie, île d'Egine (Enone), Etolie (région), Béotie, (région), Macédoine, Pomerium (limite sacrée entre la ville et ses territoires aux alentours dans Rome et les colonies romaines), Corinthe, Thèbes et Platée (cités de la Béotie), Ionie (région), Carthage, Lacédémone, Sicile, île Samos, île de Zacynthe (Zacynthe), Bactriane (Bactrie, région à cheval sur les États actuels d'Afghanistan, du Tadjikistan, et de l'Ouzbékistan), Cappadoce (région de Turquie), Tullianum, Achaïe (région), empire d'Asie, Grèce, Athènes, Cenchrées, la mer Egée, le golfe Saronique (golfe de Salamine ou golfe d'Egine), sanctuaire d'Ephèse (temple d'Artémis), Madaure, Paphos, Cnide (ville actuellement située en Turquie), île de Cythère, Ostie (port de la Rome antique).

### 3/ Mythologie

Dans *Les Métamorphoses*, Apulée convoque, invoque et évoque la mythologie gréco-romaine de façon très importante. La mythologie égyptienne occupe aussi une place intéressante dans ce récit. La désignation des divinités se fait, essentiellement, dans la « version » romaine. Une connaissance minimale de ces mythologies est indispensable pour la lecture, et l'intelligence, de ce récit d'Apulée.

---

<sup>34</sup> C'est aussi le nom d'une ville grecque.

Les divinités gréco-romaines qui peuplent ce récit sont nombreuses. Il y en a qui sont seulement évoquées (Adonis, Bacchus, Pluton, etc.). D'autres sont invoquées comme Isis, Junon ou Cupidon. Il y a des divinités qui évoluent comme des personnages dans certains récits (Jupiter, Cupidon, Isis, etc.). Il faut rappeler que pour communiquer avec les humains, les divinités recourent aux oracles. Mais lorsqu'une divinité est séduite par un humain, il n'est plus besoin d'oracle pour aimer et procréer, et leur progéniture constitue la catégorie des demi-dieux comme Hercule et Persée, par exemple. Ainsi, dans ce récit, avant de devenir déesse, Psyché est une mortelle qui partage l'amour et le lit du dieu Cupidon.

L'histoire de Psyché, racontée par la « vieille radoteuse » (P. 122), est fondatrice pour cette légende mythologique dans la littérature écrite. Cupidon, le dieu de l'amour, est séduit par cette fille de roi dont la curiosité et les manipulations de ses sœurs jalouses lui feront vivre des moments et des épreuves très difficiles avant qu'elle ne retrouve son amour divin. Elle finira par être immortalisée par Jupiter qui en fait une déesse. Ce mythe nourrira la littérature, les arts, la psychanalyse ou la psychologie.<sup>35</sup>

La mythologie égyptienne n'occupe pas autant d'espace textuel que la gréco-romaine mais elle est importante pour le dénouement de l'histoire. C'est Isis qui va délivrer Lucius de sa forme animale : « Voilà Lucius délivré de ses maux, Lucius, par la grâce de la grande Isis, vainqueur du sort. » (P. 232) Elle l'engage à s'initier à sa religion et à la servir. Isis n'est pas seulement évoquée ou invoquée ; elle est comme un personnage de ce récit. Le « souverain dominateur » Osiris est le frère et l'époux d'Isis, comme Jupiter l'est pour Junon (P. 110). Osiris, lui, apparaît dans un rêve à Lucius et l'engage « à persévérer intrépidement dans la glorieuse carrière du barreau » (P. 244). Apulée évoque aussi une autre divinité gréco-égyptienne, « le grand Sérapis ».

Pour Apulée, les divinités sont les mêmes sous tous les cieux ; elles sont seulement désignées sous d'autres noms, sorte de variants théonymiques.

« Pour la race primitive des Phrygiens, je suis la déesse de Pessinonte et la mère des dieux ; le peuple autochtone de l'Attique me nomme Minerve Cécropienne. Je suis Vénus Paphienne pour les insulaires de Chypre, Diane Dictyme pour les Crétois aux flèches inévitables. Dans les trois langues de Sicile, j'ai nom Proserpine Stygienne, Cérès Antique à Eleusis. Les uns m'invoquent sous celui de Junon, les autres sous celui de Bellone. Je suis Hécate ici, là je suis Rhamnusie. Mais les peuples

---

<sup>35</sup> Voir plus de détails plus bas dans ce chapitre.

d’Ethiopie, de l’Ariane et de l’antique et docte Egypte, contrées que le soleil favorise de ses rayons naissants, seuls me rendent mon culte propre, et me donnent mon vrai nom de déesse Isis. » (P. 225-226)

Ces lieux élus par Isis sont suggérés dès la troisième page du récit : « Je jure, par ce divin soleil qui nous éclaire, ... » (P. 9). Isis est aussi celle « que l’altière Carthage, aux opulentes demeures, honore sous les traits d’une vierge traversant les airs avec un lion pour monture » (P. 110-111). Même si Apulée ne nomme pas cette déesse, et quelle que soit la représentation qu’il en fait, la divinité carthaginoise qui a des attributs similaires à ceux de Junon est Tanit qui est désignée sous le nom d’Astarté par les Phéniciens. Le culte de Tanit était partagé par les Puniens et les Libyens.

Un relevé non exhaustif des divinités et autres figures de la mythologie permet de prendre conscience de son importance dans *Les Métamorphoses* d’Apulée.

Divinités : Apollon, Aurore, Bacchus, Bellone, Cérès, Cupidon, Cybèle, Eleusis, Epone, Erèbe, Euménides (Erinyes ou Furies), Fortune, Furies (déesse de la vengeance), Heures, Grâces, Hilara (déesse du rire), Junon, Jupiter, Lucine, Mars, Mercure, Minerve, Mithras (dieu originellement indo-iranien) Muses (filles de Zeus), Océan (titan), Orcus, Paléon, Pan, Phébus (Apollon en latin), Pluton, Proserpine, Psyché, Renommée, Salacia, Saba (Sabbazios) (dieu thrace ou phrygien qui apparaît à Athènes vers le Ve siècle av. J.-C), Sérapis (divinité gréco-égyptienne), Triton, Vénus, Volupté, Vulcain.

Demi-dieux : Hercule, Castor et Pollux, Pléiade (filles de Dieux et de nymphes).

Divinités qui portent les noms de fleuves des Enfers : Inachus (dieu et fleuve), Styx (déesse et fleuve).

Nymphes : Calypso, Canna, filles de Nérée (Néréides), Sylla (Scylla).

Figures animales mythiques : Cerbère, Pégase (cheval ailé divin), Capricorne.

Parmi les lieux de la mythologie cités dans *Les Métamorphoses*, on trouve : Olympe<sup>36</sup>, Empyrée (espace céleste), Champs élyséens, juridiction de l’Aréopage.

On rencontre aussi d’autres références mythologiques dans ce récit d’Apulée : Pythie (oracle du temple d’Apollon), Charon (nocher), Satyre

---

<sup>36</sup> Qui réfère aussi aux montagnes de l’Olympe.

(créature du cortège dionysiaque), Faune (créature proche des Satyres), Chimère (créature fantastique malfaisante), Harpies (créatures mythologiques), etc.

Dans *Les Métamorphoses*, l'onomastique associe, essentiellement, les références, au monde gréco-romain des personnages, des espaces et de la mythologie. Les personnages de ce récit évoluent dans des espaces, sous les auspices de divinités dans un univers grec auquel s'associe, modestement, le monde romain. La mythologie égyptienne est aussi convoquée, notamment, avec le couple divin Isis et Osiris.

### **Intertextualité**

Le récit d'Apulée renvoie à des civilisations : des littératures, des mythologies et, sans doute, des arts ont nourri l'esprit de l'auteur et son imaginaire créatif.

Apulée évoque le passage de l'oralité à l'écriture en quelques endroits du texte. Des pièces de la littérature orale, des fables comme le répète Apulée dans son récit, sont ainsi transcrites, écrites ou réécrites. A propos d'un « Chaldéen qui invite au secret des destinées », Lucius dit :

« Moi-même, je l'ai consulté sur mon voyage, il m'en a dit long. Le merveilleux s'y trouve, et la variété aussi. C'est toute une histoire ; une histoire merveilleuse en vérité, et qui, à l'en croire, fournira matière à plus d'un livre. » (P. 32)

Lorsque « la vieille radoteuse » finit de conter l'histoire de Psyché à Charité, Lucius, dans sa forme asinienne, regrette « amèrement de n'avoir ni stylet, ni tablettes, pour coucher par écrit cette charmante fiction ». (P. 122) Heureusement qu'Apulée est là pour le faire ! A la mort tragique de Charité, un de ses jeunes serviteurs qui vient pour raconter l'histoire de cette fin tragique dit : « Pour un plus habile et doué du talent d'écrire, il y aurait un livre à faire de l'aventure que je vais vous conter. » (P. 147) En parlant d'une de ses aventures, le narrateur dit : « Dans l'intérêt de mes lecteurs, j'en consigne ici le récit. » (P. 197) Ces exemples montrent, chez l'auteur, une conscience du passage de l'oralité à l'écriture dans un monde, et à une époque, où la tradition orale dominait. Ces histoires ou fables, anecdotes et métamorphoses « enfilées » dans ce récit ne sont pas toutes identifiées : des pièces, souvent anonymes ou collectives, migraient d'un pays à un autre, d'une langue à une



autre, d'une culture à une autre, avec des variations. Ce n'est pas évident d'authentifier l'origine de tous ces éléments de la tradition orale et de la mythologie.

Il y a évidemment des éléments du texte d'Apulée qui réfèrent à des pièces identifiées de la tradition orale, comme les chants d'Homère. Méroé se compare, et compare Socrate, à des personnages des récits d'Homère : « Et moi, nouvelle Calypso, je n'aurai plus à pleurer dans un veuvage éternel la perfidie et l'abandon de cet autre Ulysse. » (P. 14) Le « brave Chaldéen » qui raconte ses aventures fait une comparaison avec *L'Odyssée* d'Ulysse, et de ses compagnons, racontée par Homère : « C'est une autre Odyssée » (P. 33) En parlant d'une représentation de la montagne Ida, lieu où est né Zeus qui y a aussi passé son enfance, Apulée est explicite au sujet de cette « connexion » avec l'œuvre d'Homère : « On voyait une montagne en bois d'une structure hardie, représentant cet Ida rendu si célèbre par les chants d'Homère. » (P. 217) Pétrone aussi cite Homère et renvoie à ses poèmes dans le *Satiricon*.

Antérieurement à son histoire dans *Les Métamorphoses* d'Apulée, la légende de Psyché figurait dans des représentations artistiques et, sans doute, dans la tradition orale. Le texte d'Apulée va nourrir les créations littéraires et artistiques postérieures, la psychanalyse ou la psychologie. Dans le *Satiricon* de Pétrone, c'est une servante qui porte le nom de Psyché.

Le titre de l'ouvrage d'Apulée, *Les onze livres des métamorphoses*, n'est pas sans rappeler le célèbre livre d'Ovide, *Les Métamorphoses*, publié quelques siècles plus tôt. Ovide ne parle pas seulement de métamorphoses de quelques personnages, mythiques ou non ; il parle des métamorphoses du monde, de l'univers, de divinités, etc. Dans ce livre, Ovide n'est pas dans le « romanesque », comme Apulée, même s'il est dans le récit.

Le rapport de *L'Ane d'or* d'Apulée avec *Lucius ou l'âne* Lucien de Samosate<sup>37</sup> et *La Luciade ou l'âne* de Lucius de Patras<sup>38</sup> est très étroit. Ces deux récits sont des versions beaucoup plus courtes que le premier avec une partie du discours qui est identique. On peut supposer que cette histoire fait partie du patrimoine oral grec et que ces auteurs l'ont (ré) écrite. On peut aussi supposer que l'un des deux récits, au moins, a inspiré Apulée, à condition qu'il soit antérieur au sien.

---

<sup>37</sup> <https://www.arbredor.com/ebooks/Lucius.pdf>

<sup>38</sup> <https://www.yumpu.com/fr/document/view/16819104/la-luciade-ou-lne-de-lucius-de-patras-avec-le-texte-grec-revu->

Dans *Paralittératures*, Daniel Fondanèche opte pour l'influence du premier récit, *Lucius ou l'âne* de Lucien de Samosate.

« En s'inspirant de Lucien et de son récit *Loukios ou l'âne* qui est sa version d'un conte milésien classique, Apulée (+ 114) va donner *L'Ane d'or*, auquel il donne un tour fantastique qui s'ajoute au fonds érotique comme nous l'avons vu. »<sup>39</sup>

Pour Paul Monceaux, rien ne permet de trancher cette question de « parenté » et d'influence : ni le rapport entre le récit de Apulée et de Lucien de Samosate ni celui de ces deux récits avec celui de Lucius de Patras.

« Il est délicat d'établir le degré de parenté des deux œuvres. L'étude détaillée conduit pourtant à cette conclusion qu'elles sont indépendantes l'une de l'autre, composées vers le même temps, aux deux bouts opposés du monde romain, et d'après un original commun.

On admet généralement que Lucien et Apulée ont également imité un ouvrage antérieur d'un certain Lucius de Patras. Mais on ne saurait vraiment contrôler cette assertion. Les *Métamorphoses* de ce Lucius sont entièrement perdues ; on ne peut même pas déterminer l'époque où il vivait. »<sup>40</sup>

Paul Monceaux ne peut se prononcer à ce sujet à cause de l'indisponibilité, lors de la rédaction de son ouvrage,<sup>41</sup> du texte de Lucius de Patras.

Le récit d'Apulée diffère de ceux de Lucien de Samosate et de Lucius de Patras dans l'amorce et le dénouement de l'histoire. D'autres différences, remarquables, se trouvent au niveau de la place qu'occupent la mythologie gréco-romaine et la référence à la mythologie égyptienne chez Apulée qui y a aussi fondé le mythe de Psyché dans la littérature écrite. L'écriture de ce dernier, sa narration, son imagination et sa composition ont fait de cette histoire un récit qui peut se revendiquer du romanesque, même si c'est dans une forme primitive. Les « touches » d'Apulée ont imprimé à ce récit ses marques de littéarité écrite et d'universalité : la postérité de *Les Métamorphoses* en est le résultat et la preuve.

### ***Les Métamorphoses* dans l'histoire de la littérature**

Seuls cinq romans grecs de l'Antiquité ont été conservés.<sup>42</sup> La désignation par « romans » de ces récits, qui ont commencé à paraître à partir du

---

<sup>39</sup> *Paralittératures*, Ed. Vuivert, 2005, p. 374.

<sup>40</sup> Paul Monceaux, *Apulée. Roman et magie*, Ed. Maison Quantin, Paris, 1900, p. 115-116.

<sup>41</sup> Edité en 1883.

<sup>42</sup> -*Chéréas et Callirhoé* de Chariton d'Aphrodise (probablement le premier siècle) ;  
-*Leucippé et Clitophon* d'Achille Tatus (deuxième siècle) ;  
-*Daphnis et Chloé* de Longus (deuxième ou troisième siècle) ;

premier siècle, est un anachronisme. Cela correspond, approximativement, à l'époque durant laquelle Pétrone et Apulée ont aussi publié leurs « romans ».

Les difficultés de la datation des romans grecs sont soulignées par Mikhaïl Bakhtine dans le chapitre consacré à l'étude du chronotope du roman grec dans *Esthétique et théorie du roman*.

« Dans tout l'univers du roman grec, avec toutes ses contrées, cités, édifices, œuvres d'art, il est évident que tous les indices du temps historique sont totalement absents, de même que toute empreinte d'une époque. C'est pourquoi la chronologie de ces romans n'est pas encore établie avec une précision scientifique, et récemment encore, les opinions des chercheurs sur la date d'origine de tel ou tel roman différaient, avec un écart de cinq à six siècles ! »<sup>43</sup>

Ainsi, *Chéréas et Callirhoé*, de Chariton d'Aphrodise, est réputé comme étant du premier siècle après Jésus-Christ. Gérard Genette va jusqu'à considérer Chariton d'Aphrodise comme le premier romancier. En parlant du rapport entre les incipits des anciens récits avec les préfaces auctoriales modernes, il écrit :

« Il y a peut-être une imitation de ces incipits historiques, et jusque dans la déclinaison d'identité, chez le premier romancier connu, Chariton, qui entame ainsi son *Chéréas et Callirhoé* : « Moi, Chariton d'Aphrodise, secrétaire du rhéteur Athénagore, je vais raconter une histoire d'amour qui est arrivée à Syracuse. » »<sup>44</sup>

Nicolas Fallet, qui a traduit ce récit en 1775, propose une autre date pour sa première parution. Dans son discours préliminaire à sa traduction, Nicolas Fallet avance le quatrième siècle comme date de l'écriture de ce récit.

« A l'égard du temps où Chariton a écrit, il paraît prouvé que ça a été sur la fin du quatrième siècle ; en effet, il est certain qu'Ammien vivait avant le cinquième, l'épigramme que nous avons rapportée prouve qu'Athénagore était son contemporain, et Chariton, qui se dit son secrétaire, existait sûrement dans le même temps que lui : on trouve d'ailleurs plusieurs passages dans son ouvrage, qui démontrent qu'il a eu connaissance des livres sacrés. Or, il n'a pu les connaître qu'après que les Empereurs eurent embrassé la Religion Chrétienne, et c'est dans le troisième siècle, qu'elle s'établit dans le bas Empire. » (p. 12)<sup>45</sup>

---

-*Les Éphésiaques* de Xénophon d'Éphèse (deuxième ou troisième siècle) ;

-*Les Éthiopiennes* d'Héliodore d'Émèse, (troisième siècle).

<sup>43</sup> *Esthétique et théorie du roman*, Ed. Gallimard, 1978, p. 243.

<sup>44</sup> *Seuils*, Ed. Le Seuil, 1987, p. 168.

<sup>45</sup> Chariton d'Aphrodise, *Histoire des amours de Chéréas et Callirhoé*, traduit du grec par Nicolas Fallet, édition de 1775, consulté le 24/06/2022 sur <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b86184317/f16.item.zoom>.

Lorsqu'Apulée avait rédigé son récit, au deuxième siècle, le « roman » comme genre littéraire n'existait pas. L'auteur parlait de coudre des fables, de rédiger des contes milésiens ; il parlait aussi du merveilleux (qui caractérise surtout les contes). Il est indéniable qu'Apulée et Pétrone (au premier siècle avec le *Satiricon*)<sup>46</sup> avaient amorcé l'idée de ce qui allait devenir le roman. Leur influence sur le roman occidental est reconnue depuis longtemps comme l'écrit Henri Coulet.

« Ni le *Satiricon* de Pétrone, ni *L'Ane d'or* d'Apulée n'avaient été ignorés du Moyen Age ; leur influence sur le roman réaliste français est certaine. »<sup>47</sup>

Pétrone et Apulée ont donc fait naître, ou contribué à faire naître, le roman dans sa forme primitive. Dans *Palimpsestes*, Gérard Genette qualifie ces « romans » de « linéaments » (ébauches ou esquisses).

« Si *Don Quichotte* était un roman réaliste, je ne suis pas sûr qu'il serait vraiment le premier : il y en a déjà, pour le moins, des linéaments dans l'Antiquité (*L'Ane d'or*, *Le Satiricon*), ... »<sup>48</sup>

Pétrone et Apulée sont cités ainsi (dans une certaine proximité discursive) dans des essais sur la littérature romanesque comme le fait aussi, par exemple, Daniel Fondanèche, dans *Paralittératures*<sup>49</sup>, lorsqu'il parle de la littérature érotique romaine.<sup>50</sup>

Le titre *Les Métamorphoses*<sup>51</sup> est celui donné par Apulée à son récit. Ce titre s'est vu substituer, ou associer, un autre, *L'Ane d'or*. Sachant que le titre peut influencer la focalisation du lecteur sur une dimension ou une autre, ce changement de titre induit forcément une perspective différente : *Les Métamorphoses* renvoient à la magie et aux sortilèges alors que *L'Ane d'or* focalise l'attention sur l'âne (résultat de la transformation « magique »). Ainsi se réalisa une opération de « dédiablement » du livre d'Apulée.

Dans un processus d'appropriation d'Apulée de Madaure, et de son œuvre, des acteurs de la culture berbère, en Algérie notamment, tentent de

---

<sup>46</sup> Ainsi que les auteurs des « romans grecs ».

<sup>47</sup> *Le Roman jusqu'à la révolution*, Ed. 1967, p. 101.

<sup>48</sup> *Palimpsestes*, Ed. Le Seuil, 1982, p. 201.

<sup>49</sup> Ed. Vuibert, 2005.

<sup>50</sup> *Paralittératures*, p. 373-374.

<sup>51</sup> Dans la traduction *Œuvres complètes* de Pétrone, Apulée et Aulu-Gelle, sous la direction de M. Nisard, parue aux Editions J. J. DUBOCHET, LE CHEVALIER et GARNIER, à Paris, en 1851, le titre retenu pour ce récit est *La Métamorphose* (en latin, *Metamorphoseon*), p. 266.

faire du récit d'Apulée, *Les Métamorphoses*, le mythe fondateur de la littérature romanesque berbère. Pour ce qui est de l'auteur, l'opération de réappropriation est plus simple du fait de sa naissance à Mdaourouch et de son identité berbère. Pour son « roman », c'est, surtout, par le mythe de Psyché que se font les approches d'appropriation. C'est l'existence de variantes du récit des épreuves que fait subir Vénus à Psyché, dans des contes en Kabylie et au Maroc, qui constitue l'argument principal de cette revendication de « berbérité » de cette œuvre. L'interprétation de certains gestes et éléments encouragent l'exploration de cette piste.<sup>52</sup>

Mais en parlant des origines de ce récit d'Apulée (*Les Métamorphoses*), Pierre Grimal, latiniste reconnu<sup>53</sup>, pense à une « adaptation d'un écrit de Lucien, que nous ne possédons pas, mais dont nous avons un démarquage sous le titre : *Lucius, ou l'âne*. »<sup>54</sup> Il poursuit son discours dans le même document.

« Cette dernière partie du roman (le livre XI) n'a pas son équivalent dans le texte du conte grec ; il est évident que c'est une addition d'Apulée, comme la fable d'*Amour et Psyché*, l'une des plus célèbres de l'antiquité. »<sup>55</sup>

Pierre Grimal écrit donc que cette fable de Psyché était très célèbre en Grèce pendant l'Antiquité, soit une dizaine de siècles au moins avant qu'elle ne soit « instituée » dans la littérature écrite par Apulée. Dans un autre livre consacré à la littérature latine<sup>56</sup>, il dit que des récits analogues à celui de Psyché se rencontrent « depuis l'Afrique jusqu'à la Chine »<sup>57</sup>.

Paul Monceaux écrivait au sujet de la difficulté d'identification avec certitude d'éléments composants le conte de Psyché dans *Les Métamorphoses*.

« On retrouve la donnée générale et certains détails de ce récit dans les traditions de la plupart des peuples indo-européens. Mais l'histoire de Psyché, telle que nous la présente Apulée, s'était précisée sur la côte d'Asie Mineure. Le romancier lui-même appelle ce conte une *Milésienne*, et de son modèle il a conservé quelques traits

---

<sup>52</sup> Voir l'article « Psyché » dans *L'Encyclopédie berbère*. Texte rédigé par Emmanuel et Nedjima Plantade.

<sup>53</sup> Il a aussi traduit *Les Métamorphoses* pour la prestigieuse Bibliothèque de La Pléiade en 1958.

<sup>54</sup> *La Littérature Latine*, Ed. PUF, p. 121.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *La Littérature latine*, Ed. Fayard, 1994.

<sup>57</sup> Cité par Marie-Martine Bonavero, dans « Le Conte de Psyché dans les *Métamorphoses* d'Apulée : Les mémoires d'un âne ou la mémoire des mythes », dans le *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, 2004, 2, p. 156-177. Lien internet : [https://www.persee.fr/doc/bude\\_0004-5527\\_2004\\_num\\_1\\_2\\_2169](https://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_2004_num_1_2_2169)

significatifs, par exemple les allusions à l'oracle de Milet. Si la provenance ionienne de la fable n'est point douteuse, on ne sait rien de l'original grec : d'ailleurs, ce sujet, qui dès l'antiquité avait inspiré tant d'œuvres d'art, avait tenté aussi plusieurs écrivains, entre autres l'Athénien Aristophonte. »<sup>58</sup>

Ce discours ressemble beaucoup à celui tenu dans son ouvrage consacré à Apulée, *Apulée. Roman et magie*.

« La donnée générale des *Amours de Psyché* provient du fonds ancien de traditions et de mythes où puisent si souvent les contes des divers peuples indo-européens. Certains détails du récit se pourraient retrouver dans d'autres littératures, sans qu'on puisse croire à un emprunt direct. L'histoire des fourmis qui se chargent de trier le tas de grains s'est transmise d'âge en âge jusqu'à Bonaventure des Périers. Pourtant il est certain que les *Amours de Psyché* se sont présentées à Apulée dans le cadre d'un conte milésien. »<sup>59</sup>

Paul Monceaux admet l'influence africaine, due aux origines de l'auteur, à un certain niveau du récit.

« Aventures de l'âne et récits de tout genre, c'est presque toute la matière de ses *Métamorphoses* qu'Apulée emprunte aux conteurs d'Ionie. Mais le roman n'en est ni moins original ni moins personnel. Ces *Milésiennes carthaginoises*, comme disait Septime Sévère, sont de provenance hellénique, mais la mise en œuvre y est bien africaine, et partout y circule l'imagination alerte du brillant rhéteur de Carthage. »<sup>60</sup>

Il renforce cette idée par un portrait réducteur de l'auteur en recourant à des clichés des Africains inventés par les Européens pour se sentir supérieurs.

« Il resta toujours foncièrement Africain ; homme d'imagination et de libre fantaisie, épris des formes et des couleurs plus que de l'idée, son tempérament le portait à décrire et à peindre plus qu'à raisonner. »<sup>61</sup>

Il faut situer le discours de Paul Monceaux dans le contexte historique pour comprendre les éléments réducteurs du portrait d'Apulée. C'était la fin du dix-neuvième siècle et l'idée de la suprématie des Européens dans les idéologies colonialistes était à son apogée.

Après avoir résumé le conte de Psyché dans un article daté de 1945, Emile Dermenghem conclut :

---

<sup>58</sup> Paul Monceaux, *Les Africains : étude sur la littérature latine d'Afrique*, p. 320-321.

<sup>59</sup> Ed. Maison Quantin, Paris, 1900, p. 145.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 321-322.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 331.

« Il n'est pour ainsi dire pas un des traits de ce sec résumé qui ne suggère un sens initiatique et rituel. Il n'en est pas un non plus que nous ne puissions retrouver dans le folklore universel, nord-africain en particulier. »<sup>62</sup>

Plus bas dans le texte, il avance une certitude et une hypothèse dans la même phrase.

« Il n'a pas inventé le conte de Psyché, mais il a pu le trouver dans la tradition orale populaire africaine. »

Il fait une exploration du « folklore universel », à la recherche d'informations et d'indices communs avec ce conte de Psyché.

« Non seulement les traits divers de son récit se retrouvent réunis ou épars dans de nombreux contes populaires d'Afrique du Nord, des Indes, de Turquie, de Grèce, de Roumanie, de Pologne, de Lituanie, d'Allemagne, de Danemark, de Norvège, d'Islande, d'Ecosse, de Normandie, de Bretagne, du Poitou, de Lorraine, du pays basque, du Portugal, de Catalogne et d'Italie (ce qui constitue, entre autres, un circuit complet du bassin méditerranéen) et aussi du Brésil et du Chili (mais alors le thème doit être venu d'Europe), – mais certains de ces traits du thème général (comme par exemple l'allusion au serpent ailé qui doit épouser l'héroïne, au *vipereum*, au *coluber*, souvenir de l'époux-serpent de certain conte) – ne se retrouvent plus chez Apulée qu'à l'état résiduel, preuve d'une dépendance à l'égard de ce folklore antérieur à lui. » (P. 43-44)

Et Emile Dermenghem en tire une conclusion « provisoire ».

« L'exkursus que nous venons de faire a montré la quasi-universalité du thème dans les mondes sémites et indo-européen et une information plus complète permettrait sans doute de le rencontrer dans un domaine plus étendu. » (P. 59)

Après cette exploration du monde littéraire à la recherche de Psyché, le même auteur aborde la question de la représentation d'Eros et de Psyché sur les monuments.

« Le thème des amours d'Eros et de l'âme existait plusieurs siècles avant Apulée selon les monuments. Jouant sur le double sens de Psyché, âme et papillon nocturne, on représenta l'âme sous la forme d'un papillon ou d'une jeune fille aux ailes de papillon, et la comparaison s'établissait naturellement entre la chrysalide et la métamorphose. » (P. 69)

Emmanuel et Nedjima Plantade avancent une autre hypothèse, au sujet de ce mythe, dans un article de l'*Encyclopédie berbère*.

---

<sup>62</sup> « Le mythe de Psyché dans le folklore nord-africain », dans *Revue africaine*, 89, p.41-81, 1945.

« En réalité, l'aspect gréco-romain de l'histoire de Psyché et Cupidon, qu'il n'est évidemment pas question de nier, semble dû à l'adaptation d'une tradition orale libyque, qu'Apulée a transformée en lui faisant subir un double processus, à savoir une *æmulatio* (réécriture savante) et une *inter-pretatio* (adaptation culturelle). Plusieurs indices éclairants tendent à le prouver. »

Les auteurs de cet article s'appuient sur des gestes (index sur le pouce et l'action de se gratter derrière/à l'arrière de l'oreille) et des « adjuvants » (la fourmi, le roseau, la tour) pour identifier l'origine du conte qui a servi à Apulée pour construire sa fable grecque de Psyché.

L'hypothèse de l'emploi par Apulée d'un conte qui a nourri son esprit durant son enfance est plausible. Quant à l'origine de ce conte, je pense qu'il n'est pas raisonnable de l'établir avec certitude. La circulation des êtres humains engendre la circulation de pièces de la littérature, qui était essentiellement orale à l'époque, et l'émotion, ou l'opinion, ne sont pas vraiment indiquées pour engendrer de la connaissance.

Les lecteurs de textes littéraires pratiquent la lecture pour leur plaisir sans avoir une attitude savante : il n'y a que les spécialistes des études littéraires qui ont une démarche herméneutique dans leurs lectures d'œuvres littéraires.<sup>63</sup>

A une époque où l'oralité était dominante dans le monde, les contes, fables et légendes pouvaient circuler, et subir des altérations et adaptations, dans tous les sens, au gré des voyageurs, qui les transportaient, et des époques. Et lorsqu'il y a des mouvements de personnes liés à l'histoire et au commerce comme dans le monde méditerranéen, les « migrations littéraires » peuvent être nombreuses et multidirectionnelles. Les pièces orales de la littérature qui se retrouvent dans plusieurs aires culturelles peuvent voir leurs origines disputées. Et le prestige de la fable de Psyché augmente son intérêt.

## Conclusion

Les personnages, la mythologie, l'espace et l'intertextualité montrent que *Les Métamorphoses* d'Apulée renvoient, essentiellement, à la civilisation

---

<sup>63</sup> Quand j'ai lu pour la première fois ce récit, j'ai pensé au conte de *ʿEasfuṛ lehwa* (« L'oiseau des airs » en arabe) que j'ai entendu à plusieurs reprises durant mon enfance. Je ne me suis pas embarrassé de la question de l'origine du conte. D'ailleurs, le nom du conte kabyle est en arabe, ce qui peut suggérer une origine relativement récente puisque les invasions arabes de l'Afrique du Nord datent du septième siècle.



gréco-romaine et, dans une mesure moindre, à la civilisation de l’Égypte ancienne à travers sa mythologie. Les seules références à l’Afrique du nord (et au monde berbère) résident dans l’évocation de Carthage, lorsque l’auteur fait allusion à Tanit, et de Madaure, pour dire les origines de Lucius ; cela représente une place quasi-insignifiante au niveau textuel, idéologique ou culturel.

Apulée a convoqué la mythologie gréco-romaine de façon très importante dans son récit où aucune place n’est faite à la mythologie berbère, même pas à Lilleus, divinité de l’eau vénérée à Madaure, sa ville natale.<sup>64</sup> Paul Monceaux mentionne d’autres divinités berbères vénérées dans le pays numide.

« Dans les villes, on associait volontiers les divinités nationales aux dieux italiens ; mais dans les campagnes on ne connaissait les dieux numides que sous leur nom antique ; on adorait Haos autour de Thagaste, *Lilleus* à Madaura, *Jeru* aux environs de Cirta, *Medaurus* près de Lambèse, *Baldir* à Guelma, *Bticax* dans sa grotte voisine de Thibilib. »<sup>65</sup>

Dans *Les Métamorphoses*, Apulée ne mentionne même pas le dieu punique Eschmoun auquel il était lié « religieusement » comme l’écrit Paul Monceaux.

« Apulée de Madaure avait une dévotion particulière pour Eschmoun dont il fut prêtre (Apulée, *Florid.*, 18 ; *Apol.*, 55). »<sup>66</sup>

Avec *Les Métamorphoses*, Apulée, qui fait partie des « auteurs latins d’Afrique du Nord », a été d’un apport important à la littérature universelle (avec sa contribution fondamentale à l’émergence du genre romanesque) et à la mythologie gréco-romaine (notamment, avec l’institution du mythe de Psyché dans la littérature écrite). La littérature romanesque amazighe semble devoir se contenter des origines berbères de l’auteur ! Origines dont Apulée fait état, explicitement, dans *Florides* et *Apologie*.

---

<sup>64</sup> Alain Cadotte mentionne cette divinité, ainsi qu’une autre, Damius, à Madaure, dans *La Romanisation des Dieux*. Stéphane Gsell en parle aussi dans *Histoire ancienne de l’Afrique du nord* publié en 1927 (voir l’extrait publié aux éditions Tafat, en 2011, sous le titre *Croyances berbères*, p. 30. [« Chalimage, Damioni, Lilleo, à Madaure. »])

<sup>65</sup> *Les Auteurs latins d’Afrique*, Ed. Alger-Livres Editions, 2016, p. 41-42.

<sup>66</sup> Paul Monceaux, *Les Auteurs latins d’Afrique*, Ed. Alger-Livres Editions, 2016, Nbp, p. 44. La qualité de prêtre (même de « grand-prêtre de toute l’Afrique ») du culte du dieu Eschmoun est aussi mentionnée dans un autre livre de Paul Monceaux, *Apulée, roman et magie*, p. 4, (Ed. Maison Quantin, Paris, 1900, [1883]).



## Chapitre II

### **Berbères et éléments de leur culture dans la littérature romanesque française**

Des personnages berbères peuplent des espaces de la littérature romanesque française. La proximité géographique et l'histoire ont contribué à rendre possible ce « peuplement fictionnel », parfois de façon importante. Dans ce chapitre, j'étudierai cette présence berbère dans trois romans dont les récits se déroulent en Afrique du Nord à des moments différents de l'histoire.

Le premier roman, *Salammô* de Gustave Flaubert, est un monument de la littérature romanesque française, voire mondiale. Le récit déroule des événements qui ont eu lieu durant la Guerre des Mercenaires, après la première guerre punique, dans un espace qui se trouve dans ce qui correspond à l'actuelle Tunisie. Ce n'est pas un roman historique comme l'écrit, à juste titre, Gisèle Séginger.

« Flaubert centre son roman sur un conflit qui n'a pas eu de rentabilité historique. Il représente une période historique radicalement coupée du présent et des événements marginaux. *Salammô* est un roman sur l'histoire, sur ses limites, sa rationalité. Par un décentrement, Flaubert remet en cause les a priori épistémologiques sur lesquels se fondaient aussi bien l'historiographie de son époque que le genre du roman historique. »<sup>67</sup>

Rome a disputé à Carthage la domination de l'Afrique du Nord où elle finit par s'imposer après la destruction totale de la cité punique. Ces guerres, entre les deux puissances dominatrices (de l'époque) et rivales, ont impliqué les Berbères comme ennemis, alliés ou mercenaires. Dans ce roman, on peut voir les représentations qui sont faites des Berbères à travers des personnages, historiques ou non, des éléments culturels et des rapports qu'ils entretenaient avec les deux puissances impérialistes.

*Cassard le Berbère* de Robert Randau appartient à la littérature romanesque coloniale. Ce récit fictionnel se déroule en Algérie. C'est avec ce roman que Robert Randau a participé au concours de la première édition du Grand Prix Littéraire de l'Algérie en 1921 remportée par Ferdinand

---

<sup>67</sup> Flaubert, *une poétique de l'histoire*, Ed. Presses Universitaires de Strasbourg, 2000, p. 149.

Duchêne.<sup>68</sup> L'analyse de ce roman montrera quelques représentations des Berbères dans l'imaginaire colonial. Fils de colon, Robert Randau est né en Algérie en 1873. Il était un haut fonctionnaire dans l'administration coloniale.

*Le Mariage berbère* de Simone Jacquemard appartient à la littérature postcoloniale. Paru aux Editions du Seuil en 1975, ce roman déroule un récit qui a lieu durant cette première moitié des années 1970 dans le sud du Maroc. Née en 1924, l'auteure a été lauréate du prix Renaudot en 1962. L'étude de ce roman permettra de saisir le regard de l'auteure sur des éléments de la civilisation berbère et d'avoir une idée sur l'évolution des représentations des Berbères et de leur culture dans la littérature romanesque française.

### **1/ *Salammbô* de Gustave Flaubert**

Ce roman (sur l'histoire) de Gustave Flaubert est paru en 1862. Il a pour sujet la Guerre des Mercenaires<sup>69</sup> qui a duré trois années et quatre mois (241-238 avant J.-C.). Cette guerre avait opposé Carthage aux mercenaires qu'elle avait employés durant la première guerre punique. La révolte des Mercenaires était due au manquement de Carthage quant au paiement de leurs soldes. La République de Carthage étouffait financièrement à la suite des conditions imposées par Rome à la fin de la première guerre punique, ce qui l'empêchait d'honorer son contrat financier avec les mercenaires engagés.

Gustave Flaubert se nourrit de l'histoire pour construire sa fiction avec toutes les libertés qu'il peut se permettre comme l'invention, fondamentale, du personnage de Salammbô et tous les détails avec lesquels il accompagne des descriptions ou des actions comme les batailles ou le sacrifice des enfants à Carthage.

L'objet de cette analyse de quelques pages est de montrer la représentation du Berbère (à travers des personnages) et des espaces où il évolue, ainsi que son rapport à la mythologie dans ce roman qui baigne dans une histoire qui le concerne.

Le nom de Salammbô, fille d'Hamilcar dans cette fiction, a été inspiré à Flaubert par l'un des noms de la déesse Astarté : « Salambo » (grécisation du phénicien Shalambaal qui signifie « image de Baal »). A cela, il faut ajouter

---

<sup>68</sup> Voir le chapitre suivant dans lequel j'aborde les magouilles qui ont entouré l'attribution de ce prix.

<sup>69</sup> Pour les nommer, Flaubert emploie le mot « Barbares ». L'historien Polybe les désigne sous le nom de « Etrangers ».

le fait que Tanit est nommée aussi « Pene Baal » qui signifie « visage de Baal ». Et Salammbô est une sorte d'humanisation de la déesse punico-lybique Tanit dans ce roman.

### **Titre, incipit et desinit**

Le titre se compose du nom du personnage Salammbô, « héroïne » annoncée du récit. Ce personnage subit une quasi-déification dans ce roman.

Dans sa vie, Salammbô est toute occupée par son entière dévotion à Tanit et ses prières sous la direction du grand prêtre de la Déesse, Schahabarim. A un moment du récit, sa servante, Taanach, lui fait une observation allant dans ce sens.

« Tu te fatigues à des prières trop longues ! »

Salammbô (Shalambaal ou Salambaal) fait son entrée dans le récit au milieu des Mercenaires qui festoyaient dans le palais de son père, « le suffète Hamilcar, serviteur des Baals ». Impressionnante, elle réussit à les calmer quelque peu mais sa présence suscite la jalousie de Narr'Havas lorsqu'il voit Salammbô verser à boire à Mâtho.<sup>70</sup>

Salammbô foudroie Mâtho qui va devenir obsédé par l'image et le souvenir de cette divine femme. Des extraits de discours que tient Mâtho à Spendius pour dire ce qu'il ressent pour Salammbô illustrent sa perception de cette beauté.

« Quand elle a paru, tous les flambeaux ont pâli. »

« Toutes les nuits, n'est-ce pas, elle monte sur la terrasse de son palais ? Ah ! les pierres doivent frémir sous ses sandales et les étoiles se pencher pour la voir ! »

« J'ai envie de me vendre pour devenir son esclave. » (P. 44)

Après une apparition impressionnante et un portrait de femme extrêmement belle, Salammbô subit un rapprochement avec la Déesse qu'elle vénère comme lorsque le narrateur la décrit ainsi :

« Et son costume reproduisait en entier l'accoutrement de la Déesse. » (P. 174)

Lorsque Salammbô rend visite à Mâtho dans sa tente pour récupérer le zaïmph, l'amoureux lui avoue ce qu'il pense d'elle.

« N'es-tu pas toute-puissante, immaculée, radieuse et belle comme Tanit ! » (P. 274)

---

<sup>70</sup> Signe et expression de son attirance.

Le jour de ses noces avec Narr'Havas, « Salammbô resplendissante se confondait avec Tanit et semblait le génie même de Carthage, son âme corporifiée. » (P. 424) Et lorsqu'elle atteint cette posture « divine », elle meurt le jour même à la suite d'une malédiction. Le récit se termine sur l'annonce de la mort tragique de cette « héroïne ».

« Ainsi mourut la fille d'Hamilcar pour avoir touché au manteau de Tanit. »

Salammbô expira quelques instants après avoir vu mourir, en bas de sa terrasse, l'auteur premier du « sacrilège », Mâtho qui avait dérobé, dans le temple, le manteau de Tanit, le zäimph. Ce desinit clôtura le récit et la vie du personnage annoncé dans le titre. Salammbô meurt dans la demeure de son père, là où elle avait fait son entrée dans le récit. Ainsi, le récit a fait une « révolution » spatiale.

Très célèbre dans la littérature française, l'incipit de ce roman ouvre le récit sur des indications spatiales qui contiennent une information temporelle aussi.

« C'était à Mégara, faubourg de Carthage, dans les jardins d'Hamilcar. » (P. 5)

Carthage d'Hamilcar Barca ayant été totalement détruite par les Romains en 146 avant J.-C., et les jardins du suffète carthaginois n'ont pas échappé à la fureur romaine, il ne s'agit donc pas, ici, de la nouvelle Carthage. C'est la mythique Carthage qui ouvre « ses portes » pour le début de ce roman qui verra des personnages historiques se mêler à des personnages imaginaires. Dans cet incipit, c'est un endroit particulier de Carthage qui est indiqué. Le récit déroule des actions dans beaucoup d'espaces particuliers qui sont nommés : des temples (d'Eschmoûn, de Khamon, de Tanit, d'Ammon), des rues (Satheb, de Khamon, des Tanneurs, de Boudès), la place de Muthumbal, des portes (de Cirta, de Teveste), des faubourgs (de Kinsido, Moulouya, des Parfumeurs), les galeries de Kinsido, le Marché-aux-herbes.<sup>71</sup>

### **Personnages berbères**

Deux personnages berbères s'illustrent particulièrement dans la Guerre des Mercenaires : Mâtho le Libyen et Narr'Havas le Numide. Dans la traduction de *Les Histoires* de Polybe, ces deux noms sont transcrits « Mathon » et « Naravase ». On peut les retrouver ailleurs avec une notation

---

<sup>71</sup> Le relevé des espaces n'est pas exhaustif.

différente comme Mathos et Naravas.<sup>72</sup> Dans *Agadir n Roma*, Aumer U Lamara nomme ces deux personnages, dans des formes berbérisées, *Mastan* et *Naraḍas* (*N Awras*) (P. 18 et 21).

Mâtho « était né dans le golfe des Syrtes. Son père l'avait conduit en pèlerinage dans le temple d'Ammon. Puis il avait chassé les éléphants dans les forêts des Garamantes. On l'avait nommé tétrarque à la prise de Drépanum. La République lui devait quatre chevaux, vingt-trois médines de froment et la solde d'un hiver. Il craignait les Dieux et souhaitait mourir dans sa patrie. » (*Salammbô*, P. 35)

Grâce à la liberté que lui permet le genre romanesque, Flaubert lie Mâtho à un autre personnage, Spendius, d'une façon particulière : ce dernier est libéré de sa condition d'esclave par Mâtho dans ce récit. Cela crée un lien particulier entre eux.

« Tu m'as délivré de l'ergastule. Je suis à toi ! Tu es mon maître ! Ordonne ! » (P. 24)

Spendius est décrit comme un sujet de petite taille. Flaubert propose une « carte d'identité » de ce personnage vu par Mâtho comme étant « si lâche et si terrible ». (P. 222)

« Il était le fils d'un rhéteur grec et d'une prostituée campanienne. Il s'était d'abord enrichi à vendre des femmes ; puis ruiné par un naufrage, il avait fait la guerre contre les Romains avec les pâtres de Samnium. On l'avait pris, il s'était échappé ; on l'avait repris, et il avait travaillé dans les carrières, haleté dans les étuves, crié dans les supplices, passé par bien des maîtres, connu toutes les fureurs. » (P. 34)

L'historien Polybe avait présenté le personnage historique de Spendius de façon différente.<sup>73</sup>

« Il y avait alors dans l'armée un certain Spendius de Campanie qui avait été esclave chez les Romains, et qui s'était jeté parmi les Carthaginois. Il était fort de corps, et les occasions de la guerre il avait une hardiesse qui allait jusqu'au prodige. Ce personnage donc appréhendait que son maître ne le reprit, et qu'il ne le fit punir de mort suivant les lois des Romains, fit toutes sortes d'efforts par ses actions et par ses paroles pour rompre le traité que l'on avait commencé avec les Carthaginois. » (*Les Histoires*, P. 62)

Grâce au lien de servitude créé par Flaubert, Spendius occupe une place importante dans le récit et la vie de Mâtho qui n'a pourtant pas une bonne opinion de ce personnage. Dans *Salammbô*, c'est Spendius qui est le principal

---

<sup>72</sup> Comme dans *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord tome III, Histoire militaire de Carthage*, Ed. Hachette, 1918, de Stéphane Gsell qui se réfère à Polybe pour la Guerre des Mercenaires.

<sup>73</sup> *Les Histoires*, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8703843r/f92.item>. Ce lien renvoie au texte intégral du livre de Polybe (200-120 avant J.-C.).

instigateur de la révolte des Barbares en commençant par traduire d'une façon perverse les propos tenus par Hannon aux Mercenaires qui s'impatientaient des lenteurs de Carthage à leur verser ce qu'elle leur devait.

La version historique de Polybe est différente même si elle associe les deux personnages dans l'instigation de la révolte.

« Un certain Mathon de condition libre, qui avait porté les armes avec les autres, et qui craignait d'être châtié parce qu'il avait été le principal auteur du trouble, se joignit avec Spendius et conspira avec lui. » (P. 62-63)

Dans le roman de Flaubert, Spendius est un grand manipulateur qui ose des actions avec des idées transgressives qui peuvent avoir des conséquences tragiques comme le sacrilège commis dans le temple de la Déesse Tanit. Il permet à Mâtho d'entrer en secret dans Carthage et d'enlever le zaimph (voile de Tanit). La possession de ce symbole fit de Mâtho le chef de la révolte ; même Narr'Havas vient offrir ses services pour combattre Carthage qui dominait terriblement les peuples berbères dont il était issu.

Après s'être imposé comme leader dans la révolte, Mathon tente d'associer les tribus et les cités berbères pour vaincre la puissante République de Carthage.

« Après cela Mathon envoya des Ambassadeurs à toutes les villes Africaines, pour les exhorter à se mettre en liberté, et les prier de lui donner du secours et de se liguier avec lui. » (*Les Histoires*, P. 64)

Dans *Salammô*, Flaubert associe à cette entreprise deux autres chefs de l'insurrection.

« Spendius, Narr'Havas et Mâtho expédièrent des hommes à toutes les tribus du territoire punique. » (P. 122)

Si l'association de Narr'Havas peut sembler plausible étant donné qu'il était Numide, celle de Spendius est « étonnante » car ce personnage n'a pas la « légitimité » indispensable pour entreprendre avec succès ce type d'entreprise.

Mâtho est assisté par Narr'Havas, Spendius, Autharite<sup>74</sup> et Zarxas<sup>75</sup> dans l'organisation et le commandement des Mercenaires dans cette guerre. La détermination de Mâtho est totale comme il le dit à Spendius à l'issue d'une bataille perdue contre Amilcar.

---

<sup>74</sup> Capitaine Gaulois de Mercenaires.

<sup>75</sup> Capitaine Libyen de Mercenaires.



« Tout seul, je continuerai la guerre ! » (P. 222)

Après avoir été défait lors d'une bataille par Hamilcar et que Salammbô ait récupéré le zäimph, Mâtho « était maintenant le véritable, le seul chef des Barbares ; Spendius, Autharite et Narr'Havas étaient découragés, et il avait montré tant d'audace et d'obstination que tous lui obéissaient. » (P. 270)

Spendius, Autharite et Zarxas sont piégés et faits prisonniers par Amilcar à l'issue de négociations pour une reddition des Mercenaires qu'ils commandaient. Ils sont mis à mort. Mathon continua la résistance à Tunis jusqu'à la défaite totale de ses troupes. Il est fait prisonnier : il est exhibé dans cette condition dans les rues de Carthage qui fêtait ainsi sa victoire sur les Mercenaires.

« Mathon et tous ceux qui étaient avec lui furent menés en triomphe de tous côtés dans la ville par la jeunesse de Carthage ; et autant que de les faire mourir on leur fit toutes les injures, et toutes les persécutions que l'on se pût imaginer. » (*Les Histoires*, P. 78)

Pour montrer à ses lecteurs cet épisode plus « saignant », Flaubert prend des libertés avec l'histoire et décrit Mâtho enchaîné et essuyant toutes sortes de violences (exceptées celles qui pouvaient l'aveugler ou le tuer) dans les rues de Carthage. Il l'amène devant la terrasse de Salammbô qui fêtait ses noces, et où il va mourir. Dans ce roman, Flaubert compose au personnage de Mâtho une dimension sentimentale avec une passion, voire une obsession, pour Salammbô, qui interfère même dans sa conduite de la guerre.

Salammbô fascine un autre personnage berbère important de ce récit, Narr'Havas, un jeune chef numide qui est décrit avec une certaine « noblesse ».

« Narr'Havas était le plus beau de tous ; des courroies garnies de perles seraient ses bras minces ; le cercle d'or attachant autour de sa tête son large vêtement retenait une plume d'autruche qui lui pendait par-derrière l'épaule : un continuel sourire découvrait ses dents ; ses yeux semblaient aiguisés comme des flèches, et il y avait dans toute sa personne quelque chose d'attentif et de léger. » (P. 120)

Lorsque le prince berbère se présenta à Salammbô pour lui annoncer la victoire à laquelle il avait contribué sur les Barbares et lui promettre de tuer Mâtho, elle eut des pensées en le regardant. Ici aussi, il est décrit avec une certaine grâce.

« Ce jeune homme à voix douce et à taille féminine captivait ses yeux par la grâce de sa personne et lui semblait être comme une sœur aînée que les Baals envoyaient pour la protéger. » (P. 395-396)

Polybe parle de Naravase en évoquant sa proximité (héritée) avec Amilcar et les Carthaginois et son ralliement avant la fin de la guerre.

« Il y avait en ce temps-là parmi les Numides un certain Naravase qui était considérable par la Noblesse et par son courage. Il avait auparavant favorisé les Carthaginois à cause de l'amitié qui avait été entre eux et son père ; et alors se laissant toucher par la gloire et par la vertu d'Amilcar, il reprit l'affection qu'il avait eue autrefois pour eux. Il s'imagina donc que l'occasion se présentait d'aller trouver Amilcar, et de se remettre bien avec lui ; et en effet, il s'approcha de son camp, accompagné environ de cent Numides. Et quand il en fut assez près il s'arrêta avec une belle assurance, et fit signe de la main qu'il voulait parlementer. Amilcar qui fit état de sa hardiesse, et qui ne savait pas ce qu'il voulait, lui envoya un cavalier à qui Naravase dit qu'il voulait parler au Général. Mais parce que le Carthaginois ne voulait point lui ajouter foi, Naravase donna son cheval et ses armes à ceux qui l'accompagnaient, et entra nu et désarmé avec une noble confiance dans les retranchements d'Amilcar. » (*Les Histoires*, P. 69)

Flaubert qui avait présenté Narr'Havas avant cet épisode de la trahison du chef Numide, le « romance » et donne une meilleure image de ce ralliement.

« Tout à coup, Narr'Havas marcha résolument vers une sentinelle. Il jeta son épée, sa lance, ses javelots, et disparut au milieu des Carthaginois.

Le roi des Numides arriva dans la tente d'Hamilcar ; et il dit, en lui montrant ses hommes qui se tenaient au loin arrêtés :

- « Barca ! je te les amène. Ils sont à toi. »

Alors il se prosterna en signe d'esclavage, et, comme preuve de sa fidélité, il rappela toute sa conduite depuis le commencement de la guerre.

D'abord il avait empêché le siège de Carthage et le massacre des captifs ; puis il n'avait point profité de la victoire contre Hannon après la défaite d'Utique. Quant aux villes tyriennes, c'est qu'elles se trouvaient sur les frontières de son royaume. Enfin il n'avait pas participé à la bataille de Macar ; et même il s'était absenté exprès pour fuir l'obligation de combattre le Suffète. » (P. 285-286)

Hamilcar récompense la trahison de Narr'Havas sur le champ en lui donnant en mariage sa fille, Salammbô. Il n'est pas question d'une promesse conditionnée par une fidélité absolue, explicite, à Carthage comme c'est relaté dans *Les Histoires* par Polybe.

Durant cette Guerre des Mercenaires, alors que Mathon ralliait les tribus berbères à sa cause pour se libérer de la soumission aux Carthaginois,

Naravase change de camp et offre ses services de supplétif à Amilcar pour mater la révolte des siens.

« Amilcar, ayant pris avec lui Annibal et Naravase, fit des courses dans le pays, et ferma aux ennemis le chemin des vivres, en quoi Naravase lui rendit de grands services comme en toutes les autres choses. » (*Les Histoires*, p. 74)

Dans *Salammbô*, Narr'Havas combat les Barbares après les avoir trahis ; il se charge même d'en finir avec le dernier capitaine des Barbares en lutte, Mâtho.

Les personnages les plus puissants du côté de Carthage sont les suf-fêtes<sup>76</sup> Giscon, Hannon et Hamilcar Barca. Le premier est fait prisonnier par les Mercenaires au début de la révolte ; il sera tué par la suite. Le deuxième est tué par Mâtho aux portes de Tunis dans *Salammbô*. Polybe rapporte qu'Hannon fut tué en Sardaigne par les Etrangers qui étaient en garnison là-bas. (*Les Histoires*, p. 70) Toujours d'après Polybe, Mathon tue un chef carthaginois nommé Annibal aux portes de Tunis, pour venger la mort de Spendius. Seul Hamilcar survécut.

Les deux personnages berbères les plus importants du roman de Flaubert sont Mâtho et Narr'Havas. Ils sont amoureux de la même femme, Salammbô. Pour Mâtho, Salammbô est une passion, un amour violent. Narr'Havas est dans la « stratégie » matrimoniale : Salammbô est un beau parti et l'alliance avec la famille Barca est un bon investissement politique. Mais cela ne veut pas dire que Narr'Havas n'éprouve pas de sentiments amoureux pour Salammbô. Mais cette dernière est attirée irrésistiblement par Mâtho malgré des moments où la haine semble dominer son cœur. Alors que Mâtho marchait vers la maison de son père, le jour de ses noces avec Narr'Havas, quelques instants avant qu'ils ne décèdent tous les deux, en l'apercevant, Salammbô n'était pas indifférente à l'égard de cet homme qui était pourtant dans un état lamentable.

« Cet homme, qui marchait vers elle, l'attirait. » (P. 429)

Matho, la figure du héros, est un chef de guerre, intrépide qui combat jusqu'au bout, payant de sa vie sa révolte. Flaubert introduit une grande part de « faiblesse » dans le caractère de ce personnage avec sa passion pour Salammbô qui altère par moments son discernement.

---

<sup>76</sup> Les deux premiers magistrats de l'Etat punique (équivalents des consuls à Rome).

Narr'Havas est la figure du traître. C'est un prince qui trahit les siens en s'alliant avec la puissance dominatrice de la région. L'histoire des Berbères connaît beaucoup de monarques et de princes qui se sont alliés avec les envahisseurs successifs de l'Afrique du Nord pour pouvoir régner sur quelque petit royaume ou territoire. La vassalité qui a caractérisé un certain nombre de « nobles » Berbères est illustrée par Narr'Havas dans ce roman de Flaubert.

## Espaces

L'histoire du récit de Gustave Flaubert traite de la Guerre des Mercenaires dans la République de Carthage. Et c'est naturellement que les événements se déroulent à Carthage et dans les cités, et autres espaces, se trouvant dans un territoire qui se trouve dans l'actuelle Tunisie :

Sicca (actuellement, Kef), Tunis, Hippo-Zaryte (actuellement, Bizerte), Utique (cité punique-site archéologique entre Tunis et Bizerte), Tuburbo (Thuburbo, site archéologique près de la ville d'El Fahs à 60 km au sud-ouest de Tunis), Tebourba (ville du nord de la Tunisie), Zouitin (est de Tebourba), Clypéa (Kélibia, ville côtière du nord-est de la Tunisie), Rhadès (Radhès, actuellement ville de la banlieue de Tunis), Zagouan (Zaghouan, ville du nord de la Tunisie), (montagne) Tehent (actuellement, nom de localité dans le gouvernorat de Bizerte), Eidous (montagne).

Des cités et espaces des pays berbères sont aussi évoqués dans ce roman : Rusicada (Skikda), Hécatompyle (ville de Lybie ; Thèbes en Egypte aussi a été nommée ainsi), Cyrène, Cyrénaïque, Gétulie, Montagnes de Numidie, Gétulie-Darytienne (région de l'Algérie et du Maroc), Marmarique (région à cheval entre la Libye et l'Egypte), plateau de Barca (formant la majeure partie habitée de l'ancienne province de Cyrénaïque, sur le territoire de l'actuelle Libye), Phazzana (Fezzan, région désertique du sud-ouest de la Libye).

D'autres lieux hors de l'Afrique sont cités aussi comme Drepanum (cité antique de Sicile), Lilybée (Marsala en Sicile), Gadès (Cadix), Celtibérie (région en Espagne).

## Mythologie

Dans Carthage, il y avait une vie religieuse que Gustave Flaubert déroule de façon relativement importante dans *Salammbô*. Il va jusqu'à décrire un rite controversé chez les archéologues et historiens, le sacrifice d'enfants (ici, pour sauver Carthage de la furie des Mercenaires). Il convoque beaucoup

de figures mythologiques, notamment des divinités adorées dans les cultes puniques.

Tanit<sup>77</sup> était une divinité adorée à Carthage. Elle était à l'origine la divinité tutélaire de la ville de Sarepta en Phénicie. Son importance est primordiale dans ce récit. Salammbô semble être une réplique humaine de cette déesse. Son voile, le zaimph, porte une partie de la superstition qui semble déterminante pour l'issue du conflit : après avoir été dérobé par Mâtho, les Barbares prennent un avantage dans cette guerre ; dès qu'il est repris par Salammbô, les Carthaginois renversent le rapport de force et sortent victorieux de ce long et sanglant conflit.

Le grand prêtre du culte de Tanit, Schahabarim, parle du rôle et des lieux où demeure sa Déesse en ces termes :

« Elle inspire et gouverne les amours des hommes. » « Elle est l'âme de Carthage » et « bien qu'elle soit partout épandue, c'est ici qu'elle demeure, sous le voile sacré. » » (P. 68)

Plus bas dans le texte elle désignée comme « la Rabet suprême, l'Omniféconde, la dernière inventée. » (P. 105)

Dans ses prières, Salammbô associe d'autres divinités à Tanit : « O Rabetna !... Baalet !... Tanit ! » « Anaïtis ! Astarté ! Derceto ! Astoreth ! Mylitta ! Athara ! Elissa ! Tyratha ! » (P. 60-61)

Anaïtis est la Déesse persane de la fécondité ; Astarté est une déesse sémitique de l'amour, des énergies vitales, fertilisantes et fécondantes, et de la mer ; Derceto (Dercétis ou Atargatis) est une déesse phénicienne des eaux et des sources (nord de la Syrie) ; Astoreth est une déesse sémitique de l'amour et de la fertilité ; Mylitta est une déesse qui serait identifiée à Aphrodite ou à Vénus ; Athara (Atargata, Atargatis, déesse de la fertilité du nord de la Syrie) ; Elissa (Didon, princesse de Tyr, fondatrice de Carthage). Ces déesses sont presque toutes équivalentes à Tanit dans d'autres lieux et cultures, et au sein de cette liste de divinités se trouve la princesse qui a fondé la ville de Carthage et qui est ainsi « déifiée ».

On retrouve cette identification à une divinité équivalente comme, par exemple, dans ces propos de Spendius :

« Salut d'abord à toi, Baal-Eschmoûn libérateur, que les gens de ma patrie appellent Esculape ! »

---

<sup>77</sup> Stéphane Gsell : « Il est vrai que cette Tanit Pené Baal, cette Ashtart punique, fut assimilée d'ordinaire à *Héra*, à *Iuno*. », dans *Croyances berbères*, p. 46.

Tanit n'est pas la seule divinité importante de Carthage, à commencer par le plus grand Dieu de cette ville, Baal-Khamon (Baal-Hamon ou Baal-Hammon), dont elle était la parèdre.

« J'ai gravi les marches d'Eschmoûn, dieu des planètes et des intelligences ; j'ai dormi sous l'olivier d'or de Melkarth<sup>78</sup>, patron des colonies tyriennes ; j'ai poussé les portes de Baal-Khamon, éclaircur et fertilisateur ; j'ai sacrifié aux Kabyres<sup>79</sup> souterrains, aux dieux des bois, des vents, des fleuves et des montagnes. » (P. 67)

On peut aussi citer « Moloch-à-tête-de-taureau. » (P. 169) Moloch est présenté, dans ce récit, comme une divinité à laquelle on sacrifie des enfants dans le temple qui lui est dédié à Carthage.

Lorsqu'il décrit le rituel du sacrifice des enfants<sup>80</sup>, Flaubert parle aussi de divinités « inférieures » de Carthage.

« Les formes inférieures de la divinité : Baal-Samin<sup>81</sup>, dieu des espaces célestes, Baal-Peor, dieu des monts sacrés, Baal-Zeboub<sup>82</sup>, dieu de la corruption et ceux des pays voisins et des races congénères ; l'Iarbal de la Libye<sup>83</sup>, Adrammelech de la Chaldée, le Kijun des Syriens, Derceto, à figure de vierge, rampait sur ses nageoires... » (P. 355-356)

Mâtho le Berbère semble avoir quelques liens avec les divinités puniques et romaines.<sup>84</sup> A un moment du récit, il « invoqua tour à tour Baal-Kamon, Moloch, les sept Cabires, Tanit, et la Vénus des Grecs. » (P. 42) Il n'oublie pas Tanit même s'il va, plus tard, profaner son temple et dérober son voile sacré. Avant cela, il s'exprime sur son sort maudit : « La malédiction de Moloch pèse sur moi. » (P. 27)

Les Berbères partageaient avec les Puniqes certains cultes et divinités. Ainsi, on vouait un culte à Baal-Hammon parmi les populations qui avaient des rapports avec Carthage. C'est pour cela que des divinités comme

---

<sup>78</sup> Désigné aussi par « Melkart » ou « Melqart », divinité phénicienne populaire à Carthage. Il est appelé aussi Baal Sor ou Baal de Tyr.

<sup>79</sup> Notés aussi « Cabires », ailleurs, dans ce roman. Divinités mineures de la mythologie grecque.

<sup>80</sup> Stéphane Gsell parle des sacrifices des enfants à Carthage ; voir *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, tome IV, La civilisation carthaginoise*, Ed. Librairie Hachette, Paris, 1920, p. 408-411.

<sup>81</sup> Baal-Shamin.

<sup>82</sup> Baal-Zebul, dieu d'Eqrôn, cité philistine identifiée au site archéologique de Tel Miqneh en Israël.

<sup>83</sup> L'Hercule libyque, dans *Religions de l'Antiquité*, Georg Friedrich Creuzer.

<sup>84</sup> Une partie des Berbères qui avaient des liens avec Carthage pratiquaient les religions puniques.

Baal-Hammon et Tanit sont dites punico-libyques. La domination religieuse a accompagné la domination militaire, politique et économique de l'Afrique du Nord. Les Dieux puniques semblent avoir dominé les Dieux berbères avant d'être dominés, eux-mêmes, voire anihilés, par les Dieux romains qui seront, à leur tour, détrônés par le christianisme qui subira une attaque destructrice de l'islam.<sup>85</sup> Les Dieux de toutes ces religions semblent refuser toute cohabitation. Et les Berbères se sont soumis, majoritairement (notamment pour l'islam), aux Dieux et aux religions de leurs envahisseurs par la violence, pour une partie, par lâcheté, opportunisme, fatalisme ou bêtise, pour le reste.

Les Berbères avaient d'autres divinités qui étaient propres à eux. Ainsi, dans ce roman, en plus du dieu Iarbal, Flaubert cite d'autres divinités berbères.

« Guri, dieu des batailles, Matisman, dieu des morts. » (P. 114) « Atournons, le dieu des Libyens. » (P. 133)

Des publications d'historiens, d'archéologues et de spécialistes de la mythologie parlent de ces divinités, comme, à titre d'exemples *Histoire ancienne de l'Afrique du nord* de Stéphane Gsell (1927) ou *La Romanisation des dieux* d'Alain Cadotte (2007), *L'Algérie des origines. De la préhistoire à l'avènement de l'islam* de Gilbert Meynier (2007).

## 2/ *Cassard le Berbère*<sup>86</sup> de Robert Randau

C'est avec ce roman que Robert Randau a concouru au Grand Prix Littéraire de l'Algérie lors de sa première édition en 1921. Le prix a été attribué à Ferdinand Duchêne.<sup>87</sup> Un « clan »<sup>88</sup> faisant partie des initiateurs du Grand Prix Littéraire d'Algérie voulait récompenser Robert Randau lors de la première édition. Cet écrivain avait déjà publié plusieurs romans et était connu à Paris : son couronnement aurait aidé à la légitimation de cette commission du prix.<sup>89</sup>

---

<sup>85</sup> Ces deux religions monothéistes ne tolèrent aucun Dieu « visible ».

<sup>86</sup> <https://archive.org/details/cassardleberbr00arna/page/12/mode/2up>, Ed. Belles Lettres, Paris, 1921.

<sup>87</sup> Voir chapitre III.

<sup>88</sup> Robert Randau était le candidat de l'Association des Ecrivains Algériens dont il était membre.

<sup>89</sup> Jeanne Adam, « Polémique autour du premier grand prix littéraire de l'Algérie. La situation des lettres algériennes en 1921 », dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* n° 37, 1984.

Le titre de ce roman comporte un nom (Cassard) qui peut suggérer une sonorité « particulière » grâce au complément qui lui est associé, le Berbère. Sans ce complément, le lecteur peut voir dans le nom « Cassard » une désignation arbitraire ou chercher une motivation sémantique du côté du verbe « casser », alors qu'il renvoie dans le texte au mot arabe « ksar ».

### **Incipit et Desinit**

Robert Randau précède le récit de ce roman par un prélude qui consiste en ce qu'il désigne comme « Généalogie » (du personnage Cassard). Ce « récit » généalogique débute ainsi.

« La famille de Cassard descend de guerriers maures qui, pendant l'invasion sarrasinoise, s'établirent dans les montagnes orientales de la Provence, aux confins du Dauphiné ; ces mécréants furent des hommes de grande rapine et agriculteurs émérites, habiles à construire des aqueducs et, à flanc de coteau, à aménager des jardins étayés par des murettes de pierres sèches. Une vaste maison-forte, qui couronnait un pic inexpugnable, fut leur entrepôt et leur lieu de refuge ; pour cette raison, ils se surnommèrent, dans leur langue barbare, les gens de la citadelle, *Nas'al-ksar* ; les doux chrétiens du voisinage, à répéter ces termes qu'ils avaient des motifs plausibles de juger diaboliques, les dépouillèrent de leurs aspérités, et d'abord les prononcèrent *Nas-al-kassard* ; peu à peu, par élision et pour commodité plus grande de leur pharynx, ils changèrent ces vocables en celui de Cassard, qui devient, dès la fin du XV<sup>e</sup> siècle, un patronyme de montagnards. » (P. 7)

L'auteur commence par renvoyer Cassard à ses origines maures et à la violence de ses ancêtres « guerriers » qui s'installèrent dans cette région française (Provence) pendant les invasions (de la violence, encore !) sarrasines en France, au Moyen-âge. La famille barbare de Cassard est différente de ses voisins, de « doux chrétiens ». Pour expliquer l'origine du nom « Cassard », Robert Randau établit un certain déterminisme, et de précéder son récit de la généalogie fantaisiste de cette famille y contribue beaucoup. Plusieurs siècles après l'installation de ses ancêtres en France, ce personnage ne porte que ce nom d'origine étrangère accompagné d'un complément qui l'assigne dans ses origines, même aussi lointaines dans le temps, « le Berbère ».

Comme pour accorder une dimension historique et une importance dans la vie sociale française pour son roman, Robert Randau use d'un tour que la fiction lui permet pour rendre son récit « vraisemblable » : dès la deuxième



page, il « intègre » la famille Cassard dans un recueil « inédit » d'historiettes de Gédéon Tallemant des Réaux, écrivain français du dix-septième siècle.

« Tallemant des Réaux, dans le *Supplément inédit aux historiettes*, parle dignement d'eux au chapitre intitulé : *De quelques resveurs provençaux*. » (P. 8)

*Les Historiettes. Mémoires pour servir à l'histoire du XVII<sup>ème</sup> siècle*<sup>90</sup> sont des récits courts consacrés à des écrivains, des monarques, des personnalités politiques, etc. Le recueil de ces petites histoires a été publié en 1834, près d'un siècle et demi après la mort de son auteur.

Robert Randau n'en reste pas là ; il « confie » à « Romaine Lavieux, sœur de Cassard, fière de sa race, » le soin de réaliser une généalogie de sa famille de 'tordus' portant des sobriquets : le Pieux, l'Alchimiste, le Mire, l'Herboriste, le Curé, le Fossoyeur, le Tabellion<sup>91</sup>, le Procureur, l'Avocat, le Milsoudier<sup>92</sup>, (Cassard) au Morion<sup>93</sup>, le Versificateur, le Libraire, l'Ecervelé, le Navigateur, le Corsaire (surnommé le Magnifique par sa sœur par fierté pour tous ses actes de piraterie). Les « faits d'armes » du Corsaire sont décrits dans un discours rabelaisien de mauvaise facture. Cette lignée arrive pourtant à concevoir un rejeton prêt à s'assimiler aux mœurs et à la culture du pays d'accueil de ses ancêtres.

« Quoique élevé par des gens farouches pour qui toute abstraction était de mauvais augure, le dernier des Cassard fut de bonne heure fou de science. Il eut à lutter contre les instincts de sa race, violente et irascible, qui menaçaient, à la moindre occasion, de s'éveiller en lui ; pendant de longues années, il travailla à se civiliser. » (P. 13)

Le premier chapitre du récit, intitulé « Un aventurier », s'ouvre sur une esquisse de portrait du « héros » de ce roman.

« Colon en Algérie, explorateur au Soudan, poète, romancier, Cassard aime l'action non seulement pour le profit, mais aussi pour l'émotion qu'elle lui procurait. Frère Jehan laïque, il se faufilait au premier rang là où abondait or à amasser, beauté à savourer et coups à donner et à recevoir. » (P. 14)

Mais, dans ses rêves, il se fait rattraper par ses instincts, hérités de ses ancêtres « barbares ».

---

<sup>90</sup> A l'origine, ces histoires n'étaient pas destinées à être publiées.

<sup>91</sup> Agent public qui faisait office de notaire.

<sup>92</sup> Qui peut dépenser mille sous par jour.

<sup>93</sup> Morion : casque en usage au 16<sup>ème</sup> et au 17<sup>ème</sup> siècle.

« Son plus vif désir eût été de ressembler au cadî Mohamed ben Samâa, qui, centenaire, déflorait des vierges, domptait des chevaux et buvait à tire-larigot, entendons à hanaps larmoyants, le bon vin doré de Chiraz. Mais il n'était que vanité. » (P. 15)

Le dernier des Cassard n'est pas seulement assigné aux origines « sauvages » de ses ancêtres maures, il est rivé à des instincts et, même, des rêves aussi « sauvages ». Les siècles de vie parmi les « civilisés » ne l'ont pas dégrossi. Cette nature « barbaresque » est toujours présente à la fin du récit. Voilà une partie de l'image qu'a de lui-même le personnage Cassard.

« Je suis un vulgaire paysan montagnard qui résume l'univers en gros muscles, larges nourritures, complaisances de femelles et fécondité du sol ; ils sont madrés et subtils parce que ce défricheur de glèbe que je suis fréquente chez les berbères, ces petits neveux d'Odysseus<sup>94</sup>. » (P. 245)

Même du point de vue logement, il pense que l'habitat primaire des berbères lui conviendrait sans souci.

« ... paysan grossier, je m'accommoderais sans ennui du gourbi de mes berbères... » (P. 246)

Les ancêtres, et les instincts sauvages, de Cassard sont rappelés à l'avant-dernière page du récit lorsqu'il écoute une voix intérieure lui chuchoter certaines choses.

« ... ainsi que tes ancêtres sarrazins, tu es poussé vers l'irrésistible besoin de courir vers le plus oultre ; ... » ; « ... la brute primitive hurle en toi... » (P. 258)

Dans l'extrait suivant d'un échange entre Cassard et un autre personnage, Finas, un colon, l'assignation du « Berbère » dans des préjugés liés à sa race d'origine est éloquente. Et la juxtaposition des mots « barbare » et « berbère » adressés à Cassard constitue un argument de taille à l'expression de cette assignation.

« Mon bon Finas, je suis dans mon bordj ce que cent mille colons algériens sont dans leur maison ; je vis pour moi et pour mon çof, pour ma famille et pour ma tribu ; je défends, avec âpreté, j'en conviens, ce que j'estime être mon droit.

- Il est vrai, mais tes compatriotes sont hommes de réalités immédiates, et toi tu rêves. -Tu te trompes.

- Non, je ne me trompe pas. Tu rêves au-delà de la France, et tu t'irriterais, par prudence, si je t'exposais la nature de tes rêves, ô barbare, ô berbère ! Et il arrivera un jour, mon camarade, où tes algériens seront les prussiens de l'Afrique. Car la France

---

<sup>94</sup> Odysseus : Ulysse, le héros de l'Odyssée d'Homère.

est idéaliste et vous n'êtes point philosophes, vous autres, mais jouisseurs ; en ton peuple ne se fondront que peuples mystiques et peuples de volupté. Quand serez-vous enfin des intellectuels ? Tu ne conçois pas l'idée, toi, remueur d'hommes ; tu ne re-flètes en ton cerveau que la forme et le fait. Tu ne vois pas la beauté ; tu vois la puissance, et tu triompheras de nous, les sceptiques parce que tu es sans passions, sinon sans appétits ; tu sais d'ailleurs te faire à propos. » (P. 32-33)

L'assignation de Cassard dans les origines maures de ses ancêtres se fait en dépit de la vie qu'il mène en Algérie. D'ailleurs, après avoir bataillé durant la guerre des Nations, et aussitôt rentré chez lui « que l'âme berbère s'infiltrait à nouveau en lui. » (P. 72) De se retrouver parmi tous ces gens venus fêter avec lui son retour, le capitaine Cassard retrouve ses « marques ».

« Il était redevenu un chef dans sa race ; il était en complet accord de mentalité avec ses hôtes, les durs gaillards à barbe fauve, aux traits rigides, aux gestes graves et lents, à la carrure lourde, qui lui faisaient fête parce que, selon leur cœur, il était un homme d'action. » (P. 72)

Dans ce récit, après son retour de « la guerre des Nations » (première guerre mondiale), ce personnage vit dans son bordj entouré d'invités d'origine européenne ; sa femme l'est aussi, ainsi que ses maîtresses : c'est un Algérien qui vit avec les siens. Mais il ne faut pas oublier que, dans le langage de l'époque, « Algérien » désignait le colon. Ainsi, par exemple, Cassard est désigné comme « colon » et « Algérien » dans la même page, comme si « l'escale » de plusieurs siècles en France, de sa famille, lui permettait d'avoir une dérogation dans la désignation.

« ... Le colon fronça les sourcils ; [...] L'algérien se promena un tantinet dans la galerie. » (P. 126)

La femme de Cassard est « Hélène l'algérienne ». (P. 124) D'autres colons sont aussi désignés comme Algériens dans ce texte comme « Jos Lavieux, ce riche paysan algérien ». (P. 239) Même les militaires usent de ce nom (algérien), comme le lieutenant Bertal de la Légion dans le passage suivant :

« Les bonhommes prétendaient nous attirer dans une embuscade, nous, vieux algériens. » (P. 155)

Les autres habitants, autochtones, de ce pays nommé Algérie, colonie française, sont des « indigènes », des « Berbères », des « Barbares », des « Kabyles », des « Arabes », des « musulmans », des « bicots ». En voici quelques exemples.

« Les amoureuses barbaresques » (P. 22) ; « Je réponds de mes Kabyles. » (P. 33) ; « les indigènes du pays » (P. 64) ; « Chez les Barbares »<sup>95</sup> (61) ; « nos ouvriers arabes » (P. 149) ; « les bics »<sup>96</sup> (P. 149) ; « vos kabyles » ; « de chez les bicots » (P. 154).

Lorsque le chérif Moussa lance une insurrection, des colons sont surpris comme l'est M. Baurbil.

« Ce n'est pas raisonnable, messieurs. Voyons, est-ce sérieux ? On m'annonce que les indigènes se sont insurgés ! » (P. 134).

Comme chef de l'insurrection, Robert Randau crée un personnage anobli qui donne une dimension religieuse à cette révolte : Moussa est un « chérif », un descendant du prophète des musulmans.

Cassard semble aussi surpris par la violence de certains insurgés considérés proches des colons qui les employaient. Comme si la colonisation s'était faite en douceur et avec des fleurs.

Ainsi, Khadidja et Lellou, la bonne et la cuisinière de Mme Charvet, volent ce qu'elles trouvent après l'incendie provoqué par des révoltés ; elles veulent même mutiler le cadavre de leur maîtresse mais Cassard et son fidèle employé Mohand sont là pour empêcher la poursuite de la profanation du corps de « l'Algérienne » par les deux indigènes. Mohand traite les deux femmes indigènes de chiennes. Cassard « les donne » à Mohand qui fait comprendre, un moment après, à son maître qu'il les avait tuées.

« Le tueur de panthères (Mohand), visage impassible, rejoignit le colon.

–C'est fini, dit-il.

Cassard eut un sourire spasmodique. » (P. 140)

Et pour « confirmer » cette mise à mort des deux femmes indigènes, lorsque madame Dacre et la fille d'un propriétaire des environs sortent de leur cachette en chemise, elles sont recouvertes par « ... des nippes arrachées aux mégères exécutées ». (P. 141)

La répression coloniale est très violente et expéditive comme on peut le constater à travers ces deux exemples.

« - Pauvre Rousier, dit Cassard. Un de plus qu'il faudra venger. » (P. 153)

« Qu'on le fusille et qu'on le foute à l'oued. » (A propos d'un jeune insurgé blessé, soupçonné de viol.) (P. 156)

---

<sup>95</sup> Titre du chapitre IV.

<sup>96</sup> Bics : diminutif pour « bicots ».

Cassard et Jaffand, un autre personnage du roman, exposent leurs rêves sur le devenir de leur Algérie.

« Chemin faisant, les deux colons s'entretenaient de l'avenir ; l'Algérie serait guérie, à bref délai, du fanatisme hystérique arabe ; les affaires redeviendraient faciles ; les franco-berbères pulluleraient dans les plaines où, grâce à leurs soins, s'édifieraient de vastes fermes, des latifundia irrigués exploités comme des usines, on n'entendrait plus parler de ces santons issus d'on ne savait quels séminaires d'un islam dément dont les excès compromettaient une foi religieuse prête à s'accommoder avec les nécessités de la civilisation. » (P. 161)

Le symbole des « franco-berbères » de Robert Randau est sans doute « Cassard le Berbère ».

Cette vision n'est que spéculation intellectuelle et idéologique. Dans ce roman, la proximité des colons avec les Berbères, notamment les Kabyles, est superficielle. La construction du récit obéit à la logique de l'idéologie colonialiste : les indigènes fêtent le retour du « maître », ils le servent et le défendent lorsqu'il est menacé ou agressé par des insurgés. La seule intimité possible est celle du service, de la servitude. Cassard vit dans l'intimité de son bordj entouré d'amis « Algériens » (colons) et fonctionnaires (venus de la Métropole). Vers la fin du récit, on lit :

« ... les femmes kabyles du voisinage que le colon a convoquées à une touiza ».

Ainsi Cassard convoque à une action de volontariat les femmes kabyles : son statut de colon lui permet d'obliger ces femmes à travailler gratuitement pour lui. Cela montre la vanité de ses discours « égalitaristes » et le caractère chimérique de ses projets d'avenir pour l'Algérie.

L'histoire nous apprend que la plus grande résistance à l'occupation de l'Algérie par la France a été le fait de populations berbères. La conquête de la Kabylie par l'armée coloniale a été très sanglante. Cette même Kabylie a payé le plus lourd tribut du pays pendant la guerre de libération.

Le récit de Robert Randau commence par le retour de Cassard, capitaine de réserve, de « la guerre des Nations » qui a eu lieu de 1914 à 1918. La seule insurrection importante connue en Algérie à cette époque est celle des Aurès mais elle n'avait pas de caractère religieux. L'auteur semble s'être inspiré d'autres événements insurrectionnels pour créer cet événement fictionnel avec un chef tout aussi fictionnel, le chérif Moussa.

La situation géographique semble aussi avoir été brouillée par l'auteur. En parlant du chérif Moussa, Finas dit à Cassard :

« Je te préviens qu'il a fort travaillé les fellah du Constantinois, surtout dans la zone que tu habites. » (P. 33)

L'auteur situe des moments de cette insurrection en Kabylie lorsqu'il évoque des attaques contre des villages.

« Plusieurs villages kabyles furent, cette nuit-là, attaqués, pillés et brûlés par les insurgés. » (P. 142)

Mais dans le récit, en parlant de l'insurrection, Robert Randau situe des actions et des mouvements dans des lieux comme Aïn-el-Fil, Babœuf (le bourg de la colonisation) (P. 141), Beni-Maïda ou Djebel Defla. Les deux derniers lieux se trouveraient plutôt dans l'ouest algérien, comme les Ouled Abdallah, un douar de la tribu du Dahra<sup>97</sup>, ou encore Sidi Merouane<sup>98</sup>. Comme pour le rapport entre l'insurrection du récit et l'histoire, Robert Randau semble aussi vouloir brouiller les cartes... géographiques.

## **Le desinit**

Si l'incipit du récit réfère au monde extérieur de Cassard, le desinit renvoie à son monde intérieur.

« Peu à peu le sentiment de jalousie qu'il éprouve pour elle grandit, s'étend, embrasse maintenant ses proches, ses familiers, sa terre, son bordj, sa tribu, sa patrie algérienne...

Et cependant... »

Cassard enferme dans son intimité ses sentiments entremêlés de « possession » pour tout son univers : les pronoms possessifs s'ajoutent à la « jalousie » pour souligner l'importance de ces amours « captatives ». Ce genre de sentiments empêche l'établissement d'une distance nécessaire à la réflexion et l'analyse. Le mot d'opposition (cependant) qui clôt le récit est révélateur de l'ampleur des contradictions et des conflits intérieurs de Cassard. Ce roman n'a pas résolu ses interrogations ; il s'est contenté de les poser de façons différentes comme pour permettre à sa réflexion de démêler ses confusions idéologiques qui persistent.

---

<sup>97</sup> Arrêté du 17/11/1903. Commune d'El Marsa par arrêté du 04/12/1956. Actuelle Wilaya de Chlef.

<sup>98</sup> Dans l'actuelle wilaya de Chlef.

### 3/ *Le Mariage berbère* de Simone Jacquemard<sup>99</sup>

Ce roman a une dimension ethnographique importante mais il ne peut être réduit à cela seulement. L'auteure aborde le rapport entre la modernité de l'Occident, notamment de l'Europe, et la tradition berbère du Sud marocain. L'interrogation se fait à travers le discours et la pensée du personnage d'Anne qui narre la plus grande partie du récit. Anne pose ce questionnement en parlant de sa relation avec Lahçen Dourghi, un jeune personnage berbère avec lequel elle était amie, comme dans le passage suivant :

« Il m'apparaissait que tout était en porte-à-faux dans nos relations : il me voyait auréolée de richesses d'une civilisation dite prestigieuse ; je pensais à lui comme au bénéficiaire inconscient de qualités que nous avons perdues, et entre autres ce raffinement naturel que les milliards de drachmes, de francs ou de dollars ne donneront jamais à personne. » (P. 147)

Anne aborde aussi ce questionnement en parlant du rapport aux choses, de la question matérielle dans la vie.

« Je me demandais s'il était sage d'introduire là-dedans mon argent pestiféré, et à quoi il servirait, sinon à l'achat de matériel de pacotille dont l'absence ne créait pas ici le dénuement mais une liberté infinie. » (P. 162)

Ce rapport est aussi dans les désirs croisés, et opposés, d'Anne et de ses jeunes amis marocains. Alors que la Française rêve de quitter sa « civilisation » pour s'installer dans ce pays berbère et y vivre, des jeunes Marocains de ce récit rêvent de faire le chemin inverse.

« Faut-il croire que le Maroc est un mirage pour moi comme la France est un mirage pour les Marocains ? » (P. 86)

Anne sent que le Maroc se transforme au contact des autres civilisations qui influent sur sa culture et ses traditions. Elle semble désolée de ce qui arrive comme acculturation au peuple marocain.

« Le Maroc s'efface, s'effrite, est en train sous mes doigts de s'effacer, à la manière de ces fresques millénaires qu'un découvreur met au jour dans une caverne. Le découvreur, c'est moi, messagère en avant-garde d'une civilisation décadente, la mienne, qui contamine et corrompt tout ce qu'elle approche. » (P. 83-84)

Anne est en quête d'une vie aussi proche de la nature dans une civilisation qui a gardé son cap et l'essentiel de ce qui la fait, ainsi que sa pureté.

« J'étais convaincue qu'une civilisation qui perdure à travers les siècles forme un tout qu'il ne faut altérer en rien, auquel il ne faut rien retrancher. » (P. 165)

---

<sup>99</sup> Ed. Le Seuil, 2001, [1975].

Mais, malgré son émerveillement pour cette civilisation, la condition sociale de la femme, « considérée comme faible » et vouée à se soumettre à l'homme, et l'égorgement de milliers de bêtes en sacrifice au moussem ébranlent les convictions d'Anne.

Vers la fin du récit, Anne prend conscience de l'impasse de la relation qu'elle avait établie avec ce pays berbère et quelques-uns de ses membres. Une sorte d'incompréhension s'est dressée entre eux ; il y a comme une incompatibilité culturelle entre Anne et son ami Lahçen Dourghi. Cela est aussi le cas de ses relations avec les autres Berbères avec lesquels elle avait noué des relations amicales dans ce pays.

« Je me disais, [...] que je trichais nécessairement en venant me contenter de leur ordinaire, que peut-être même je les offensais en affirmant que leur vie était de loin bien préférable à la mienne. Et la preuve qu'il y avait tromperie de ma part, c'est qu'après avoir reçu le pain, le thé et la nourriture, je me hâtais de retourner chez moi, comme après un petit temps de récréation.

Je trichais, à coup sûr, et d'autant plus qu'il n'y avait pas réciprocité, que l'hospitalité reçue, je ne la rendrais jamais, non seulement à cause du coût du voyage, représentant de quoi entretenir toute une famille pendant plusieurs mois – mais surtout parce que telle n'était pas la coutume dans mon pays d'accueillir, pour un laps de temps qui restait à la discrétion de l'arrivant, un ami, des amis, un inconnu même pour la simple raison qu'ils étaient venus de très loin. » (P. 187-188)

Sa relation avec Lahçen devient impossible à poursuivre à cause de « l'authenticité » culturelle du jeune Berbère.

« Etant si parfaitement berbère, il devait m'échapper. Il fallait, pour lui et pour moi, qu'il m'échappe. » (P. 188)

Pourtant Lahçen lui avait demandé de dissoudre son mariage pour pouvoir l'épouser, lui, et demeurer dans ce pays qui la fascinait, dans cette civilisation qui l'émerveillait tant.

Contrairement à ce que peut suggérer le titre de ce roman, le « mariage berbère » n'est ni le thème central du récit ni un événement principal. Même si le sujet du mariage peut apparaître de façon anecdotique dans différents endroits du roman comme lorsqu'Anne demande à Lahçen s'il projetait de se marier ou, dans la deuxième moitié du récit, lorsqu'il est question de ce rituel comme événement.

« C'est ce soir-là que je participai pour la première fois aux fêtes de mariage. » (P. 118)



La question du mariage de Lahçen Dourghi (le Berbère) devient un sujet plus bas encore dans le texte. Un mariage annoncé, avant le choix d'une fiancée, puis reculé à la suite du décès du père de Lahçen. Des éléments d'information sur le mariage traditionnel dans cette région du monde sont donnés : précocité du mariage ; la question matrimoniale est du ressort des parents car c'est avant tout un rapport social ; etc.

Lahçen demande même à Lalla Zahra<sup>100</sup> de l'épouser. Cela ne pouvait être car elle était mariée à Denis qu'elle aimait. Anne décide de rentrer chez elle, en France, avant que le mariage de Lahçen n'ait lieu, ni même qu'une date officielle de cet événement n'ait été annoncée.

### **Superstitions et croyances**

Dès les premiers paragraphes du récit, l'auteure nous plonge dans un monde prometteur en superstitions.

« - Si tu te mets en route avec les étoiles, disait Lahçen, et que les étoiles tout à coup disparaissent, alors retourne chez toi, retourne en arrière, c'est un présage funeste. » (P. 7)

Il disait encore :

« Tu vois les témoins de la vache volée ? Ils sont sept, cherche-les bien. Ils ont juré qu'ils n'ont rien vu quand le voleur s'est emparé de la vache, et les voilà figés là-haut, transformés en étoiles pour l'éternité. » (P. 7)

Ce présage et ce mythe ne représentent pas les seules pratiques superstitieuses. Tout de suite après, il est question de « moussem », une sorte de « waâda » pratiquée au Maroc.

« ...le moussem, la grande fête de Sidi Chamharouche à qui on demandait la guérison des maladies. » (P. 8)

Il suffit de tourner la page pour découvrir une autre superstition dans le texte.

« Lalla Zahra [...] se sentit frappée par l'aile d'un démon. » (P. 9)

Le récit recèle beaucoup de passages qui parlent de croyances superstitieuses, comme dans les exemples suivants :

Les femmes infidèles qui « sont changées la nuit en mulet ». (P. 29-30)

« N'étais-je pas une de ces femmes à pieds de bête, capables d'occire les passants et de jeter les mules au précipice ou dans les oueds ? » (P. 37)

« Nous ne cessons pas de croiser des femmes très parées, très fardées, marchant à pied avec une majesté volumineuse, noirs personnages dont les regards, je le

---

<sup>100</sup> C'est ainsi qu'Anne a été « baptisée » par ses amis marocains.

sentais, conjuraient le mauvais sort peut être attaché à moi. Quand elles écartaient de leur front leurs voiles épais, on voyait resplendir des signes finement tracés, signes de reconnaissance, de connivence avec les étoiles, les morts, les graines et le vent, et tout autour des bijoux en grappes et des boules d'ambre. » (P. 60)

« Le Marabout possède un champ où poussent des amandiers. Ecris que les amandes cueillies sont déposées dans le Marabout, et celui qui en mange, après avoir donné cinq dirhams devient magicien. » (P. 67)

« Hauts-Plateaux qu'on disait hantés. » (P. 112)

Une telle ambiance de superstitions réveille chez Anne des « restes » de croyances personnelles.

« Tant de blancheur, rejoignant en moi des réminiscences mythiques, mythologiques, lui conférait à mes yeux un caractère où le profane et le sacré se mêlaient. » (P. 26)

Ce sont là des survivances de croyances et pratiques religieuses ou païennes qui ont résisté à l'assaut et à l'hégémonie des religions monothéistes qui ont envahi et dominé successivement le pays. Ces grandes superstitions ont une dynamique impérialiste assassine pour toute pratique religieuse non conforme à leurs dogmes. Actuellement, c'est toute l'Afrique du Nord qui subit encore cette « guerre de religion » avec une dynamique islamiste qui veut à tout prix réduire à néant toute survivance des croyances des ancêtres des populations autochtones des pays de l'Afrique du Nord.

## **Espace / temps**

Le récit se déroule dans le Sud marocain. Les villes, villages et autres lieux où se rend Anne pour rencontrer ses amis marocains ou pour assister aux moussems se trouvent dans cet espace : Mhamid, Tagounit, Tazzarine, Ouarzazate, Zagora, Oued Draa (rivière tombée de l'Atlas), Fom Z'guid, Ouzioua, Tissint, etc.

Les échanges épistolaires entre Anne et ses amis marocains indiquent la première moitié des années 1970 comme temps du récit.

## **Personnages**

Les personnages de ce roman gravitent autour du couple Anne/Lahçen Dourghi. Denis, le mari d'Anne, Thomas et Pierre leurs amis font une incursion dans le récit avec un voyage dans le pays de Lahçen. Lahçen le Hippy, Lahçen (le cousin de... Lahçen), Mustapha, Youssef, Aziza, Ahmed, Aïcha, Fatima, Bouyoussef (frère aîné de Lahçen), Bâali, Hedjou, Hadidja,

Tala (la marâtre de Lahçen), le vieux Nadjib et d'autres encore (nommés ou non) sont des personnages marocains, des Berbères dans leur écrasante majorité, qui évoluent avec une importance variable dans ce monde fictionnel créé par Simone Jacquemard.

Anne est un personnage déjà pétri dans une culture française qui se veut, et se dit, moderne. Le roman est paru sept ans après mai 1968 qui a bouleversé les valeurs sociétales françaises. Anne paraît dans ce roman comme un personnage déçu par la culture « moderne » dans laquelle baignait son pays ; elle se met en quête d'une civilisation non altérée par la modernité. C'est dans une société berbère du Sud marocain qu'elle pense avoir trouvé une réponse à sa quête identitaire. Elle semble par moment fascinée par cette civilisation qui, pour elle, a su garder son authenticité. Et pour y entrer avec l'objectif de s'y installer, elle s'appuie sur des amitiés nouées sur place, notamment avec Lahçen Dourghi. Denis, le mari d'Anne a compris la quête de cette dernière et ce que représentait Lahçen pour elle.

« DENIS – Et puis, ce Lahçen, c'est un symbole, je le conçois, le symbole de tout ce que tu aimes ailleurs par opposition à tout ce que tu refuses ici. » (P. 31)

Issue d'une culture judéo-chrétienne qui a subi des transformations nombreuses et des évolutions qui ont impacté la société et l'individu avec le temps, Anne semble ignorer (ou refouler) le fait que cette civilisation berbère marocaine, qu'elle estime authentique, a subi des agressions civilisationnelles à travers l'histoire et que cela a fortement corrompu la culture ancestrale ; les dominations religieuses et politiques (successives) venues d'ailleurs ont fortement altéré cette civilisation. Anne semble voir dans l'islam qui domine ce Sud marocain une dimension authentique de la berbérité de ce peuple ; elle relève des pratiques religieuses et superstitieuses, qui sont des survivances en sursis des religions primitives de ce pays, et en parle comme des phénomènes saillants mais la pratique de la religion musulmane semble aller de soi pour Anne : le récit s'ouvre sur « le cri du muezzin ». Anne est « baptisée » par ses amis Lalla Zahra<sup>101</sup> comme si un prénom d'origine arabe pouvait constituer un gage d'authenticité berbère !

Ce n'est pas politiquement correct de parler de ce fait accompli qu'est la colonisation, ou du moins la domination arabo-islamiste de l'Afrique du

---

<sup>101</sup> Le prophète Mohamed a vait prénommé sa fille Fatima-Zahra.

Nord : la « superposition » du colonialisme français à cet état facilite le refoulement et l'amnésie. En parlant de la résurgence du trauma colonial dans les violences postcoloniales en Algérie, Karima Lazali relève cette imposture des origines lorsqu'elle aborde la question des répressions des mouvements de revendications identitaires berbères en Kabylie, notamment lors du printemps noir (2001).

« La revendication amazighe de reconnaissance de la langue contrarie l'idéal de pureté arabe et, à ce titre, elle a toujours été malvenue. Au passage, les populations de langues berbère, kabyle ou autres (chaoui, touarègue, m'zab) sont porteuses de la langue matricielle du territoire et de son histoire plurielle et métisse. Remarquons que l'évacuation des référents amazighs s'inscrit dans la volonté d'organiser l'effacement de l'histoire et des mémoires, au profit d'une histoire coloniale arabo-musulmane. »<sup>102</sup>

En abordant la question de la stratégie de l'effacement de la mémoire à travers l'histoire du pays, Karima Lazali revient sur cette stratégie de « substitution coloniale ».

« Le recours à la colonisation arabo-islamique visait aussi à effacer la colonisation française, en opérant une substitution terme à terme qui avait le mérite de maintenir de l'occupant à moindre frais. »<sup>103</sup>

« Européenne berbérisée »<sup>104</sup>, Anne finit par échouer dans son entreprise d'intégration dans ce monde berbère. Elle renonce aussi à entretenir sa relation amicale avec Lahçen Dourghi à cause de l'inscription de ce dernier dans un attachement très fort à sa culture et à ses traditions. Lors de son dernier voyage au Maroc, Anne prend conscience des tours que lui joue son imagination.

« Je sus immédiatement, en l'apercevant, que je n'aurais pas dû traverser la terre, la mer, les montagnes et le désert pour rencontrer un personnage que j'avais plus ou moins inventé. » (P. 150)

Denis avait compris que quelque chose n'allait pas dans cette relation alors qu'elle n'était pas encore clairement brouillée. Il le dit en discutant avec Anne.

« DENIS – Et Lahçen, que devient-il dans tout cela ? Il me semble que tu prends mal, à dessein, dans cette remémoration des faits, que tu mêles, comme pour dissimuler quelque chose d'important, les événements qui entourent ton personnage.

ANNE – Il y a un personnage ?

---

<sup>102</sup> *Le Trauma colonial*, Ed. Koukou, Alger, 2018, p. 217.

<sup>103</sup> *Ibid.* p. 255.

<sup>104</sup> P. 103.

DENIS – Il vit dans sa forteresse de sable à quatre étages, tu ne lui écris plus, il ne t'écrit pas, il s'est produit entre vous quelque chose de blessant que je n'ai pas compris, ... » (P. 27)

Lahçen apparaît d'abord comme un jeune collégien désireux d'établir une amitié profonde avec Anne, son aînée. « L'ange s'appelait Lahçen. » (P. 37) Il arrête ses études, travaille dans une entreprise avant d'opter pour l'enseignement. Son dernier métier lui permet d'acquérir une assurance qui sera renforcée par le statut qui lui échoit à la mort de son père : chef de famille (élargie) avant d'en avoir fondée une pour lui-même. La montée en puissance de ce personnage est impressionnante pour Anne mais elle ne peut pas être évidente pour le lecteur qui suit son évolution et sa construction à « l'ombre » de Lalla Zahra, puissante « héroïne » de ce récit qui s'ouvre avec son entrée en scène et se clôt avec son départ.

La vie des personnages qui peuplent ce monde fictionnel, qui renvoie à une réalité géographique et civilisationnelle, permet à l'auteure de rendre « vivantes » des valeurs et des coutumes qui caractérisent ce peuple berbère. Par la voix d'Anne, elle dit aussi ce qui ne le caractérise pas comme lorsqu'elle évoque le comportement d'un cousin de Lahçen.

« Son accueil, si peu conforme à celui que j'avais reçu partout, me surprit. Nul Berbère ne m'aurait renvoyée ainsi, après un trajet de plusieurs centaines de kilomètres, sans m'offrir un verre de thé. Celui-là n'était donc plus Berbère, puisqu'il avait accepté des Européens des leçons de froideur et d'égotisme. » (P. 149)

Plus bas dans le texte, elle revient sur le caractère « corrompu » par une autre culture de ce personnage.

« ... celui qui m'avait si mal accueillie, le Berbère gâté par les modes décadentes que les touristes introduisent, ... » (P. 170)

Dans ce roman de Simone Jacquemard, les représentations qui sont faites des Berbères et de leur culture semblent avoir pour finalité le questionnement sur le rapport entre la France et son ancien protectorat d'Afrique du Nord, le Maroc, dans sa composante ethnique et culturelle berbère. Ils représentent une sorte de prétexte. La colonisation de l'Algérie pendant un siècle et trente-deux ans, la présence (sous forme de protectorat) au Maroc (1912-1956) et en Tunisie (1881-1956) n'ont pas permis à nombre d'écrivains français de saisir les sources de cette incompréhension interculturelle.

Les Berbères ont intéressé des romanciers français au point d'en faire des personnages qui peuvent avoir une grande importance dans certaines œuvres romanesques à l'instar de celles étudiées dans ce chapitre. Les représentations sont évidemment différentes selon les auteurs et les contextes historiques. Le roman colonial comporte des représentations négatives de Berbères et de leur culture : c'est une littérature qui véhicule une idéologie raciste qui peut être très marquée comme on pourra le voir dans le chapitre suivant.

## Chapitre III

### Les Kabyles objets de littérature romanesque coloniale

Avant de produire de la littérature romanesque, les Kabyles ont été « objets » de littérature romanesque. Il ne s'agit pas, ici, d'une exploration approfondie de ce sujet mais, essentiellement, de l'étude d'un roman à forte charge symbolique, et traduit en tamazight<sup>105</sup>, *Thamil'la* de Ferdinand Duchêne.

Ferdinand Duchêne a été lauréat de la première édition du Grand Prix Littéraire de l'Algérie en 1921. L'attribution de ce prix avait suscité une polémique analysée par Jeanne Adam dans un article, « Polémique autour du premier grand prix littéraire de l'Algérie. La situation des lettres algériennes en 1921 », paru dans la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* (n° 37, 1984).<sup>106</sup>

La dotation de cinq mille francs du Grand Prix Littéraire de l'Algérie était de la délégation financière d'Algérie<sup>107</sup>. En 1921, le jury était présidé par le colonel (à la retraite) Godchot<sup>108</sup> qui dirigeait aussi la *Revue de l'Afrique du Nord* créée la même année.<sup>109</sup> C'était le Gouverneur général d'Algérie qui ratifia les propositions d'attribution du prix à un lauréat par la commission dont un rapporteur, Maurice Olivaint, était un collègue de Ferdinand Duchêne à la cour d'appel d'Alger où ils étaient conseillers. Maurice Olivaint était aussi le représentant de la Société des auteurs dramatiques dans la commission.

Le règlement du prix est défini par un arrêté du Gouverneur général du 5 janvier 1921 « qui stipule que le jury doit être formé de trois hauts fonctionnaires, de trois membres nommés par le Gouverneur général ainsi que de quatre délégués de l'Association des Ecrivains Algériens désignés par leurs confrères et d'un

---

<sup>105</sup> Par Habib-Allah Mansouri sous le titre *Tamilla*, Ed. HCA, 2007. Texte disponible en ligne sur le site du HCA : <https://www.hcamazighite.dz/docs/document/hca/Litterature-traduction/01%20Idlisen-nnegh/046-Ferdinand%20Duchene%20Habib-Allah%20Mansouri.pdf>.

<sup>106</sup> [https://www.persee.fr/doc/remmm\\_0035-1474\\_1984\\_num\\_37\\_1\\_2018](https://www.persee.fr/doc/remmm_0035-1474_1984_num_37_1_2018).

<sup>107</sup> Instituée en 1898, l'assemblée des Délégations financières, une sorte de parlement local mais sans pouvoir législatif, discutait et votait le budget de l'Algérie.

<sup>108</sup> Connu pour ses traductions de littérature.

<sup>109</sup> *L'Afrique latine*, une autre revue née la même année était aussi dirigée par un militaire, le capitaine Cardey.

représentant de la Société des auteurs dramatiques. »<sup>110</sup> Avec Maurice Olivaint, le jury se composait donc de Sept fonctionnaires et de quatre écrivains (littérateurs).

La polémique de ce prix a connu son dénouement, en 1922, avec un arrêt du Conseil d'Etat, devant lequel l'affaire avait été portée par Robert Randau qui n'avait pas accepté sa défaite. La justice avait ainsi confirmé l'attribution du prix à Ferdinand Duchêne. L'infraction au règlement soulevée, mais non retenue par le Conseil d'Etat, était que les romans du lauréat n'étaient pas déjà édités, ou présentés sous forme de manuscrits, mais publiés seulement en feuillets dans une revue, *Les Annales Africaines*. D'ailleurs c'est l'obtention de ce prix qui avait ouvert les portes de l'édition au lauréat. Les « magouilles » qui ont entouré cette édition n'ont pas empêché la conclusion de cette affaire commerciale qu'était l'édition du roman.

Le Grand Prix Littéraire de l'Algérie a donc été créé et doté financièrement par le Gouvernement général d'Algérie qui dirigeait l'administration coloniale qui avait mandaté six de ses hauts fonctionnaires dans le jury qui comptait onze membres. Un septième membre, le délégué de la Société des auteurs dramatiques, était aussi fonctionnaire de cette administration coloniale même s'il n'était pas mandaté en cette qualité dans ce jury. Les deux finalistes de ce concours étaient aussi des fonctionnaires de cette même administration : un magistrat contre un administrateur ! Les quatre représentants de l'Association des Ecrivains Algériens dans le jury étaient des colons. Ces écrivains algériens étaient issus des rangs de la colonie française en Algérie, évidemment.

Après cette présentation sommaire de ce « Grand Prix Littéraire de l'Algérie » et des conditions dans lesquelles a été désigné comme lauréat Ferdinand Duchêne, lors de cette première édition, pour ses romans, *Au pas lent des Caravanes*, *Thamil'la* et *Au pied des Monts éternels*, on ne peut que s'interroger sur la dimension idéologique de cette opération de légitimation littéraire. Avant d'analyser le texte de Ferdinand Duchêne, on peut se demander si la difficulté de l'accès à l'édition n'était pas due à un défaut de leur qualité littéraire. Surtout si on apprend que le jury aurait éliminé son principal con-

---

<sup>110</sup> Jeanne Adam, « Polémique autour du premier grand prix littéraire de l'Algérie. La situation des lettres algériennes en 1921 », dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* n° 37, 1984.



current, Robert Randau, « à la suite de l'assurance donnée par l'un des rapporteurs que son roman *Cassard le Berbère* était une œuvre 'immorale' (sic) avec laquelle l'auteur 'avait voulu continuer Rabelais' (resic) ». <sup>111</sup>

### **Le paratexte**

L'édition de *Thamil'la* utilisée pour cette étude date de 1923. Elle est de chez l'éditeur Albin Michel (Paris). Tout en haut, à droite, sur la première page de couverture, il est noté 6<sup>e</sup> mille ; cela informe certainement sur le nombre d'exemplaires imprimés. Le prix littéraire a non seulement ouvert les portes de l'édition à l'auteur mais aussi celui du succès commercial. La mention du « Grand Prix Littéraire de l'Algérie 1921 » est visible sur cette première page de couverture, en dessous du titre et de la mention de la catégorie générique « roman ». L'information concernant le prix littéraire attire le client du libraire ou le lecteur qui se retrouvent devant un produit légitimé par une institution officiellement habilitée à légitimer ! Et le lecteur n'est pas toujours au courant de tout ce qui a entouré la création de ce prix, la composition du jury et la polémique qui a suivi l'attribution de ce « grand prix littéraire ».

Toujours sur cette première page de la couverture, entre le nom de l'auteur et le titre du roman, on retrouve le titre d'un « cycle » romanesque (de la production de Ferdinand Duchêne) dont fait partie ce livre : « Les Barbaresques » <sup>112</sup>. C'est une référence, explicite et péjorative, aux habitants de l'Afrique du Nord qu'on désignait comme Berbérie ou Barbarie. Ce qui signifie que cette collection est celle d'une littérature qui met en scène des personnages inspirés des habitants de ce pays. Et « *Thamil'la* » en fait partie.

« *Thamil'la* » est un prénom féminin berbère en usage en Kabylie. « *Tamilla* » est le nom de la tourterelle en kabyle. On peut y voir une première référence, franche, de ce roman au pays kabyle avec cette « barbaresque » de fiction. Le nom propre est un marqueur culturel qui a une charge symbolique importante.

Avant de commenter les deux dédicaces et la préface qui se trouvent dans cette édition, je relève une information donnée à la page II : « Les trois

---

<sup>111</sup> Jeanne Adam, « Polémique autour du premier grand prix littéraire de l'Algérie. La situation des lettres algériennes en 1921 », dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* n° 37, 1984. Jeanne Adam cite un article de novembre 1922 paru dans la revue *L'Afrique Latine*.

<sup>112</sup> Comme, par exemple, *Au pas lent des Caravanes*, *Au pied des Monts éternels* ou *Le Berger de l'Akfadou*.

premiers romans des BARBARESQUES ont obtenu le Grand Prix Littéraire de l'Algérie, en 1921. » Un rappel à la légitimation par ce prix de *Thamil'la* et un clin d'œil publicitaire pour les deux autres romans primés en même temps.

La première dédicace est à « Monsieur Charles Chambre, conseiller à la cour d'appel d'Alger ». <sup>113</sup> Ce type de discours, imprimé dans une publication, s'adresse aussi aux lecteurs.

« A vous qui avez connu la jolie petite Kabyle que j'ai appelée *Thamil'la* ;

A vous qui avez entendu une voix amie, bien attristée ce jour-là, laisser tomber dans le silence du prétoire, au nom des barbares KANOUNS, l'étrange et terrible sentence déclarant l'enfant charmante « *en état d'insurrection* » contre celui qu'elle adorait de tout son cœur et de toutes ses larmes ;

A vous, mon cher ami, je dédie ce petit livre, que vous m'avez vu écrire et que vous aimez. »

L'auteur de ce roman déroule, de façon succincte, et « concentrée », les programmes narratif, thématique et idéologique de son récit. On comprend, ici, qu'il s'agit du récit d'une histoire d'amour tragique qui se déroule dans une société aux lois « barbares ». C'est aussi le magistrat, qui se cache derrière l'écrivain, qui veut peut-être prendre pour témoin un autre magistrat avant d'ouvrir « le procès » au public.

La seconde dédicace, adressée à « Monsieur Ernest Mallebay, directeur des 'Annales africaines' », révèle au lecteur la genèse de la publication des trois romans primés dans les *Annales Africaines*, en feuilleton, et l'histoire résumée de leur présentation au concours : à chaque fois, c'était à l'initiative du dédicataire. Ferdinand Duchêne étale ici toute son immodestie que ne peut recouvrir ses faux airs de modestie : il écrivait, donc, juste pour le plaisir et n'étaient-ce Monsieur Ernest Mallebay et la Providence, cette consécration, qui n'aurait pas fait partie de ses rêves, ne serait jamais arrivée. Il y a lieu aussi de souligner que M. Ernest Mallebay avait pris publiquement la défense de Ferdinand Duchêne lors de la polémique qui avait suivi l'attribution du Grand Prix Littéraire de l'Algérie de 1921.

---

<sup>113</sup> Il s'agit sans doute de Charles Jean-Baptiste Chambre qui a exercé les fonctions de président à la cour d'Alger avant d'être nommé à la cour d'Appel de la même ville.

La préface s'ouvre sur une « louange à Dieu » et le vœu que ce dernier soit « exalté ! ». C'est une ouverture qui lui permet de signifier à ses destinataires qu'il partage avec eux quelque chose d'important : la croyance en un Dieu unique. Il sait l'importance qu'a la croyance religieuse chez la plupart des Kabyles. Vers la fin de sa préface, il se permet même de « dire avec eux » : « « Louange à Dieu clément et miséricordieux ! » Il prononce la phrase qui ouvre la première sourate du coran. C'est un discours qui vise à éliminer la méfiance : ici, la croyance religieuse est un artifice intéressant pour une telle approche.

La première phrase préliminaire informe le lecteur que c'est en fait une « lettre » aux Kabyles d'une région qu'il va nommer précisément.

« Aux Kabyles du Djurdjura et des autres massifs descendant jusqu'à la mer, entre Dellys et Azeffoun, Salut ! »

C'est à Dellys que Ferdinand Duchêne a été nommé comme juge de paix en 1895 lorsqu'il débuta sa carrière de magistrat en Algérie (française). Il s'adresse donc à une population qu'il pense connaître mais qui ne pourra pas le lire parce qu'elle n'a pas accès à l'instruction, au sein de l'école (coloniale) française, dans son immense majorité.

L'auteur enchaîne son discours avec des mots élogieux pour ces Kabyles qu'il redoute d'offenser.

« Ensuite, ô hommes fiers, laborieux et perspicaces, je n'ai certes pas voulu dire, en cet écrit, que toutes les femmes kabyles ont une destinée aussi cruelle que celle de Thamil'la. »

Pourtant, c'est cette « destinée cruelle » qu'il choisit de raconter dans son livre pour dire à ces hommes ce qu'il pense de leur « fierté, labeur et perspicacité ». Pour faire passer une pilule amère, on l'accompagne de quelque breuvage au goût doux pour tromper la vigilance du palais.

Ferdinand Duchêne dit aux Kabyles combien il réprouve leurs « kahnouns » qui sont une sorte de législation ou droit, appelé « coutumier » par l'administration coloniale<sup>114</sup>, qui s'appliquait aux populations kabyles soumises au Code de l'indigénat<sup>115</sup> qui permettait dans le droit cette « déroga-

---

<sup>114</sup> Issu des coutumes des populations autochtones et opposé, en quelque sorte, au droit français comme si ce dernier n'était pas issu des coutumes françaises.

<sup>115</sup> Le Code de l'indigénat a continué à être appliqué en Algérie jusqu'en 1962 malgré son abrogation par un décret de 1946. Pour une connaissance approfondie de ce code et de son analyse,

tion » accordée par les vainqueurs aux vaincus. L'auteur continue la « plaidoirie » de sa cause en s'adressant particulièrement à ceux parmi les Kabyles qu'il considère comme leur élite parce qu'ils avaient accédé à l'instruction dans le système éducatif français qui s'était « entrouvert » pour les indigènes « depuis une trentaine d'années »<sup>116</sup>. Ainsi, Ferdinand Duchêne veut convaincre ceux qui avaient subi une forme d'acculturation parmi les Kabyles pour reproduire, ne serait-ce que dans un domaine, leur aliénation culturelle. Il veut en faire des supplétifs pour mener avec lui sa « bataille ».

Pour convaincre ses destinataires, Ferdinand Duchêne a recours à un argument d'autorité : un résumé de kanouns relatifs aux droits de la femme kabyle d'après le général Hanoteau et le conseiller à la Cour d'appel d'Alger Letourneux.<sup>117</sup> On peut noter que Letourneux est un magistrat qui exerce la même fonction que l'auteur de ce roman. Ferdinand Duchêne conclut son résumé en « prenant à témoin la culture populaire ».

« Et cet adage qui résume tout ce qui précède, dont je respecte la traduction littérale et que vous connaissez certainement tous :

TU PEUX FAIRE DE TA FEMME CE QU'IL TE PLAÎT, HORMIS UN CADAVRE. »

Il met en majuscules cet « adage » pour en souligner l'importance qu'il lui accorde et marquer, ainsi, l'esprit du lecteur kabyle qu'il veut impliquer en assurant qu'il le « connaissait certainement ». Pour ma part, je n'ai jamais entendu cet « adage » que Ferdinand Duchêne attribue à la culture du Kabyle ; je ne connais aucun Kabyle qui le revendique. Dans le discours du récit, l'auteur fait de cet « adage » un décret des kanouns kabyles en faisant dire cela par le « khodja », un des personnages du roman, qui confirme à un autre personnage (Lahrach) le droit de battre sa femme.

---

voir le livre de Olivier Le Cour Grandmaison, *De l'indigénat. Anatomie d'un « monstre » juridique : le droit colonial en Algérie et dans l'Empire français*, Ed. La Découverte/Zones, Paris, 2010.

<sup>116</sup> Après le rapport de la mission parlementaire (1893) qui avait séjourné en Algérie et qui était dirigée par Jules Ferry, il s'en est suivi une augmentation des écoles françaises en Algérie qui a permis une scolarisation plus importante d'enfants algériens. Jules Ferry encourageait l'instruction d'indigènes non pour leur émancipation mais pour leur « assimilation » et adaptation au régime colonial en place. Jules Ferry revendiquait la hiérarchie des races. Le discours de Ferdinand Duchêne est conforme à cette politique.

<sup>117</sup> La Kabylie et les *coutumes kabyles*, volume 3, Imprimerie nationale, Paris, 1872-1873, [première édition].

« Nos kanouns ont décrété : « Tu peux faire de ta femme ce qu'il te plaît, hormis un cadavre » ». <sup>118</sup>

Ces mots « décrétés » comme un « adage » kabyle par Ferdinand Duchêne représentent un discours que peut produire n'importe quel imbécile, dans tous les pays du monde, sans que cela n'engage sa société et la culture de son peuple. Et cet auteur aurait pu entendre cette imbécilité dans la bouche d'un Kabyle (imbécile) mais de là à en faire un adage kabyle, il lui a fallu avoir un projet pour cette trouvaille qui sera un élément constitutif de son « réquisitoire » contre cette société.

Dans son résumé de kanouns kabyles, Ferdinand Duchêne emploie le même vocabulaire que celui des auteurs auxquels il se réfère : Adolphe Hanoteau et Aristide Letourneux. Le premier est un général français qui a passé la plus grande partie de sa carrière dans l'armée coloniale en Algérie (1845-1848 et 1853-1871) durant la période de la conquête et de la pacification du pays colonisé. Le second est un magistrat de la justice coloniale : il devait donc appliquer aux populations indigènes des lois discriminatoires. Ce sont ces pratiques administratives et juridiques en vigueur depuis le début de colonisation qui ont donné naissance au Code de l'indigénat en 1881 en Algérie avant qu'il ne soit étendu à toutes les colonies françaises en 1887, instituant un apartheid de fait. Ce sont, là, les profils des auteurs de *La Kabylie et les coutumes kabyles* auxquels se réfère Ferdinand Duchêne.

Dans son introduction à *Recueil de poésies kabyles* (1904), Si Ammar Ben Saïd Boulifa a démonté la stratégie argumentaire de Hanoteau et Letourneux sur la question du statut de la femme dans la société kabyle. Dans ce texte, Si Ammar Boulifa développe un discours qui peut contribuer à comprendre « l'aveuglement » de Hanoteau et Letourneux, ainsi que celui de Ferdinand Duchêne.

« L'étude de la femme est plus complexe qu'on ne le croit ; il y a là une question si délicate et si difficile à pénétrer qu'elle échappe, presque, à l'examen de tout étranger. Si observateur, si perspicace soit-il, nous estimons que cet étranger peut à peine, vu les mœurs de la société kabyle, soupçonner ce qui se passe au sein de la famille. C'est certainement là qu'il faut chercher la raison qui fait que la femme kabyle est peu ou mal connue et l'ignorance où l'on est de son rôle exact. » <sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> *Thamil'la*, p. 159.

<sup>119</sup> Si Ammar Ben Saïd Boulifa, *Recueil de poésies kabyles*, présenté par Tassadit Yacine, Ed. Awal, Paris, Alger, 1990, p. 47.

Dans la phrase qui constitue le dernier paragraphe de sa préface, Ferdinand Duchêne « s'honore d'avoir obtenu la confiance » de ces Kabyles envers lesquels il « croit s'être conduit en véritable ami » en écrivant ce livre, un acte qui va « dans l'intérêt et la dignité de leurs familles. » Après avoir perverti et remis en cause leurs kanouns, qui assurent leur cohésion sociale, il veut se faire passer pour l'ami des Kabyles. Une « amitié » paternaliste et raciste.

La table des matières insérée à la fin du livre permet de voir une synthèse de son contenu, comme dans un ouvrage didactique. La Table des matières est une « énumération ordonnée (par chapitres en général) des questions traitées, des matières contenues dans un ouvrage avec leur pagination afin de faciliter les recherches du lecteur. »<sup>120</sup>

On y apprend que le livre se divise en quatre parties : Le Père ; La Rivale ; Le Maître ; Libre.<sup>121</sup>

Ferdinand Duchêne choisit de commencer son roman par une partie qu'il intitule « Le Père ». Dans la famille traditionnelle, le père représente le pouvoir et l'autorité. Il est aussi le symbole de la domination masculine. Et c'est ce symbole qui est placé sur le seuil du récit. L'auteur met une majuscule à « Père » et dans la théologie chrétienne, « Le Père » est utilisé pour désigner « Dieu ». Issu de cette culture, Jasmin-Ferdinand-Marie Duchêne ne pouvait ignorer la signification de cette désignation. Il met ainsi dans ce récit « le père » dans une posture qui lui octroie un pouvoir apparenté à celui de Dieu.

La deuxième partie s'intitule « La Rivale ». L'emploi de la majuscule dans « Rivale » ne lui donne aucun sens linguistique particulier ; cela relève de la subjectivité de l'auteur. A l'origine, le mot « rival » était employé pour désigner un concurrent en amour.<sup>122</sup> Ce titre de partie est quelque chose qui peut répondre à un appel de celui du roman, *Thamil'la* : une « héroïne » attendue par une « rivale ».

« Le Maître » est le titre de la troisième partie. Le premier sens que propose le *Trésor de la langue française* au mot « maître » est : « Personne qui a un pouvoir de domination sur les êtres ou les choses. » Il y a comme une sorte d'écho au titre de la première partie. L'usage de la majuscule pour le mot « Maître », ici, semble obéir à la même logique d'autorité et de pouvoir

---

<sup>120</sup> *Trésor de la Langue Française (TLF)*.

<sup>121</sup> Même si cela est très intéressant d'un point de vue interprétation et information, je vais m'abstenir de citer et d'analyser les titres des chapitres figurant dans cette table des matières.

<sup>122</sup> *TLF*.

car il n'est pas pertinent d'un point de vue grammatical. On emploie la désignation « Le Maître » pour nommer Jésus-Christ qui est aussi une figure de pouvoir dans la chrétienté.

La dernière partie a pour titre « Libre ». N'étant pas défini, ici, il renvoie directement au titre du roman *Thamil'la*. En les associant, on obtient « Tamil'la libre ». Après la rigueur du Père castrateur, les misères de la Rivale et la domination du Maître, voilà arrivé le moment de la Liberté.

Cette lecture sommaire de la Table des matières montre comment « Maître » Duchêne donne la possibilité au lecteur kabyle d'avoir une idée de ce dont il sera instruit avant d'entamer la lecture du récit-procès.

### **Incipit et desinit du récit**

Le premier chapitre du récit, qui s'intitule « Fiançailles », commence par les premiers éléments d'une description physique.

« Un peu à l'écart et en contre-bas du village de Tir'ilt, les gourbis du vertueux Meziane dorment dans un poudroïement de chaleur blondie qui vibre. »

Ces quelques mots nous renvoient vers des éléments du monde physique du récit, ainsi qu'à un élément de son monde social avec « le vertueux Meziane ». La proximité des titres de la partie et du chapitre va susciter un dilemme : est-ce « Le Père » ou le « fiancé » ? On notera que l'annonce de la propriété (gourbis) et de sa position dans le village (contre-bas) devance celle de sa qualité de « vertueux ». Ainsi cette propriété, constituée de gourbis, de Meziane se situe au niveau inférieur du village et à l'écart. Le « gourbi » est un mot d'origine arabe qui désigne une « maison de terre, chaumière, hutte ». <sup>123</sup> Par extension, ce mot peut signifier simplement une « habitation misérable » <sup>124</sup>. L'auteur « habille » d'un tour poétique les pauvres gourbis de Meziane en les faisant miroiter, même « endormis » dans un effet naturel que peut causer la rencontre de la poussière avec la lumière (poudroïement). « La chaleur blondie qui vibre » est une tentative excessive de créer un effet esthétique ou poétique : ce n'est vraiment pas évident de rêver d'une chaleur en couleur en train d'en changer en vibrant. Ici, il y a une saturation de l'information qui empêche la possibilité d'un effet esthétique quelconque.

Le village de Meziane s'appelle Tir'ilt (Tiyilt) qui signifie « petite colline ». Beaucoup de villages et de hameaux portent ce nom en Kabylie.

---

<sup>123</sup> TLF.

<sup>124</sup> TLF.

Meziane est un anthroponyme qui est usité en Kabylie<sup>125</sup> ; c'est une variante du nom « Améziane » qui signifie (en kabyle) « jeune » ou « petit ».

On apprend aussi que Meziane est « vertueux ». L'auteur lui attribue du courage, de la vaillance et des qualités morales dès le début du récit. C'est la première information sur le portrait de ce personnage. On se rappelle que Ferdinand Duchêne tient des propos élogieux à l'égard des Kabyles au début de sa préface en s'adressant à eux : « ô hommes fiers, laborieux et perspicaces ».

Le roman se termine par un discours (une phrase) adressé à Thamil'la.

« Dors, repose en paix, Thamil'la la bien nommée, petite tourterelle douce et frêle du pays kabyle, pauvre enfant à qui le Destin cruel ne permit que trois choses en ta courte vie : aimer, pleurer et mourir... »

Le narrateur s'adresse, au début, à Thamil'la, morte, pour lui demander de « dormir et de se reposer en paix ». Il enchaîne son discours pour dire à la défunte qu'elle portait bien son nom parce qu'elle avait des qualités que symbolise l'oiseau qui porte ce nom, « tourterelle » en français. Il lui dit aussi combien le « Destin » était cruel avec elle en ne lui permettant pas une vie de bonheur mais un amour tragique : « aimer » est associé à « pleurer » et « mourir » dans la courte vie de cette femme. L'énumération correspond aux « trois choses » annoncées mais le texte se termine par des points de suspension qui peuvent suggérer aux lecteurs des impressions diverses : inachèvement de l'histoire du récit et invitation à imaginer une suite ; discours du récit brisé comme le fut la vie de cette femme dans ce roman ; une voie vers l'au-delà ; etc.

## **Histoire du récit**

Pour dérouler l'histoire du récit, l'auteur commence par mettre en scène l'apparition de personnages : Meziane « le Père », Akli puis Thamil'la que son père « montre » à Akli qui vient la demander en mariage.

Après une brève apparition de Thamil'la, l'auteur met en place une scène où il montre le père et le futur gendre en négociations qui débutent sur la question de la dot.

Dès la page sept du récit, Ferdinand Duchêne entame la réification de Thamil'la qu'il transforme en marchandise, son père en marchand et Akli en

---

<sup>125</sup> Beaucoup moins aujourd'hui.



acheteur. Il met dans la bouche de ce dernier des mots qui vont orienter dans ce sens ce qui ne devait être qu'une question de mariage.

« - Enfin, soit : cent vingt douros... C'est donc pareille somme que tu demandes en échange<sup>126</sup> de ta seconde fille ? »

Il s'ensuit une négociation qui débute par une comparaison de Meziane entre ses deux filles, Kamir et Thmil'la avec des animaux, comme pour justifier la logique de la « vente » entamée avec la question d'Akli au sujet de « l'échange » contre une somme d'argent. Meziane invoque même Dieu comme s'il voulait le prendre à témoin.

« ... Par le Tout-Puissant confondrais-tu la brebis avec la gazelle ? »

L'âpre négociation entre les deux hommes débouche sur un accord. Cela ressemble à du « maquignonnage ».

« Au bout d'une demi-heure, les parties tombent enfin d'accord : Thamil'la est vendue cent cinquante douros. »

Accord qui sera annoncé par Meziane à sa femme dans les mêmes termes : « J'ai vendu ta fille. »

L'auteur emploie le mot « vendre » pour dire marier : c'est le terme employé par Hanoteau et Letourneux dans leur livre, *Les Coutumes kabyles*, qui est cité comme référence par Ferdinand Duchêne dans sa préface à ce roman.

Dans ce récit, Thamil'la va se retrouver dans des situations qu'elle subit avec fatalité jusqu'au dénouement tragique.

Meziane emprunte de l'argent à son gendre et, pour ne pas le rembourser, il entraînera sa fille dans une aventure judiciaire pour qu'elle se mette en « insurrection »<sup>127</sup> contre son mari. Pour arriver à ses fins, il recourt aux services du grand marabout du douar qui va influencer Thamil'la dans le sens qu'il voulait. Akli finira par renoncer à son argent afin de retrouver sa femme. Mais il ne tardera pas à prendre une deuxième épouse à la suite d'une manigance de madame Khadidja, qui arrive à lui « transférer » sa plus jeune coépouse, pour punir Thamil'la qu'elle avait trouvé insolente envers elle lorsqu'elle avait rejeté, avec humeur, sa suggestion de pousser son mari, Akli, à la polygamie. Thmil'la finira par être répudiée et séparée de sa fille Fatima.

---

<sup>126</sup> C'est moi qui souligne.

<sup>127</sup> « Tamnafaqt » en kabyle.

Son père la « vend » encore peu de temps après qu'elle soit revenue chez lui. Cette fois, c'est avec le cafetier Lahrach qu'il va conclure son « affaire ». Ce dernier venait de répudier la « vieille Fathoum » qui était sa femme depuis vingt ans. Thamil'la vit dans l'humiliation avec ce nouveau mari qui la maltraite avec l'accord, pour ne pas dire les encouragements, de Meziane. Elle aura un enfant de cette union. Ce garçon n'est pas nommé dans le texte : il ne semble apparaître dans le récit que comme prétexte à la monstruosité du père qui le tue « accidentellement » et celle de son grand-père qui veut monnayer avec son beau-fils une omerta, avec l'aide du puissant marabout de sa confrérie. Lahrach refuse de payer ; il finit par aller en prison. Meziane lui demande de répudier sa fille, ce qui sera fait. Le fils de Lahrach, qui le représente officiellement, « met sur la tête » de Thamil'la une très grosse somme, cinq cents douros.<sup>128</sup>

Ne pouvant plus tirer profit de Thamil'la, qu'il voulait « vendre » encore, Meziane lui demande partir de chez lui car il ne pouvait subvenir à ses besoins.

« Va, ma fille, va, tu es libre désormais. Essaie de te débrouiller. Je te donne ma bénédiction. Que le maître de l'Univers te protège ! ... » (P. 186)

Thamil'la va se réfugier chez sa sœur Kamir mais la famille de son mari, Mostefa, demande à ce dernier de lui refuser l'asile pour, soi-disant, éviter la survenue de problèmes futurs avec Meziane.

Thamil'la se retrouve errante dans la montagne où elle sera « séquestrée » par deux « nègres » dans leur grotte : elle leur préparera leurs repas et servira de « passe-temps » sexuel pour ces deux charbonniers. Elle en sera délivrée par des Tholbas<sup>129</sup> qui l'utiliseront comme appât pour détrousser des cavaliers sur la route près de la forêt où ils ont établi leur repaire. Mais cela ne dure pas car dès les premiers jours, elle reconnut un cavalier qu'elle devait appâter : Akli, son ex-mari. Elle l'alerte du danger qui le guette au lieu de l'entraîner dans la forêt. Elle sera battue et torturée par la bande avant d'être « jetée » dans la nature.

La jeune femme est retrouvée, toute nue, dans la rivière par deux « Kabyles » qui l'emmènent chez le vieux Bencheradi qui les récompense pour cela. Le vieux la soigne avant de penser à la céder à un tenancier de

---

<sup>128</sup> Son père, ou son futur mari, doit payer cette somme pour qu'elle puisse se remarier.

<sup>129</sup> Employé pour désigner des élèves ou étudiants, notamment dans les écoles coraniques ; dans ce roman, ces tholbas constituent une bande de voleurs.

bordel à Tizi Ouzou. Elle réussit à s'échapper avant que l'affaire ne soit conclue. Elle est de nouveau dans l'errance.

Thamil'la finit par retrouver sa fille Fatima qu'elle saisit et embrasse follement avant qu'on ne la lui enlève : ni la petite ni les personnes qui étaient intervenues ne savaient que cette femme était Thamil'la. Prise pour une folle, elle se retrouve à l'hôpital militaire où elle va bientôt mourir après avoir revu une dernière fois Akli qui avait été appelé par l'hôpital en tant qu'interprète.

Les trois dernières pages sont une intrusion franche de l'auteur dans la fiction (une métalepse). Il emprunte la voix du narrateur pour donner de la vraisemblance à son récit. Il raconte ses moments de « rencontres » avec Thamil'la dans sa vie sociale et professionnelle.

« Et une immense pitié est montée en moi, une désespérance aussi de me trouver réduit à te regarder passer, de ne pouvoir rien, rien, moi chrétien pour toi musulmane... » (P. 237)

Le magistrat de l'administration coloniale ne pouvait donc même pas recueillir, par humanité, Thamil'la lorsqu'il l'avait revue la dernière fois sur la place de Tizi Ouzou, « amaigrie, brûlée de soleil, en haillons, un morceau de pain dans ses mains meurtries ». Un défaut d'humanité qu'il met en évidence chez les Kabyles. Ce magistrat ne porte pas assistance à une personne en danger : ce n'est pas dans ses « kanouns » à lui.

Une telle histoire n'est pas vraisemblable. C'est un récit construit par Ferdinand Duchêne pour inventer un mythe : « les Kabyles vendent leurs filles ». Toutes les femmes kabyles de ce roman ont été vendues par leurs parents à leurs maris ! Il accentue la représentation monstrueuse des Kabyles dans son roman : non seulement ils vendent leurs filles, mais ils les chassent de leur foyer lorsqu'elles ne peuvent plus être vendues. Ils refusent même de recueillir une femme en détresse ! Autant dire que cet auteur attribue aux Kabyles des coutumes et des valeurs à l'opposé des leurs. La lecture du texte de la conférence de Mohand Saïd Lechani, « La femme kabyle »<sup>130</sup>, qui date de 1937, peut permettre à ceux qui ne connaissent pas la société kabyle, notamment de cette époque, de comprendre l'imposture « intellectuelle » de Ferdi-

---

<sup>130</sup> Mohand Saïd Lechani, « La femme kabyle », dans Mohand Saïd Lechani, *Ecrits berbères*, Ed. FNAR, Paris, 1996. Edition posthume, préfacée par Meziane Lechani.

nand Duchêne. Ce roman n'est qu'une fable idéologique d'un auteur qui participe, avec ses écrits, à la construction et au développement de l'idéologie colonialiste française.

Dans sa préface, Ferdinand Duchêne « convoque » Hanoteau et Letourneux et leur traduction frauduleuse des kanouns kabyles mais il ne daigne pas faire mention de la mise au point de Ammar Boulifa dans l'introduction de son livre paru en 1904, *Recueil de poésies kabyles*. Mais ce dernier n'est qu'un intellectuel indigène (kabyle) et ne saurait susciter l'intérêt du magistrat colonialiste.

Le travail de Hanoteau et Letourneux a causé des dommages immenses dans les représentations de beaucoup de personnes ayant travaillé sur la culture berbère. Ainsi, par exemple, dans sa traduction de *Le Mariage en Kabylie*, récit ethnographique de Yamina Aït-Amar ou-Saïd des Aït-Menguellet, Sœur Louis de Vincennes<sup>131</sup> est tentée par cette traduction vicieuse. Pourtant le contexte de la discussion entre les parents (Arab et Fatima) de Makhlouf est clair. Le mariage occasionne des dépenses et le père ne veut pas rater le mariage de son fils et avoir à recommencer. Dans ce document, la traduction, en français, est située avant le texte d'origine en kabyle.

« Ur eqsidy ara adefkey ttrika-w di-tilawin ! » (P. 19-21)

« Je n'ai pas l'intention de dépenser tous mes biens à acheter des femmes ! » (P. 18-20)

Un lecteur bilingue peut constater aisément les différences sémantiques entre le discours kabyle et sa traduction française. La traductrice n'a pas pu ou n'a pas voulu saisir le sens des mots prononcés en kabyle.

Sœur Louis de Vincennes récidive à la page 50 où elle écrit, « Ah ! Les filles, c'est rudement coûteux ! », pour traduire la phrase suivante : « Ihi, tiqiccin weeřent ! » (P. 51) (Et bien, les filles sont difficiles !)

Même l'archéologue et historien Stéphane Gsell est induit en erreur (ou tenté) par cette traduction vicieuse du verbe « ay » lorsqu'il est employé dans le contexte du mariage.

« Le mariage berbère résulte, en effet, d'un accord conclu publiquement entre les pères des futurs époux. Il est un achat fait par le père du jeune homme au père de la jeune fille. Le consentement de celle-ci n'est pas nécessaire et, très souvent, il n'est pas demandé. Dans quelques tribus, le droit qu'a le père de vendre sa fille est aussi

---

<sup>131</sup> Sœur Madelaine Allain.

absolu quand elle a déjà été mariée, que quand elle est vierge. Telle devait être la règle primitive. »<sup>132</sup>

### **Thématique et idéologie**

Les thèmes de ce roman sont développés de manière à justifier le rapport de domination coloniale et l'idée de la supériorité de l'Européen face à l'Indigène dans cette colonie française qu'était l'Algérie. La question idéologique était annoncée dès les dédicaces et la préface de façon claire.

La cupidité, l'amour, le tragique et la fourberie de Meziane ne sont que des prétextes au développement d'une idéologie colonialiste et raciste. Tout est fait pour montrer les Indigènes dans des postures inférieures d'un point de vue moral, matériel, spirituel et intellectuel.

La récurrence de l'idée, et du mot, « vendre » pour parler du mariage dans ce pays kabyle, tourne à l'obsession chez Ferdinand Duchêne dans ce roman. Il ne s'agit pas seulement du cas de Thamil'la, « vendue » par son père à Akli, mais de tous les mariages de Kabyles dont il est question dans ce livre. Ainsi, par exemple, lorsque Thamil'la rentre dans son village après sa répudiation par Akli, elle retrouve ses amies.

« Mouni a été vendue à Mouloud... Atika, elle, a été vendue à deux reprises... Quant à Meriem, elle vient d'être divorcée, comme Thamil'la... On lui a dit que son père était déjà en pourparlers pour la vendre à un voisin, le chasseur de panthères, Mouhoub. » (P. 130-131)

Meziane « vend » encore sa fille après sa répudiation par Akli. Il le lui dit crûment : « je t'ai vendue à Lahrach », et il est aussi écrit dans le texte, « Thamil'la va être livrée à son acquéreur ».

Amar El-Aziz dit à son patron, Lahrach, après son remariage : « Maintenant que tu as acheté une autre femme... » (P. 144). Lahrach s'adresse à sa belle-mère, Lakri, avec le même langage : « J'ai acheté ta fille à ton époux. » (P. 150)

Il serait fastidieux de citer toutes les occurrences de ce qui devient un leitmotiv dans ce texte : il y a des dizaines d'emplois du mot « vendre », dans des déclinaisons différentes. Pourtant, il arrive à Ferdinand Duchêne de se « tromper » parfois en employant un vocabulaire qui sied à la famille et au mariage dans certaines situations. En parlant de sa fille, Meziane dit à Lahrach

---

<sup>132</sup> *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, tome V. Les royaumes indigènes. Organisation sociale, politique et économique*, Ed. Librairie Hachette, Paris, 1927, p. 44.

dans une lettre : « ton épouse ». Le même Meziane tient le discours suivant lorsqu'il demande à Thamil'la de quitter sa maison : « Je t'ai trouvé jusqu'à présent deux maris ». Madame Khadidja, une Arabe, dit aux belles-sœurs de Thamil'la : « Les Kabyles se contentent presque toujours d'une seule épouse, tandis que les Arabes en prennent fréquemment plusieurs. » (P. 79) Ce sont là quelques exemples parmi d'autres dans le roman.

En plus de la violence symbolique attribuée aux Kabyles par l'idée de la vente de la femme, Ferdinand Duchêne leur attribue aussi de la violence physique à l'égard des femmes.

Après avoir été battue par son nouveau mari Lahrach, Thamil'la qui a vu son père lui refuser son aide pour se mettre en *insurrection*, entend ses amies (Atika et Mouni) lui expliquer que ce qu'elle a subi était « normal ».

« - En vérité, ma sœur, il t'a giflée ?... Mais depuis quand donc les maris n'ont-ils plus le droit de battre leurs femmes ?

Atika, dont le premier époux était thaleb, cite un verset du Livre saint, dont elle a retenu les mots sacrés. (P. 153)

Mouni et Atika sont présentées comme ce qu'il y a de bien et de gentil dans ce récit : c'est pour mieux faire accepter cette norme sociale d'origine divine. Certes, la religion musulmane octroie ce « droit de battre » sa femme au musulman mais de là à en faire une norme dans la société kabyle, il y a un pas de franchi qui mène à l'amalgame : Ferdinand Duchêne assigne les Kabyles dans la case qui convient à son idéologie suprématiste de colonialiste.

Je ne vais pas aborder, ici, la représentation péjorative que fait l'auteur du musulman.<sup>133</sup>

Cette idéologie raciste véhiculée dans ce roman paraît aussi, dans le texte, à l'égard des personnes de couleur noire. L'auteur intègre dans le récit des personnages secondaires de couleur sans patronymes ; ils sont désignés à l'aide de noms communs péjoratifs : « nègre » ou « négro ». Quelques exemples pour illustrer ce mode de désignation.

« Debout contre le mur et immobile, il y a un grand nègre qui la regarde de ses yeux blancs. » (P. 33) « Des négros danseurs » (P. 80) « Sid-Abdallah mande Akli par son négro. » (P. 88) « Le négro est un défricheur... Il a un associé, un noir comme lui. » (P. 200) « ... l'un des négros parcourt la brousse... » (P. 201)

---

<sup>133</sup> Voir le sous-chapitre « Les personnages ».

Et lorsque Ferdinand Duchêne veut accentuer, négativement, cette représentation de personnages noirs, il le fait par le biais d'un personnage kabyle, un des bandits des Tholbas, lorsque ces derniers font irruption dans la caverne des charbonniers noirs qui retenaient Thamil'la comme « passe-temps ».

« - En vérité, ô esclave, est-il possible qu'un homme de race blanche ait pu vendre sa fille comme épouse à un négro ? » (P. 202)

Par ce procédé, l'auteur tente de transférer le comportement esclavagiste de ses aïeux sur les Kabyles pour rendre ces derniers encore plus mauvais et renforcer cette idée de vente de femmes qu'il voulait... vendre à ses lecteurs à n'importe quel prix... littéraire !

Il n'y a pas que les Kabyles qui sont l'objet de l'attaque idéologique de Ferdinand Duchêne : leur « droit » subit aussi les assauts de l'auteur qui convoque les kanouns à de multiples reprises pour les montrer comme barbares et déshumanisants, comme dans la dispute entre Meziane et Lahrach au sujet de la tentative d'avortement de Thamil'la et lorsque le fils de Lahrach répudie Thamil'la, au nom de son père en prison, en exigeant une « rançon »<sup>134</sup>. Il le fait aussi lorsque Meziane évoque une future dette de sang. (P. 183)

De par ses fonctions de conseiller à la cour d'appel d'Alger, de 1921 à 1932, Ferdinand Duchêne voit son nom associé à la réforme du statut juridique de la femme kabyle de 1931. Cela est « accolé » à son « CV » comme si cette réforme était réellement émancipatrice pour les femmes de Kabylie. Aux kanouns kabyles, l'administration coloniale de l'époque substitua un statut de la femme de « droit musulman ». Diane Sambron écrit à ce sujet :

« Ainsi, l'ensemble des modifications apporté au statut personnel de la femme kabyle a consisté à rapprocher leur statut, dépendant des coutumes kabyles, de celui des femmes musulmanes du reste de l'Algérie. Cette harmonisation a été entreprise, en choisissant parmi les rites orthodoxes de l'islam, les dispositions qui étaient les plus proches de celles du Code civil. La théorie du droit musulman positif en matière de statut personnel, trouve son application, dans la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle dans la société kabyle. »<sup>135</sup>

---

<sup>134</sup> Somme exigée par le mari pour rembourser la dot.

<sup>135</sup> Diane Sambron, « L'évolution du statut juridique de la femme musulmane à l'époque coloniale », dans *Histoire de la justice 2005/1*, N° 16, p. 123-142.

Concernant les conditions du divorce, Diane Sambron écrit dans le même article :

« Plus qu'un rapprochement avec le Code civil, le décret<sup>136</sup> aligne les conditions de dissolution du mariage kabyle sur le droit musulman malékite. »<sup>137</sup>

La même auteure compare, toujours dans le même article, le droit de la femme musulmane et celui de femme kabyle (dans les kanouns).

« La femme musulmane, quant à elle, possède un droit de divorcer limité aux cas d'absences prolongées du mari, de défaut d'entretien ou de sévices graves. La femme kabyle, en vertu des kanouns kabyles, n'en a pas la possibilité. Elle possède un droit d'insurrection ou de nefak. Il l'autorise à se réfugier chez ses parents en cas de mauvais traitements ou de répudiation temporaire. Si son mari ne consent pas à la répudier, elle ne peut se remarier : elle est thamaouakt. Elle peut alors proposer, selon la procédure du khoul, citée par le Coran, que son mari la répudie. Elle verse alors une compensation financière à son mari, qui consent à la répudier. »<sup>138</sup>

En matière de droit de succession, la réforme aboutit à une islamisation de la législation.

« Cette réforme du régime successoral en Kabylie aboutit à promouvoir un système agnatique modéré, proche des règles traditionnelles du fiqh. »<sup>139</sup>

Quelle que soit la « barbarie » invoquée, ou sous-entendue<sup>140</sup>, des kanouns kabyles concernant le statut de la femme, cela relève du droit positif. Et les lois instituées par les humains dépendent de l'évolution de la société, comme les coutumes. Les kanouns kabyles s'étaient imposés aux Kabyles à cause de conditions socioéconomiques, politiques et culturelles qu'ils subissaient à l'époque où ces lois avaient été décrétées. Une époque caractérisée aussi par une menace existentielle d'un point de vue identitaire pour le peuple kabyle ; une menace qui persiste toujours malgré une évolution du contexte politique.

Par un décret du 19 mai 1931, le gouvernement français institua un nouveau statut de la femme kabyle qui se conformait au droit musulman qui, quoiqu'on dise, ne peut pas être positif puisqu'il émane de décrets divins. Le

---

<sup>136</sup> Décret du 19 mai 1931.

<sup>137</sup> Diane Sambron, « L'évolution du statut juridique de la femme musulmane à l'époque coloniale », dans *Histoire de la justice 2005/1*, N° 16, p. 123-142.

<sup>138</sup> Diane Sambron, « L'évolution du statut juridique de la femme musulmane à l'époque coloniale », dans *Histoire de la justice 2005/1*, N° 16, p. 123-142.

<sup>139</sup> *Ibidem*.

<sup>140</sup> Comme, par exemple, lorsque « le magistrat songe » face à Thamil'la : « Encore une victime muette, résignée, des barbares coutumes de la montagne ! ... » (P. 224).



droit musulman est fait de lois immuables. Ainsi, la France coloniale a scellé le sort de la femme kabyle en plombant, pour toujours, ses droits. Elle n'en est jamais plus sortie car l'indépendance de l'Algérie à l'égard de la France l'a plongée dans une dépendance arabo-islamique qui s'accroît au fil du temps. Voilà ce à quoi a contribué Ferdinand Duchêne qui avait pourtant fort à faire, à l'époque, pour l'émancipation de la femme française.

La femme française a dû attendre 1965 pour avoir le droit d'ouvrir un compte bancaire en son nom propre. Elle n'avait pas non plus le droit d'occuper un emploi sans l'accord de son mari. Avant 1907, elle ne disposait même pas de son salaire qui revenait de droit à son mari. Elle n'avait pas le droit de passer le baccalauréat, sauf dérogation, avant 1924. Ce n'est qu'en 1938 que l'incapacité juridique de la femme a été levée : elle pouvait enfin se faire délivrer une pièce d'identité sans l'autorisation du mari ! Le droit de vote des Françaises est arrivé après la seconde guerre mondiale. Ces quelques éléments donnent une idée de l'état des droits de la femme en France lorsque Ferdinand Duchêne braquait son regard de colonisateur sur les « droits » de la femme kabyle qui n'avait même pas le droit d'avoir les... droits des Françaises dans son nouveau statut (de droit musulman).

## **Onomastique**

### **1/ Toponymie**

Le récit se déroule dans « le pays kabyle » et à Dellys, une ville coloniale dans laquelle il y a aussi un « quartier arabe » où habitent Akli et ses sœurs. Thamil'la est née à Tir'ilt, le village de son père. D'autres villages de ce « pays kabyle » et de ses montagnes sont cités dans ce récit : Makouda, Aït-Farès, Tarbent, Tizirt. El-Aouçaf est noté dans une forme arabe (Aoussaf, actuellement). Rébeval<sup>141</sup> et Mirabeau<sup>142</sup> portent des noms datant de cette époque coloniale qui ont été changés après l'indépendance en « Baghlia » et « Draâ Ben Khedda ». Alger et Tizi Ouzou sont aussi des villes citées dans ce texte. Cette toponymie situe ce récit dans la Kabylie du temps de la colonisation française.

---

<sup>141</sup> Créé en 1860, par les colons, et désigné par le nom de Rébeval en hommage à un général français, Joseph Boyer de Rébeval (1768-1822).

<sup>142</sup> A l'origine, centre de colonisation créé en 1884.

## 2/ Anthroponymie

Thamil'la, son père Meziane et sa mère Lakri portent des noms courants en Kabylie.<sup>143</sup> Lahrach et son fils Kaci portent aussi des noms kabyles : le premier se compose de la racine « ħrc » et le second est très usité en Kabylie. Akli est un prénom kabyle qui signifie « esclave » ; il est donné à un nouveau-né pour éloigner le « mauvais sort » et la mort (qui doit mépriser l'esclave dans l'imaginaire populaire). « Mansour », un nom d'origine arabe qui peut évoquer des califes qui l'ont porté, est employé en Kabylie. Akli porte un prénom bien Kabyle, contrairement à son père qui était Thaleb<sup>144</sup>. L'autre gendre de Meziane s'appelle Mostefa. C'est un prénom arabe qui est employé en Kabylie sous la forme, quelque peu, kabylisée, « Mestapha ». Saïd et Makhlouf sont des noms d'origine arabe comme Tessadith (Tassadit), variante de Saadia (féminin de Saïd), Yamina et Mina, autres formes du nom de la mère du prophète Mohamed, Amina. Fathoum est une autre forme du nom « Fatima », Mouni (diminutif de Mounia ou Mounira) et Meriem (forme arabe de « Marie ») sont aussi d'origine arabe. Le dignitaire Sid Abdallah et le grand marabout Sid Hamida portent des noms arabes précédés de la particule « Sid », (Séid) qui signifie « Monsieur » en arabe. Khadidja, l'aînée des épouses de Sid Abdallah, porte le nom de la première épouse du prophète Mohamed. Atika et son mari El-Oucif portent des noms d'origine arabe, le nom du mari gardant sa forme d'origine. Si-Kadour (Monsieur Kadour) est aussi un nom arabe très peu usité par les Kabyles. Pour Amar *le chéri*, il est précisé la traduction en arabe de ce qui semble être un surnom : El-Aziz. Bencheradi semble une forme arabe d'un patronyme. Bachir el Mzabi est « renvoyé » à ses origines mozabites avec un qualificatif arabe : el Mzabi. En kabyle, on dirait Bachir « Amzabi ».

On peut constater une forte tendance anthroponymique arabe, même dans la forme. On sait que l'islamisation de la société kabyle, dans sa majorité, a entraîné l'adoption d'une anthroponymie d'origine arabe très importante mais beaucoup de noms subissent une influence kabyle au niveau de la forme. On retrouve cette référence à la langue arabe avec l'emploi d'un vocabulaire arabe dont un certain nombre d'unités ont fini par être intégrées dans la langue française. Voici un relevé non exhaustif de ces mots.

---

<sup>143</sup> Même si ce n'est plus la tendance depuis quelques années.

<sup>144</sup> Une notation qui ne rend pas la prononciation pour un mot d'origine arabe qui est aussi en usage en kabyle.

« Oued ; gourbi ; douar ; houri ; djinn ; chéchia ; nouba ; chaouch ; sultan ; vizir ; fellah. » Ce premier ensemble de mots, d'origine arabe ou turque, est entré dans les dictionnaires de langue française (*TLF*, par exemple). L'emploi de certains de ces mots dans la langue kabyle se fait après des transformations formelles et/ou sémantiques : « taḥuritt (hour) ; tacacit (chéchia) ; fellah ; ṣṣeltan (sultan). » « Taleb » (étudiant d'une école coranique) est un mot employé dans les écrits en français, notamment depuis la publicité acquise par les talibans afghans ; en kabyle, il prend la forme « tṭaleb ». En plus du sens (étudiant ou élève), il signifie aussi « écrivain public » en Afrique du nord.

« Chouari » s'emploie en kabyle dans cette forme ; pour « debbouz », « guennour » et « meddah », on ajoute un « a » au début du mot : « adebbouz », « agennur », « ameddah » ; rheitas « yiṭa » ; tobals « iḍebbalen » ; setla « ṣṣdel » ; djemaâ « tajmaet » ; cachabia « taqeccabit » ; khodja et malhafa « lxuḡa » et « llḥaf » ; salamecs « sslam » ; moghreb « maḡreb » (heure de la prière) ; flissa « axudmi iflissen ». Ces mots d'origine arabe ou turco-arabe sont employés dans leur forme d'origine même lorsqu'ils ont été adoptés dans le kabyle.

« Kébir, aoûn, mahakma, guenibris, gadoum, foundouk » sont des mots arabes non usités en kabyle.

Lorsque Ferdinand Duchêne fait interroger Thamil'la par un officier en kabyle, il commet une faute de genre : « ismik ? » au lieu de « ismim ? » (ism-im). Et là où il aurait été vraiment intéressant d'utiliser un mot kabyle pour aborder un phénomène important dans le développement idéologique de l'auteur, c'est un mot français qui a été choisi et mis en italique, « *insurrection* », pour exprimer un sens particulier de ce mot dans un contexte particulier.

« La femme se trouve ainsi, suivant la forte expression kabyle, en état d'*insurrection* contre son mari. » (P. 59)

Le mot kabyle est « nnfaq » et cette « *insurgée* » particulière est appelée « tamnafeqt ».

Après avoir constaté une certaine orientation arabiste dans la langue employée, aux niveaux de l'onomastique et des emprunts étrangers au français, l'étude des personnages révélera la tendance idéologique privilégiée par l'auteur.

## Personnages

Dans ce récit, la création et le développement des personnages sont faits pour permettre à son auteur de véhiculer son idéologie et sa propagande colonialistes.

Le personnage principal du roman, Thamil'la, est composé sur un modèle de « martyr ». La jeune fille, belle, vertueuse, et dotée de bien d'autres qualités, sera victime de la barbarie de son père qui agit selon des kanouns, inhumains envers les femmes, établis par une « société barbare ».

Ainsi, cet être fragile et gracieux ne représente qu'une marchandise pour son père. La seule période de bonheur que lui concède l'auteur est la première partie de sa vie maritale avec Akli. Pourtant, elle n'est que l'objet de plaisir de ce dernier. Et le mépris de Ferdinand Duchêne pour cette vie (avec Akli) est résumé dans une expression lorsqu'il fait promener Thamil'la en compagnie de ses belles-sœurs, toutes voilées, dans les rues de Dellys : « Les trois paquets blancs. » (P. 29) Sinon, Thamil'la est plongée par l'auteur dans une souffrance continue, jusqu'à sa mort. Elle subit aussi une déshumanisation.

Au début du récit, Meziane compare ses deux filles à des animaux, une brebis et une gazelle. C'est la porte entrouverte à la marchandisation de ces femmes par ce « clin d'œil » à l'animalisation. Plus bas dans le texte, lorsque Thamil'la a voulu avorter, Lahrach, son second époux, dit à Meziane : « Je croyais t'avoir acheté une femme, et c'est une sorcière que tu m'as vendue ! » (P. 167). Il y a une déshumanisation prononcée de Thamil'la qui est, ici, diabolisée.

Le père de Thamil'la, Meziane, est qualifié de vertueux au début du récit. Il est ensuite présenté comme pieux dans le discours et l'action. Il est aussi montré ailleurs dans le récit dans un tel moment de prière. Avec le déroulement du récit, ce « vieillard » se révèle être un père cruel, pervers et indigne, un parent qu'Akli traite de fourbe, de menteur et de faussaire, même de bandit. Ferdinand Duchêne compose un personnage plus que crapuleux avec Meziane : monstrueux. Le père de Thamil'la passe sa vie à manœuvrer de façon à tirer profit de sa fille en la « vendant » à deux reprises. Il escroque son beau-fils Akli. Il manipule sa fille et produit de faux documents devant le tribunal pour l'empêcher de reprendre la vie commune avec Akli après une séparation ; pour arriver à ses fins, il met aussi à contribution Sid Hamida pour manipuler Thamil'la. Après la répudiation de cette dernière, il la « revend » à

Lahrach avec lequel elle aura un garçon qui décèdera des suites d'une violence (involontaire) de son père (Lahrach). Meziane essaie de monnayer, sans succès, une intervention auprès du grand marabout pour décréter une omerta : il veut même profiter de l'homicide de son petit-fils ! Thamil'la est de nouveau répudiée. Comme Meziane ne peut plus tirer quelque profit d'elle, il la met à la porte.

Ferdinand Duchêne crée ainsi un personnage pire qu'un esclavagiste. Ce dernier vend des captifs alors que Meziane « vend » sa propre fille. L'auteur « met en scène » les mariages de Thamil'la comme des ventes et systématise cette affabulation à toute la société kabyle. Et Meziane est ainsi un monstre parmi les... monstres.

Dans cet espace fictionnel où les personnages des hommes kabyles sont élaborés avec une dimension crapuleuse, Akli fait partie des exceptions. Il est montré dans une posture d'un homme vertueux, bon et pieux. C'est un portrait similaire qui est dressé de ses beaux-frères avec lesquels il partage une caractéristique : ils sont tous au service de l'administration coloniale.

L'entrée dans l'histoire du récit d'Akli le montre en quête de femme, avec une imagination quasi érotique lorsqu'il regarde Thamil'la s'en aller après sa brève apparition. (P. 6) C'est dans une situation pareille qu'il sera montré lorsqu'il voit la très jeune épouse de Sid Abdallah, un ami de son père. Un personnage « vertueux » qui a du mal à maîtriser ses pulsions érotiques. Ce personnage, « bon », va répudier Thamil'la à la demande de sa nouvelle épouse et faire ainsi de sa fille une « orpheline ».

Le « vénéré » Sid Abdallah a cédé à Akli sa plus jeune épouse, pourtant « Mina paraît tout heureuse du bonheur commun, en partageuse héréditaire ». (P. 111) Mais Akli, qui l'avait convoitée, est tombé dans les rets de madame Khadidja. Le « vénéré » personnage est polygame : il a quatre épouses de quatre générations différentes. La première, et la plus âgée, est anoblie.

« Madame Khadidja est une descendante des Cheurfa. Sa famille, qui prétend remonter à N.-S. Mohammed (que Dieu le bénisse !) » (P. 83)

Madame Khadidja est présentée dans la préface comme un personnage féminin fort. Pourtant, elle est tout ce qu'il y a de soumis puisqu'elle est la coépouse de trois autres femmes ; elle donne l'impression de gérer ce « harem » de Sid-Abdallah.

Un autre personnage « vénéré » : Sid-Hamida le marabout qui va aider Meziane dans son entreprise de manipulation, diabolique, de sa fille Thamil'la pour la séparer de son époux Akli.

### **Traduction en tamazight de *Thamil'la***

Une traduction de *Thamil'la*, réalisée par Habib-Allah Mansouri, est parue aux éditions du Haut Commissariat à l'Amazighité (HCA) en 2007, sous le même titre, *Tamilla*<sup>145</sup>. La présentation de cette édition en tamazight est trompeuse car il n'y a aucune information sur le fait que c'est seulement la traduction de la première partie du roman de Ferdinand Duchêne. Pourtant le texte proposé dans cette traduction se termine par la mention « fin » (Taggara) comme cela est fait à la fin du roman d'origine en français. Cela pose un problème de déontologie.

Le roman de Ferdinand Duchêne développe une idéologie suprématiste (du colon sur le colonisé kabyle). C'est la vision d'un magistrat colonialiste sur le droit coutumier kabyle de l'époque.<sup>146</sup> La littérature, en tant que véhicule idéologique était mise à contribution pour asseoir la domination du colon sur le colonisé et tout ce qui pouvait humilier les Indigènes était utile à cette politique qui avait institué ce rapport dans le Code de l'indigénat en 1881.

La traduction de ce roman en tamazight a été publiée sans aucune introduction ou note expliquant le contexte de l'édition d'origine en 1921<sup>147</sup>. D'autant plus que le traducteur a utilisé, en kabyle, une terminologie identique à celle employée par Ferdinand Duchêne en français. Le marchandage du début du récit entre Meziane et Akli est traduit avec beaucoup de fidélité, notamment en ce qui concerne cet accord matrimonial transformé en vente. Le traducteur emploie le verbe « senz » (vendre), dans quelques déclinaisons, ainsi que les noms « tanezzut » (vente) et « ssuma » (prix), sans aucun commentaire. Pourtant, ce marchandage s'ouvre sur le mot qui s'emploie dans les conclusions d'accords matrimoniaux : dot (repris aussi dans la traduction « ssdaq »).

---

<sup>145</sup> Il y a seulement une différence au niveau de la notation du nom qui se conforme aux règles actuelles.

<sup>146</sup> Fin du 19ème et début du 20ème siècle.

<sup>147</sup> Roman paru quelques années auparavant dans la revue *Les Annales Africaines*.

Un descendant de ces Kabyles, maltraités et dévalorisés par Ferdinand Duchêne, peut traduire ce roman en adhérant à la représentation de ses ancêtres par les colonialistes : ce n'est que de l'aliénation identitaire individuelle. Mais une maison d'édition a une responsabilité morale vis-à-vis de la société. Et lorsque ces Editions appartiennent à une institution qui dépend directement de la présidence de la République, il y a aussi une responsabilité politique qui est engagée. Editer un tel livre sans une introduction qui avertisse les lecteurs kabylophones, notamment ceux qui n'ont pas vécu l'époque coloniale, est une négligence<sup>148</sup> qui peut contribuer à faire la promotion de l'idéologie colonialiste. Et le HCA est, officiellement, chargé de faire la promotion de la culture amazighe, non celle de l'idéologie colonialiste.

## Conclusion

Ferdinand Duchêne est plus magistrat que romancier dans ce récit : il a mis en scène un procès du Kabyle dans lequel il est juge, procureur, avocat et président du tribunal.

Un des messages véhiculés par ce roman semble être : « vous êtes pires que nous dans la traite des êtres humains puisque vous vendez vos propres filles alors que nous nous sommes contentés de vendre celles des autres ainsi que des personnes de couleur. »

N'étaient-ce les magouilles qui lui ont permis d'être lauréat de la première édition du Grand Prix Littérature d'Algérie en 1921, ce roman n'aurait sans doute pas connu la légitimation de l'édition. L'obsession idéologique colonialiste de Ferdinand Duchêne impacte fortement son écriture qui fait passer au second plan la littéarité, déjà médiocre, de son texte.

Le projet de Ferdinand Duchêne était de rédiger une histoire pour se donner bonne conscience dans sa participation à une œuvre de colonisation dans ses fonctions de magistrat et son statut d'écrivain. Tous les moyens devaient être mobilisés pour justifier les projets de la colonisation française en Algérie : exterminer les populations autochtones pour les remplacer par des

---

<sup>148</sup> Je pense que c'était dû au manque de professionnalisme et à l'absence de vigilance de l'institution.

Européens comme le montre Olivier Le Cour Grandmaison dans son livre *Coloniser, Exterminer*.<sup>149</sup> François Maspero parle aussi de ce projet de remplacement dans *L'Honneur de Saint-Arnaud*.<sup>150</sup> Et c'est plus facile de faire accepter l'élimination d'un peuple présenté comme barbare et immoral. Et Ferdinand Duchêne a jugé bon d'apporter sa caution de magistrat à un tel projet grâce à son imposture littéraire !

---

<sup>149</sup> Ed. Librairie Arthème Fayard, Paris, 2004, Ed. Casbah, Alger, 2005.

<sup>150</sup> Ed. Le Seuil, Paris, 2012, [1993].



## Conclusion de la première partie

La représentation des Kabyles et autres Berbères dans la littérature française montre, dans les récits analysés ici, la perception qu'en avaient les auteurs et leurs « programmes » idéologiques.

L'étranger ne perçoit pas, ou perçoit mal, des croyances différentes des siennes, des pratiques socioculturelles autres que celle de son aire civilisationnelle, ce qui relève d'une sorte d'ordre intime d'un groupe social, des singularités intraduisibles dans une langue qui n'a pas les mots pour dire des choses inexistantes dans sa propre culture, etc. On peut constater ce qui peut paraître de l'ordre de la déformation (inconsciente) dans *Salammbô* ou *Le Mariage berbère*. Dans le roman de Simonne Jacquemard, des incompréhensions sont même formulées de façon explicite par le personnage principal, Anne.

La déformation est volontaire dans le roman colonialiste et on a vu que cela pouvait atteindre le stade de la perversion comme c'est le cas dans *Thamil'la* de Ferdinand Duchêne. L'œuvre romanesque de Ferdinand Duchêne relève de ce que l'on nomme la littérature colonialiste. Cette écriture et sa production participaient à l'édification de l'œuvre coloniale, c'est-à-dire l'établissement d'une domination raciale des colons sur les peuples colonisés. Cette littérature coloniale était non seulement le véhicule idéologique de ce projet mais aussi, souvent, le lieu de la projection de toute la haine et du mépris de nombre d'auteurs à l'égard des êtres humains qu'ils colonisaient. Et ils ne devaient même pas se poser les questions de la légitimité de leur écriture, sur les autres, et sur leur imposture.

Le prétexte du divertissement dans la lecture romanesque ne doit pas occulter la dimension idéologique du texte littéraire. Si la littérature sert à divertir le lecteur, et sert en même temps à véhiculer des idées que les auteurs disséminent dans le texte de façon plus ou moins sublimée.

La littérature romanesque constitue aussi un témoignage sur l'histoire des pays et des peuples auxquels elle réfère. C'est de l'histoire à l'état brut, en quelque sorte, comme l'est tout témoignage. Les auteurs de littérature romanesque constituent des témoins de qualité sur leur époque, leur pays et leur peuple. Et pour les sociétés qui n'ont pas écrit leur histoire, cette littérature est capitale pour leur mémoire. Et le témoignage qui vient de l'intérieur ne peut être remplacé par un regard extérieur.

On a vu dans le premier chapitre que le récit d'Apulée, *Les Métamorphoses* ou *L'Ane d'or*, qui a été un apport fondamental pour la littérature romanesque mondiale ignore quasiment la culture berbère. Même si l'auteur est un Berbère, il n'a pas fait référence à sa culture d'origine dans son récit rédigé en latin. Apulée a employé la langue latine pour enrichir la culture latine.

L'entrée en scène de romanciers kabyles au milieu du vingtième siècle dans la production romanesque francophone dans cette Algérie française de l'époque est salvateur pour l'image et la mémoire kabyles, voire de tous les Berbères. Ils seront des témoins légitimes de leur peuple, de leur société, sans imposture aucune.

La seconde partie de ce livre montrera la différence entre les représentations établies d'ailleurs, par des étrangers, et celles établies de l'intérieur réalisées par des membres de cette société (des auteurs kabyles).

**Seconde partie**  
**Voix francophones**



## Introduction

Les quatorze romans kabyles d'expression francophone retenus pour cette étude constituent toute la production romanesque des auteurs kabyles francophones qui ont été les pionniers dans le genre : Taos Amrouche, Mouloud Feraoun, Mouloud Mammeri et Malek Ouary. Leurs romans ont été publiés entre 1947 et 2000. Les textes de ces auteurs ont fait l'objet de très nombreuses études et publications.<sup>151</sup> La limitation du choix des auteurs retenus pour l'analyse s'est faite par rapport à la date de l'édition du premier roman de chacun d'entre eux (1947 pour *Jacinthe noire* de Taos Amrouche, 1950 pour *Le Fils du pauvre* de Mouloud Feraoun, 1952 pour *La Colline oubliée* de Mouloud Mammeri et 1956 pour *Le Grain dans la meule* de Malek Ouary).

Dans la présente étude, j'analyserai les discours de ces romans pour explorer la dimension identitaire, notamment dans ce qu'elle a de kabyle, à travers la culture véhiculée, son rapport à l'histoire et divers marqueurs identitaires comme les lieux et les personnages, ainsi que des marqueurs linguistiques et onomastiques.

Cette production romanesque utilise la langue française comme véhicule idéologique et culturel, mais abandonne-t-elle pour autant la culture et l'identité (d'origine) de ses auteurs ? Pour un écrivain issu d'une minorité ou d'un peuple opprimé, l'affirmation identitaire, dans son écriture et ailleurs, est une prise de risque certaine.

Au niveau idéologique, les œuvres littéraires diffèrent même si elles se revendiquent d'une appartenance formelle semblable, comme l'inscription générique ou la dimension linguistique. Un texte littéraire peut avoir pour finalité le plaisir du lecteur sans prétention intellectuelle aucune. Un autre peut avoir une finalité intellectuelle reléguant le plaisir au bas de l'échelle des préoccupations de l'auteur ; on peut penser au roman à thèses (ou à idées) par exemple. Cette analyse permettra de situer ces auteurs kabyles francophones et leurs œuvres romanesques dans le registre idéologique, intellectuel et identitaire de leur inscription.

---

<sup>151</sup> Les romans de Malek Ouary n'ont pas été l'objet d'autant d'études et de publications que ceux des autres auteurs.



## Chapitre I

### Thématiques

Les contextes d'écriture et de publication des romans retenus pour cette étude n'est pas le même ; il va des années 1940 jusqu'à l'année 2000 pour le dernier ouvrage de Malek Ouary. Les conditions sociohistoriques des « mondes » de référence ont évolué. Les premiers romans ont été publiés durant la colonisation, avant la guerre de libération en Algérie pour trois d'entre eux, pendant la guerre pour cinq autres et après l'indépendance pour les six derniers. Le monde social dans lequel évoluaient les auteurs avait profondément muté ; le public visé et le lectorat escompté ont aussi évolué.

L'étude des thématiques retenues par les auteurs dans leurs fictions va montrer si leur inscription est seulement dans un référentiel universel traditionnel ou si elles se rapportent, au moins en partie, à des spécificités berbères et, particulièrement, kabyles. L'évolution thématique des œuvres littéraires informe le lecteur sur celle des préoccupations sociales et sociétales dans le temps.

#### Taos Amrouche

Dans *L'Amant imaginaire*, Taos Amrouche écrit, en faisant parler Aména de sa vie, quelque chose de révélateur quant à l'importance du thème de l'exil dans son œuvre romanesque.

« A moins que je ne me trompe, il y aurait là un fameux cycle, une fresque saisissante, une belle brochette de romans poussant sur l'humus du déracinement et de l'exil. Les ferai-je jamais ? » (P. 37)

Il y a, ici, ce qui peut s'apparenter à un véritable programme thématique autour de l'exil chez l'auteure. Et lorsqu'on sait l'importance de la dimension autobiographique dans les romans de Taos Amrouche qui a vécu l'exil dans sa chair, avec sa famille, la place de cette thématique dans son œuvre n'est pas surprenante.

Comme thème, l'exil s'impose avec une grande force dès le premier roman de l'auteure, *Jacinthe noire*. Et cela a quelque chose à voir avec la vie de l'auteure comme le souligne Denise Brahimi qui relève dans l'autobiographie de la mère de Taos Amrouche, *Histoire de ma vie*, des indices qui accréditent la dimension autobiographique de *Jacinthe noire*.

« Pour l'année 1934, elle écrit à propos de sa fille : « Au mois d'octobre, Marie-Louise Taos fut reçue au brevet supérieur et nous demandâmes à la Compagnie un emprunt pour l'envoyer en France continuer ses études ; nous avons même retenu pour elle une chambre à Paris, dans une maison d'étudiantes. Mais elle ne put s'adapter et revint à Radès au bout de deux mois. » Cette dernière phrase, et ces deux mois, contiennent tout le sujet de *Jacinthe noire*. »<sup>152</sup>

Cet exil parisien de deux mois a sans doute amené Taos Amrouche à ressentir plus profondément les exils successifs de sa famille. Ses parents ont vécu une « migration » religieuse de l'islam au christianisme avant de s'exiler en Tunisie. Une sorte d'exil à niveaux multiples. La famille Amrouche a vécu la douleur de cet exil comme il ressort de l'autobiographie de la mère de Taos Amrouche. C'est un sentiment qui se communique aisément au sein d'une famille.

La douleur engendrée par cet exil semble annoncée par le titre de ce premier roman même si elle est associée de la délicatesse. C'est ainsi que l'héroïne, Reine, est comparée par son frère, André, à la jacinthe noire.

« Comment vint-elle à parler des jacinthes sombres et de son amour pour elles ? Je ne sais plus...

– Il y en avait, d'un bleu presque noir, qui poussaient au pied d'un arbre, dans mon jardin. Un jour, j'ai cueilli la plus belle, la plus sombre et je l'ai offerte à André. Il nous a regardées longuement, ma fleur et moi, et il a dit : « Vous vous ressemblez. » Depuis, j'ai découvert que la jacinthe symbolisait la douleur et la délicatesse. » (P. 271)

*Jacinthe noire* est un récit qui déroule la vie dans une pension pour étudiantes à Paris qui est l'espace où Reine va vivre son exil durant deux mois dans des rapports personnels divers : amitiés, inimitiés et hostilités d'une partie des pensionnaires et de la directrice (épaulée par un prêtre, le Père Julien). L'inadaptation de Reine qui n'a pas la même conception de la croyance religieuse que le clan de la directrice, Mlle Anatole, va provoquer un conflit qui se terminera, dans le récit, par le renvoi de la jeune fille qui repartira dans sa famille en Tunisie.

Le sujet de l'exil est récurrent dans le texte du récit à travers l'expression de Reine ou d'autres personnages parlant d'elle.

Ainsi, pour parler de ce sentiment, Reine dit :

« Si j'avais dans mon exil mon amie Claire, ... » (P. 10)

---

<sup>152</sup> Denise Brahimi, *Taos Amrouche, romancière*, Ed. Joëlle Losfeld, Paris, 1995, p. 11.



Ludmila, une camarade de pension de Reine, parle de cette dernière en soulignant une dimension de cet exil.

« ... pour une petite Tunisienne, le climat humide et triste de Paris est une chose terrible. » (P. 52)

En parlant à Maïthé d'une discussion qu'elle avait eue avec une autre pensionnaire, Elisabeth, Reine dit :

« Tout fut soulevé, les thèmes que vous connaissez : sentiment d'un exil irrémédiable, parce que racial, disposition à rechercher la souffrance et le tragique dans chaque chose, impossibilité de m'unir à la joie commune et, pour tout résumer, douleur de me voir inadaptée au monde. » (P. 97)

Plus bas dans le texte, Reine dit encore à Maïthé :

« Nous sommes des exilées, Marie-Thérèse, des solitaires. » (P. 117)

Maïthé semble aussi partager cet état d'exilée (elle est étrangère à Paris).

« Mais nous nous sentions si étrangères, si lointaines Reine et moi... Notre vie à deux, au centre de cette pension hostile, s'organisait. » (P. 135)

La nostalgie qu'a Reine du pays de ses origines est aussi soulignée dans cette phrase par l'émotion qu'engendre son évocation :

« Quand Reine exprime sa tendresse pour le pays de ses ancêtres, sa voix se voile. » (P. 16)

L'association de l'exil de la famille avec celui de Reine à Paris donne une expression impressionnante de ce sentiment dans le passage suivant : les mots et le langage employés créent des images et expriment des sentiments d'une très grande puissance.

« - Nous n'avons plus de village. Les maisons et les tombes, tout nous rejette. Notre pays est enfermé en notre âme. Qui nous le volera, ce pays idéal, à l'image du vrai, de celui qui nous a repoussés ? Nos yeux seuls peuvent le contempler sans en être aveuglés.

Reine venait de parler : il me sembla entendre le vent gémir par sa bouche. Elle me regarda sans me voir et poursuivit de cette voix qui n'était pas la sienne mais celle des ancêtres :

- Il est cruellement beau, hérissé de monts et de rochers impitoyables, creusé de ravins amers. Pas une touffe de verdure, pas une parcelle de terre grasse. Mais il baigne dans une lumière limpide et bleutée, une lumière d'au-delà.
- Un pays sans douceur, murmurai-je malgré moi.
- Une douceur âcre s'élève du fond des ravins, comme une vapeur.
- Et pas de fleurs, Reine ?
- Non, pas de fleurs, mais des pleurs à profusion.

- Un être peut-il y demeurer ?

Les mots lui vinrent avec peine :

- Nous l'avons déserté, mais voyez comme il se venge : il ne nous reconnaît plus

- Et pourtant vous l'aimez ?

Ses mains s'unirent en une supplication muette. Elle finit par murmurer :

- Les êtres qui l'habitent n'ont été créés que pour mourir, mourir de faim avec grandeur et simplicité.

- Et vous en êtes partis ?...

- Pour vivre, Marie-Thérèse, pour vivre ! Nous pensions pouvoir étouffer en nous la voix du pays, la voix de la mort. Mais ce pays que nous avons fui, ce pays auquel nous avons voulu échapper, il est en nous. Comment échapper à ce qui est soi-même, à ce que l'on aime inexprimablement ? » (P. 151-152)

Les détails sur le double-exil de la famille de Marie-Corail, ou familièrement « Kouka », l'autre alter-ego de Taos Amrouche dans *Rue des tambourins*, seront plus explicites notamment lors du séjour de la famille au « Pays » à l'occasion du mariage de Charles avec Emeraude. Ce thème du double-exil est très important dans ce roman. Ainsi, en parlant de Yemma (la mère), Taos Amrouche écrit :

« Elle connaissait donc la solitude de l'exil, mais elle n'oubliait pas le sentiment d'exil irrémédiable qui l'avait contrainte à quitter son pays : elle était une renégate, le tragique était là. Elle et sa famille formaient une race à part. » (P. 37)

Il y a des moments particuliers, comme la fin des séjours des vacances d'été, qui sont des occasions de revivre le déracinement.

« Chaque année, à la même époque, c'était le même déchirement : nous entendions gémir nos racines. » (P. 124)

Ce sentiment de double exil et de la complexité de certains rapports familiaux, et des relations entre les villageois, se ressent lors du séjour en Kabylie de la famille Iakouren à l'occasion du mariage de son fils, Charles le Prodiges.

Les parents de Kouka, Caroline et Augustin, ont un sentiment d'exil permanent quel que soit l'espace où ils vivent.

« Etrangers au Pays, étrangers à Tenzis et partout, tel sera notre lot. » (P. 34)

Dans *L'Amant imaginaire*, C'est la passion amoureuse qui constitue la dimension thématique la plus importante, que ce soit à travers la relation entre Aména et Marcel ou à travers le rapport conjugal d'Aména (avec Oli-

vier) en voie de dissolution. On y retrouve aussi le thème de l'exil, très représenté, associé à l'amour en plus des dimensions culturelles. Ainsi, Aména explique ses échecs amoureux par ses origines et son inadaptation qui est la conséquence de son exil, et de l'exil de sa famille dont elle a hérité les conséquences.

Taos Amrouche revient, dans ce roman, à cette idée de la permanence de l'exil, qui devient une sorte de « seconde nature ».

« ... notre cœur plein à ras bord de cette mélancolie navrante que connaissent si bien ceux qui se sentent en exil, dans leur propre pays. » (P. 329)

Dans *Solitude ma mère*, il est question de solitude (consécutive à cet exil très pesant), d'exil, d'amour et de famille.

Le poids de la tradition dans la gestion des rapports amoureux et sexuels du sujet a aussi une certaine importance dans ce récit.

« ... cette panique qui me pétrifiait dès que j'entendais le pas de mon père, ou celui de ma mère, cette panique qui devait me suivre partout, au cours de mes aventures amoureuses... » (P. 50)

Le traumatisme de son éducation sexuelle « rigoriste » l'a amenée à vivre plusieurs échecs amoureux. Cela est vécu comme usant et désespérant par Aména.

« Olivier... Ortega... Adrien... Et Luc... En cinq ans ! Pour me retrouver avec cette pioche, creusant soir après soir ma tranchée. » (P. 53)

## **Mouloud Feraoun**

Dans *Le Fils du pauvre*, le déroulement de la vie de Fouroulou, dans son enfance et adolescence, sert aussi de prétexte pour une description de la vie sociale villageoise de Kabylie. Ce sont les aspects multiples de la vie quotidienne ou cyclique, liés ou non à la vie de Fouroulou, qui sont l'objet d'une partie importante du discours développé dans ce récit.

Le rapport entre cette vie sociale et la promesse d'une ascension sociale du « fils du pauvre » grâce à la réussite scolaire a aussi une importance dans ce récit. Fourré dans « la gueule du loup » (pour reprendre l'expression de Kateb Yacine) par le père, le fils réussit son ascension à force de travail et... d'aliénation.

Evoquée dans le titre, la pauvreté est un des sujets importants de ce récit. Dans leur écrasante majorité, les villageois sont présentés comme vivant

dans une grande misère. Cela était la conséquence de leur condition de colonisés. Dans un article du 7 juin 1939, publié dans *Alger Républicain* sous le titre « Le dénuement – 2 »<sup>153</sup>, Albert Camus parle de la distribution de grains pour répondre à la misère en Kabylie.

« Presque toute la Kabylie d'autre part se plaint de la qualité du grain distribué. Ce grain provient sans doute pour une partie des excédents nationaux, mais il est fourni aussi, pour une autre partie, par les stocks défraîchis de l'armée. Le résultat, c'est qu'à Michelet par exemple, on a distribué une orge si amère que les bêtes n'en voulaient pas et certains Kabyles m'ont confié sans rire qu'il leur arrivait d'envier les chevaux de la gendarmerie puisque, du moins, un vétérinaire était chargé de vérifier leur nourriture. »<sup>154</sup>

Le passage suivant dépeint quelque peu la pauvreté (travestie) dans le village où se déroule l'essentiel du récit de Mouloud Feraoun.

« Les familles pauvres du village mènent le genre de vie des riches lorsqu'elles le peuvent, sinon elles attendent. Le pauvre n'a pas de terres ou en a très peu. De quoi s'occuper quand il chôme. Son habitation se réduit à une seule pièce. Il partage la petite cour avec des voisins aussi gueux que lui, et la djema avec tout le monde. » (P. 19)

Avant ce passage, l'auteur avait parlé de l'avarice des riches et de la prodigalité des pauvres.

La scène où est relatée la mort de la tante de Fouroulou, Nana, des suites d'une hémorragie consécutive à un accouchement est non seulement tragique mais dénote aussi la misère de cette population qui n'a pas accès aux soins même dans les conditions les plus extrêmes.

A l'instar du père de Fouroulou, Ramdane, des Kabyles quittaient leurs montagnes pour vivre une autre condition, celle de l'émigré, pour aider le reste de la famille à survivre en louant leurs bras dans des mines, des fondries, des chantiers, des fermes, etc., en France. Ce thème de l'émigration prend plus d'importance dans le deuxième roman de Mouloud Feraoun, *La Terre et le sang*, où une partie du récit se déroule en France avec des personnages émigrés.

Dans ce deuxième roman de l'auteur, le « nœud » thématique est dans le titre qui est extrait des propos que tient Ramdane à Amer lorsqu'il apprit qui était Marie, la femme d'Amer.

---

<sup>153</sup> Cet article fait partie d'une enquête publiée dans *Alger républicain* en juin 1939.

<sup>154</sup> Albert Camus, *Misère de Kabylie*, Ed. La Pensée, Tizi Ouzou, 2018, p. 47-48.

« Le sang de Rabah revient dans celui de sa fille. Oui, il revient dans notre terre. La terre et le sang ! Deux éléments essentiels dans la destinée de chacun. » (P. 124)

La terre revêt un caractère fondamental dans l'identité de ces montagnards kabyles qui vivaient dans une organisation sociale biologique ou clanique. La terre et le sang ont toujours une importance identitaire fondamentale chez beaucoup de Kabyles malgré les processus d'aliénation culturelle subis depuis très longtemps.

Lorsque le jeune Amer émigre, il retrouve un cousin plus âgé que lui, Rabah, qui s'occupe de lui jusqu'à le faire embaucher dans la mine où il travaillait dans le nord de la France. Rabah est l'amant d'Yvonne, la patronne d'un café. Le mari d'Yvonne, un Polonais, est jaloux au point de provoquer un accident mortel pour Rabah. Le Polonais s'arrange pour faire croire au jeune Amer qu'il était responsable de l'accident pour cacher la vérité aux enquêteurs. Cela pèsera sur la conscience d'Amer et sa vie, notamment dans ses rapports avec les siens.

Marie est la fille adultérine d'Yvonne et de Rabah. Amer la retrouve à Paris, jeune fille et en difficulté. Ils se lient et finissent par se mettre ensemble. Ils décident par la suite de venir s'installer dans le village d'Amer. Ce dernier retrouve sa mère qu'il avait abandonnée depuis des années.

Ramdane est heureux de savoir que « le sang de Rabah revient dans celui de sa fille » car cela va contribuer à calmer son gendre Slimane qui avait juré de venger son oncle Rabah. C'est toute l'importance des liens du sang dans la société kabyle qui vit selon une organisation clanique et tribale. Ces liens fondamentaux s'associent étroitement au rapport quasi-charnel qu'ont les montagnards kabyles avec la terre. Ce sont des marqueurs identitaires fondamentaux du peuple kabyle.

Les agressions et invasions successives vécues par les Berbères en Afrique du Nord ont repoussé une partie des populations autochtones dans les montagnes ce qui a raréfié les terres cultivables et, sans doute, affermi les liens du sang pour renforcer leurs capacités d'entraide et de défense.

Le tragique « accident » de la mine dans le nord de la France allait se reproduire dans une carrière proche du village d'Amer qui va y laisser sa vie. En France, c'était le mari d'Yvonne qui s'était débarrassé de Rabah, l'amant de sa femme. En Kabylie, c'est Slimane qui provoque un accident pour se débarrasser d'Amer, l'amant de sa femme Chabha, mais il y laisse aussi sa

vie. Après avoir pardonné la mort de son oncle Rabah, Slimane surprend Amer et Chabha qui roucoulaient derrière un tas de pierres. Amer et Chabha ont été poussés dans les bras l'un de l'autre par leurs mères qui espéraient ainsi voir Chabha tomber enceinte et donner un héritier à Slimane qui désespérait d'en avoir. La descendance, surtout mâle, est fondamentale dans la société traditionnelle kabyle : cela évite l'extinction à la famille patriarcale. Cette extinction est vécue comme une véritable malédiction.

Amer, le fils d'Amer sera aussi tué par un mari jaloux dans le troisième roman de Mouloud Feraoun, *Les Chemins qui montent*.

Le « fantôme » de Ouiza dit cela à Dehbia qui venait de perdre Amer qu'elle aimait et avec lequel elle commençait à avoir des projets de mariage et d'émigration en France où Amer voulait repartir après la mort de sa mère.

« Les Aït-Hamouche, ma fille, portent malheur aux Aït-Larbi ! Un Aït-Hamouche a tué Amer, le père, pour laver son honneur ; un Aït-Slimane tue Amer, le fils, pour Ouiza n'Aït-Hamouche. C'était écrit, c'était écrit. Tu n'y peux rien, tu n'y peux rien ! » (P. 80)

Et un Aït-Hamouche, Rabah avait été tué par André, un Polonais, dans le nord de la France, pour avoir été l'amant de sa femme et le géniteur de sa fille, Marie. « André avait agi en Kabyle. » (P. 66) Cette fille ramènera « dans ses veines le sang de Rabah » en venant vivre dans le village avec Amer ; elle s'y enracinera définitivement en donnant naissance à Amer, le fils d'Amer.

La première partie de ce récit est un point de vue extérieur sur la vie d'Amer dans le village, notamment les derniers temps avant sa mort. Il est question des rapports d'Amer avec les villageois, de ses amitiés, inimitiés, amours. Tout cela est abordé dans un moment pénible pour lui : la maladie et la mort de sa mère, Marie la « Française ». La mort d'Amer est non seulement tragique par la manière dont elle est survenue mais aussi par l'extinction de sa lignée. La partie se termine par le ressenti de cette tragédie par Dehbia qui la vit intensément : son amour naissant et prometteur disparaît avec la mort d'Amer.

La seconde partie consiste en un point de vue intérieur puisqu'il s'agit d'un journal des douze derniers jours d'Amer ; il sera interrompu par Mokrane qui vient l'assassiner chez lui. Le regard d'Amer sur ses rapports avec les villageois, ses amours, ses amitiés ou inimitiés est celui d'un être passionné mais qui se permet une certaine distance nécessaire à la réflexion. Il porte un regard critique sur cette microsociété : il est sans concession avec certaines pratiques

et sentiments des villageois, il remet en cause des coutumes et des codes ; il transgresse le code de l'honneur et défie le mari bafoué dans une sorte de comportement suicidaire.

C'est à Amer, fils de Marie la Française, qu'est dévolu le rôle d'observateur du fonctionnement social du village et de l'expression du discours critique comme si le quart de sang étranger qui coulait dans ses veines lui permettait d'avoir un point de vue extérieur et le « culot » de dire haut les choses que les villageois pensaient bas, de critiquer des pratiques que personne parmi les habitants du village n'osait remettre en cause. Mais ce personnage ne survit pas à l'histoire de ce récit, comme s'il devait payer de sa vie ses transgressions et ses défis inconscients à la mort qui rôdait près de chez lui (depuis qu'il avait compris que c'était Mokrane qui testait sa vigilance chez lui, il avait décidé de laisser le portail de la maison ouvert la nuit, comme s'il invitait la mort à s'introduire dans son intimité).

Avant sa mort, Amer avait décidé de repartir en France pour s'y installer définitivement : l'exil constitue une mort symbolique. Son lien le plus important avec le pays et le village venait de se rompre à la suite du décès de sa mère. Malgré son veuvage précoce, cette dernière, à moitié étrangère à l'origine, avait adopté les mœurs du pays et les lois du village où elle avait vécu depuis son arrivée jusqu'à ce que la maladie l'emporte. Mais Amer se devait, peut-être, de mourir pour avoir bravé les lois et les coutumes des ancêtres : il a aidé Thanatos à vaincre Eros.

### **Mouloud Mammeri**

Dans *La Colline oubliée*, c'est la vie villageoise de Tasga, un village de Kabylie, qui est dépeinte : innocence d'enfants qui partagent des jeux et un refuge, Taasast (littéralement, la garde) ; de jeunes adultes qui sont mobilisés par l'armée pour participer à la seconde guerre mondiale ; la misère de la société kabyle sous domination coloniale française ; la solidarité villageoise et inter-villageoise ; l'appel de la terre natale ; etc.

Les bandes d'enfants sont différentes : celle de Taasast, d'un milieu aisé, et la bande d'Ouali, issue des familles pauvres du village, ont des occupations différentes. Les premiers se retrouvent dans leur repaire, Taasast, pour jouer et s'amuser tandis que les seconds s'adonnent à des sehjas à l'écart du village. C'est dans cette bande de pauvres qu'évolue Mouh, le berger de la famille de Mokrane qui, lui, fait partie de la première bande dont les garçons

poussent leurs études jusqu'à fréquenter le lycée, voire l'Ecole Normale des Instituteurs.

Le thème de l'amour est développé, notamment, dans ses versions prohibées. Menach est amoureux de Davda, la femme d'Akli, « souffrant seul dans l'impasse où l'avait acculé une passion que les coutumes de chez nous font payer de la vie »<sup>155</sup>. Davda aussi aime Menach mais ces sentiments partagés sont tus au début. A un moment du récit, Menach se rapproche de Mouh avec lequel il établit une relation qu'il qualifie de platonique mais Mokrane les surprend dans une posture qui lui avait paru plus qu'équivoque.<sup>156</sup> Pour cette relation, il n'y a que des suggestions et des sous-entendus : c'est un sujet tabou et, même dans ce roman, le discours semble ne pas oser franchir certaines limites suggestives. Lorsque Menach et Davda s'avouent leurs sentiments et qu'ils s'enlacent et s'embrassent, cela est dit clairement dans le texte ; pourtant c'est un amour qui peut avoir des conséquences tragiques en plus de l'interdit moral qui le frappe. Mais l'homosexualité semble revêtir un caractère encore plus tabou. En décidant, Mouh « libère » Menach qui goûte, littéralement, du bout des lèvres son amour (Davda) avant de partir (à la guerre) avec l'intention de ne plus jamais revenir dans son village comme il le dit dans le discours d'adieu qu'il fait à son cousin et ami, Mokrane, qui était dans sa tombe.

« Je ne reviendrai jamais sur cette colline oubliée où je ne te retrouverai plus. »<sup>157</sup> (P. 197)

C'est le dépit et le désespoir qui poussent Menach vers cette décision car la terre natale est d'une importance capitale dans la société traditionnelle kabyle et on peut le voir dans ce roman dans l'organisation solidaire qui a permis le transport de la dépouille mortelle de Mokrane du Col de Kouilal (Tizi n Kouilal) jusqu'à Tasga pour qu'il y soit enterré au milieu des siens. La solidarité inter-villageoise pour réaliser ce transport mortuaire à travers des montagnes enneigées est impressionnante.

Un autre thème qui a une certaine importance dans ce roman est la croyance religieuse des villageois. Le passage suivant est éloquent au sujet de la place de la religion et de son incidence dans l'acceptation fataliste de leur

---

<sup>155</sup> Ed. El Othmania, Alger, 2015, p. 42.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 49-50.

<sup>157</sup> On apprendra dans *La Traversée*, p. 51, que Menach a épousé Aazi, ce qui permet « d'acter » son retour dans le village.



sort misérable par une grande partie des villageois et, par extension, des Kabyles des montagnes d'une façon générale.

« ... les jeunes gens ne se mariaient plus. Ils disaient comme les Iroumien qu'il leur fallait d'abord gagner beaucoup d'argent pour deux ; ils croyaient, les impies, que c'est du travail de leurs bras que sortirait la nourriture de leurs enfants ; ils ignoraient que c'est Dieu qui comble et Dieu qui appauvrit. » (P. 29)

Le thème de la seconde guerre mondiale y est aussi abordé, notamment à travers la mobilisation des jeunes de Tasga comme Menach, Mokrane ou Meddour. Ce sujet sera aussi traité dans le deuxième roman de Mouloud Mammeri, *Le Sommeil du juste*, qui commence par une discussion sur cette guerre qui était d'actualité.

« On était en 1940. Après la longue accalmie de la drôle de guerre les armées de nouveau se heurtaient et ce brusque réveil de la tempête passionnait les discussions. »<sup>158</sup> (P. 7)

Les jeunes hommes d'Ighzer, ici, n'échapperont pas à la mobilisation comme cela a été le cas pour ceux de Tasga dans *La Colline oubliée*. Ainsi Arezki et Meddour sont mobilisés. (P. 87)

Le poids de la religion et son intolérance sont abordés dès les premières pages du récit. Arezki qui « se moque du diable et de Dieu » doit son salut à son cousin et à quelques sages lorsque les hommes présents s'étaient levés afin de le corriger pour ce qu'ils considéraient comme un blasphème. Il est ensuite confronté à son père qui avait reçu une plainte des villageois. Après avoir avoué à son père qu'il avait nié l'existence de Dieu et essayé de lui démontrer sa théorie, Arezki ne doit son salut qu'à la fuite : son père, qui avait pris son fusil pour « lapider Satan », tire dans sa direction et, heureusement pour lui, le rate. Arezki avait acquis toutes ses idées auprès de « l'instituteur anarchiste de Tasga ». Arezki fréquentait l'école de Tasga où il résidait chez sa tante. Et il commençait à penser différemment des siens qui croyaient que « les fils des pauvres ont Dieu » pour penser à eux.

Il n'y a pas que le poids de la religion qui maintient cette population dans la soumission : la tradition, associée à une espèce de fatalité, est aussi très pesante. Après l'humiliation que lui avait fait subir l'administrateur colonial et sa décision de nommer son cousin Toudert, une crapule, comme *amin* du village, le père d'Arezki est extrêmement bouleversé.

---

<sup>158</sup> « La drôle de guerre » désigne la période allant de la déclaration de guerre de la France et de l'Angleterre à l'Allemagne, le 3 septembre 1939, au 10 mai 1940 : cette période était caractérisée par l'inaction des armées alliées face aux invasions de l'armée allemande.

« Le monde pour le père commença de s’effriter ce soir-là. Jusque-là les valeurs et les choses avaient eu pour lui une rigidité de métal. Il y a Dieu et il y a les hommes. Dieu donne à chacun son destin. C’est lui qui a voulu la misère du père mais la misère n’est pas une tare. Seul le déshonneur en est une. Parce que tout était rigide tout était simple aussi : la coutume de nos ancêtres a l’intransigeance sereine de la vérité. Tout ce qui n’est pas elle est erreur. » (P. 23)

Contrairement à Arezki, acculturé, qui trouve que « l’honneur c’est une plaisanterie »<sup>159</sup>, son jeune frère Sliman pense que « l’honneur kabyle c’est plus que tout, plus que la paix, la richesse... plus que la vie... plus que la mort. »<sup>160</sup> Cela montre toute la pesanteur des coutumes et valeurs ancestrales sur cette population kabyle retranchée dans les montagnes.

L’attitude de son cousin Toudert envers lui rappelle au souvenir du père une vendetta de leurs ancêtres, trois siècles auparavant. Lorsque Hand, l’aïeul de Toudert se venge de l’assassinat de son fils, Ali, par un des fils d’Azouaou, son aïeul ; il tue tous ses enfants mâles mais au moment de tuer leur père il n’arrive pas à agir. Il demande alors à un des étrangers qu’il avait engagés pour l’aider dans sa vendetta de le faire.

« - Tiens, dit-il à l’étranger, tue-le.

L’autre recula horrifié.

- Tue-le, et je te donnerai cent pièces d’or.

- Je t’excuse, père Hand, dit l’étranger. Tu as un peu perdu la tête : tes cent pièces finiront mais les siècles n’usent pas le déshonneur. Je suis un étranger.

- Prends le yatagan, dit Hand, et tue pour l’honneur. » (P. 39-40)

Même des actes aussi « barbares » sont régis par des codes « d’honneur ». Avant ce moment, un de ces étrangers avait demandé à Hand de ne pas faire souffrir ses victimes car cela est déshonorant. Hand tenait Amirouche qui avait assassiné son fils et il voulait lui faire sentir l’approche de la mort en lui rappelant son crime et en faisant durer l’attente de la fin. Mais l’étranger le rappela à l’ordre.

« - Hand, dit l’étranger, ne sommes-nous pas des Kabyles ? Il ne te doit que son sang. Tue-le, mais ne le fais pas souffrir : tu te déshonorerais. » (P. 38)

Lorsque Hand décide de tuer aussi le petit-fils d’Azouaou pour exterminer la descendance, la mère sauve son petit en le prenant sous sa protection et rappelle à Hand ce que cela voulait dire dans la loi kabyle.

---

<sup>159</sup> P. 8.

<sup>160</sup> *Ibidem.*

« Celui qui tue l'homme qu'une femme a pris sous sa protection est à jamais déshonoré. » (P. 40-41)

Cela l'arrête dans sa folie meurtrière.

Les trois siècles passés n'ont pas effacé les dettes de sang. Fort de son statut d'*amin* d'Ighzer et du soutien de l'administration coloniale, Toudert accule son cousin en le dépouillant de ses biens : une vengeance qui vaut plus qu'une liquidation physique puisqu'il le tue « à petit feu ». Le désir de Sliman et de son père de tuer Toudert est réalisé par Mohand, le fils tuberculeux, qui n'avait plus longtemps à vivre : il tue son cousin d'un coup de fusil.

Le rapport de domination coloniale est plus explicite dans ce roman que dans *La Colline oubliée*. Il y a aussi une prise de conscience quant à une appartenance à l'Algérie qui se traduit dans certains discours (de Lounas, par exemple) et une activité politique partisane de quelques jeunes d'Ighzer qui conduira quelques-uns parmi eux, dont Arezki, en prison pour de longues années.

*L'Opium et le bâton*, paru en 1965, a pour sujet la guerre d'indépendance de l'Algérie (1954-1962). La prise de conscience « nationale » esquissée dans *Le Sommeil du juste* trouve sa plénitude dans l'insurrection armée déclenchée le premier novembre 1954. Dans ce roman, Mouloud Mammeri « dépeint » cette guerre, notamment, dans un village de Kabylie (qu'il désigne sous le nom de Tala-Ouzrou) ou ailleurs avec des personnages originaires de ce village, notamment Bachir le médecin qui, aidé par son frère Bélaïd le faux traître, rejoint le maquis où était déjà son autre frère Ali. Les habitants de ce village sont décrits et montrés dans leurs différences : pauvres, solidaires, résistants, héroïques, lâches, traîtres, etc.

La population de ce village, à l'instar des autres populations du pays, se trouve soumise à la répression de l'armée coloniale qui sert un pouvoir politique qui veut mater le peuple révolté.

« Séduire ou réduire, mystifier ou punir, depuis que le monde est monde, aucun pouvoir n'a jamais su sortir de la glu de ce dilemme ; tous n'ont jamais eu à choisir qu'entre ces deux pauvres termes : l'opium ou le bâton. » (P. 12-13)

L'armée coloniale est impitoyable dans sa répression : humiliations de la population, tortures, exécutions extra-judiciaires, manipulations psychologiques et mépris pour tous les indigènes y compris ceux qui collaboraient avec eux comme Tayeb. Après avoir traduit l'ordre de détruire le village à ses

habitants, Tayeb demande à l'officier français si sa maison allait être épargnée.

« - Et ma maison, mon capitaine ?

– Bien quoi ? tu es de Tala toi aussi, non ? » (P. 367)

Le capitaine le renvoie à ses origines, et à sa condition de colonisé, avec mépris. C'est toute la considération qu'il reçoit pour la trahison des siens et la collaboration zélée qu'il avait manifestée pour l'armée coloniale.

*La Traversée* est un roman qui a été publié en 1982. C'est la traversée du Sahara algérien par Mourad, journaliste missionné par son employeur pour accompagner une journaliste française, Amalia, de son vrai nom Aimée De-launay, venue en Algérie pour son travail. Mourad est originaire de Tasga, ce village qui avait « enfanté » les premiers personnages du premier récit romanesque de Mouloud Mammeri. « La traversée » est aussi le titre et le sujet d'un article de Mourad.

La publication dans *Alger-Révolution* de l'article de Mourad, « La traversée du désert », est mal passée auprès des censeurs du parti et le directeur du journal lui suggère de rédiger un autre article pour se faire pardonner les limites franchies. Mourad refuse et démissionne. C'est révélateur de la censure, et de l'autocensure, dans les médias algériens du temps du parti unique. La sensibilité idéologique de Mourad ne passe pas, même dans les pages culturelles du journal. Boualem, son collègue « islamiste » dans le journal, le qualifie d'athée, et le « Cairote », condisciple de Boualem auprès de leur collègue Djamel Stambouli, le désigne comme berbériste.<sup>161</sup> Boualem est membre d'une secte islamiste qui compte aussi une autre employée du journal, Souad, comme fidèle. Djamel, le maître, « règne » sur ces fanatiques qui doivent relever de l'ordre des Frères musulmans. Cela montre comment les islamistes investissaient depuis longtemps tous les espaces importants pour peser dans les orientations idéologiques de l'Algérie et le contrôle de la société.

Si « La traversée du désert » a causé des déboires professionnels à Mourad, la traversée du Sahara va lui causer des problèmes de santé. Mais c'est aussi l'occasion d'une rencontre avec la culture des Berbères du Sud, les Touaregs. La rencontre de Ba Salem, « maître » de l'ahellil, est intéressante ; malheureusement, ce dernier renonce à la vie (l'amouda) pendant leur séjour.

---

<sup>161</sup> P. 28.

L'amour de la liberté chez ce peuple est exprimé, notamment, à travers les « rêves » professionnels des enfants de l'école visitée : ils veulent devenir « chauffeurs ». Cette rencontre du Kabyle de Tasga avec ces Berbères du Sahara participe, quelque part, du rêve de la renaissance de Tamazgha.

Revenu de son expédition, malade, Mourad est décidé à partir en France. Alors qu'il était dans un taxi pour aller à l'aéroport, il change d'avis et demande au chauffeur de l'emmener d'abord dans son village natal. Et c'est à Tasga qu'il échoue, très malade. Il meurt chez lui, au sein de sa famille : c'est l'appel de la terre natale pour y vivre les derniers moments de sa vie et pour y être enseveli après sa mort. Une mort et une sépulture « kabyles ».

### **Malek Ouary**

Dans *Le Grain dans la meule*, il est question de vendetta à la suite d'un crime « d'honneur » : Idhir a lavé l'honneur de la famille en tuant son ami, et futur beau-frère, Akli. Ce dernier a rasé la moustache de Seghir-ou-Tebbiche, un personnage à la limite de la débilité, qui avait été adopté par la famille d'Akli au point d'être désigné dans le village comme « Tebbiche-nath-Sammer ». Ce dernier s'est assoupi alors qu'il gardait les bêtes de la famille qui ont profité de ce moment de liberté pour aller paître dans un champ de la famille d'Akli ; cela a irrité ce dernier au point où il s'est permis d'humilier le pauvre Seghir-ou-Tebbiche en lui rasant une moustache et d'attenter ainsi à l'honneur de la famille qui l'avait adopté.

« Qui eût jamais pensé que la moustache d'un idiot serait à l'origine d'une chaîne de meurtres d'honneur. » (P. 49)

Tuer pour un tel affront peut paraître dérisoire de nos jours mais il faut considérer la charge symbolique de la moustache dans la société traditionnelle kabyle dans le passé (pas très lointain). La moustache était un symbole de virilité très important, tout comme le burnous ou le fusil. Mais c'était bien avant que des Kabyles ne commencent à troquer la moustache et le burnous contre la barbe et le qamis qui sont des symboles de la culture et de la religion des Arabes.

Idhir lave son honneur dans le sang dans une société caractérisée par un « patrimoine moral qui tient en un seul mot : « l'honneur ».<sup>162</sup> Un sang qui appellera son sang : « Une gorge appelle une gorge ».<sup>163</sup>

---

<sup>162</sup> P. 68. Certains diraient aujourd'hui « Patrimoine culturel immatériel ».

<sup>163</sup> P. 49. Traduction littérale de l'expression kabyle « tamgarɛ tɣar i temgarɛ ».

Ce thème de la vendetta est l'occasion pour l'auteur de décrire les « codes » de ces crimes d'honneur et de vengeance dans sa société. Il y a des règles à respecter pour se venger dans l'honneur. Les états codifient bien l'exercice de la « violence légitime ».

Dans les sociétés traditionnelles, les hommes et les familles disposaient encore du droit à l'exercice de cette « violence légitime » avant que les états (modernes) ne les en dépossèdent pour s'en réserver l'usage exclusif.

Dans ce récit, la vengeance du père d'Akli se fait sans que le sang d'Idhir ne soit versé. Après une fuite de trois mois, Idhir se présente chez Da Tibouche, le père d'Akli, le jour où les frères de ce dernier reviennent après avoir cherché, vainement, le fuyard pour se venger. Désarçonné, le père invite l'assassin de son fils à partager leur dîner à l'issue duquel il lui propose un marché : une mort symbolique.

« Homme, acceptes-tu de t'intégrer à notre famille, te vidant de toute vie propre pour n'être animé que de la nôtre ? Il ne s'agit nullement d'une adoption, j'exige une intégration totale. Tu oublieras tout de toi, ton passé, tes ascendants, tes affections, tes amis, pour devenir radicalement nôtre. [ ... ]

Si tu acceptes ce renoncement et ton intégration, j'aurai l'âme sereine, j'aurai de la sorte réalisé une vengeance comme jamais personne n'en aura obtenu auparavant. De la sorte, en effet, non seulement j'aurai ôté la vie à notre ennemi, j'aurai tout anéanti de lui et, en lui, j'aurai ressuscité celui qui était mort. Oui, c'est ainsi. J'entends que tu deviennes mon fils, celui que tu as supprimé... J'irai plus loin encore... Dans les liens qui te ligoteront à notre maison, il y aura aussi ceux du sang... Je te donnerai ma fille... » (p. 125-126)

Prise à témoin, l'assemblée du village approuve unanimement l'issue du conflit, suivant les recommandations de Cheikh Mohand qui avait été consulté auparavant par les deux parties. Mais Tchava, la mère d'Idhir, n'est pas de cet avis car elle ressent plus que les autres villageois le sens de cet « arrangement ».

« Ainsi, vous voudriez que, pour tous, il soit vivant, sauf pour moi, et pour moi seule. Je l'aurais préféré mort, du moins sa dépouille me reviendrait, tandis qu'ils me le prennent tout entier, corps et âme. Ils me ravissent jusqu'à mon droit à la vengeance, car enfin faudra-t-il que je venge ce fils qu'ils m'enlèvent sur la personne de ce même fils qui m'a trahie pour passer de leur côté ? » (P. 159)

Et ce sont justement ces interminables effusions de sang qu'occasionnent les vendettas que voulaient éviter Cheikh Mohand et Brirouche, le « me-zouer » du village, en activant dans le sens du dénouement réalisé.

Da Tibouche ne s'apaise qu'après s'être assuré que son fils assassiné ne réclamait plus vengeance : à l'occasion du premier anniversaire de sa mort, il va sur le lieu du crime et attend que la nuit tombe pour entendre l'*anza*, ou le gémissement de la victime réclamant vengeance. Il n'entendit rien et ne vit pas de sang écumer le lieu ; apaisé, il « raccroche son fusil au clou ».

Le séjour d'Idhir, en fuite, « au pays des dattes » est un moment que met à profit l'auteur pour parler de superstition et de magie avec la « mise en scène » de rituels du père Moha, le vieux mage marocain. Ces rituels décidèrent Idhir à rentrer chez lui et à y mourir plutôt que de continuer à vivre en exil dans la crainte permanente de la vengeance qui devait s'exercer sur lui.

*La Montagne aux chacals*, paru en 1981, est un roman qui dépeint la vie sociale en Kabylie du temps de la colonisation, notamment aux alentours de la période de la seconde guerre mondiale. Il est aussi question de la mobilisation de jeunes Kabyles pour aller guerroyer. Ainsi, pendant que monsieur Lambert, le colon et patron de Saïd, reste au chaud chez lui, dans sa ferme, l'employé indigène est mobilisé pour défendre la France. Ce dernier ne comprend pas cette « approche ».

« Français et Allemands se font la guerre. Bon. C'est leur affaire, pas celle des Kabyles. Et si ces derniers devaient s'en mêler, ce serait normalement pour prendre fait et cause pour l'ennemi de leur ennemi. C'est l'évidence même. Eh bien, le Français, lui, prétend équiper et armer le Kabyle pour affronter l'Allemand à sa place alors qu'il n'a jamais eu maille à partir avec lui. Il ne le connaît même pas. Il y a là quelque chose qui le confond. » (P. 18)

De la mobilisation jusqu'au retour de Saïd parmi les siens, il se passe plusieurs mois. Cela occupe l'espace des deux tiers du récit (P. 63-191). Saïd-ou-Boussaïd fait la campagne de Tunisie avant d'être engagé dans celle d'Italie et de se distinguer avec ses camarades de combat dans la célèbre bataille de Monte Cassino. Il fait bravement, et consciencieusement, cette guerre qui n'est pas la sienne et obtient des galons de caporal puis de sergent : il ignore les discriminations dont il est victime, il brave les maladies et les dangers qui se dressent sur le chemin de la victoire. Il se porte volontaire pour continuer la guerre jusqu'en Allemagne pour la victoire finale.

Lorsque les Alliés fêtent leur victoire en mai 1945, son camarade Slimane lui apprend les massacres de Sétif, Guelma et Kherrata. C'est la désillusion : la liberté conquise n'est ni pour lui ni pour les siens. Son combat et ses sacrifices ont contribué à arracher la liberté des autres, comme ceux qui le

privent de... liberté dans son pays. Le retour, sur le bateau, et son « escale » à Alger le renvoient immédiatement à sa condition de colonisé et à son état d'avant la guerre. Même dans le train qui le ramène chez lui, il fait face au mépris de ceux qu'il est allé défendre dans cette terrible guerre.

Son arrivée dans son village, ou dans ce qui restait de son village, Aggouni, approfondit sa désillusion.

« Il n'y a plus de village.

Un chaos de ruines, murs écroulés, charpentes brisées, enchevêtrées, dont le fouillis a effacé le tracé des rues, l'étagement des niveaux. Saïd en a le souffle coupé comme s'il venait de recevoir un bloc de pierre en pleine poitrine. Sa gorge se noue à l'étrangler. » (P. 199)

Le village a été détruit par l'armée coloniale ; il n'y a pas âme qui vive. La désillusion de Saïd est totale.

« Toutes ses décorations, il les serre dans la main à s'en faire saigner la paume. Dans un mouvement rageur, il les projette vers les ruines, étranges graines récoltées dans des champs voués au feu et au sang et maintenant réensemencées pour d'autres tragiques moissons. » (P. 200)

Saïd ne se donne aucun autre choix que de suivre les traces du chacal jailli des ruines de son village. Ce qui est clairement exprimé dans le desinit du récit.

« A pas comptés, il monte régulièrement vers les hauteurs couvertes de pins d'Alep. Là, il pourra s'aménager une bauge dans les lentisques. Il sait qu'il devra désormais mener une vie de bête sauvage s'il veut reconquérir et mériter le titre dont ses ancêtres s'étaient fait un nom : « *Homme Libre*. » » (P. 201)

Dans le dernier roman de Malek Ouary, *La Robe kabyle de Baya*, paru en 2000, c'est la question identitaire qui constitue le thème fondamental.

Le jeune professeur de lettres au lycée habite dans un quartier européen d'Alger. Il est marié à une Française de Métropole, professeure, venue partager sa vie à Alger. C'est un père de famille qui mène une vie tranquille et heureuse avec sa femme et ses enfants.

« Il semble être parvenu à s'y intégrer ; il pense même être totalement assimilé ; tant et si bien que d'Ali Amergou, il est devenu pour son milieu d'accueil : Alain Amergôût. » (P. 13)

Il suffit d'un incident pour que ce greffon subisse un processus de rejet. Cela commence par la rencontre que fait Alain avec un homme qu'il ne reconnaît qu'après qu'il se soit présenté.



« Aïssa ! L'homme de confiance de ton père, celui que, tout gamin tu appelaï Dhadda Aïssa, tu te souviens ? » (P. 21)

Alain redevient Ali et décide d'aider cet homme, en guenilles, qui lui rappelle son passé et ses origines. Il l'emmène chez lui pour lui offrir des vêtements, de la nourriture et le sous-sol de sa maison pour y passer la nuit. Mais héberger une personne d'une autre commune, un indigène de surcroît, sans en informer les services de sécurité, en ce temps de guerre, est une infraction. Dénoncé par les voisins, le professeur est arrêté par les militaires et traité comme un « terroriste ». Il subit des violences et des humiliations comme tous les indigènes que les militaires et policiers français suspectent de subversion : une « machine diabolique » qui brise ceux qu'elle tient.<sup>164</sup> C'est la descente aux enfers. Sa femme fait intervenir un de leurs amis, général de l'armée coloniale (Dussac), qui le fait libérer sous condition : il doit passer une période probatoire, en résidence surveillée, « pour trois mois environ »<sup>165</sup> dans son village d'origine, Guerbouze, « aux bons soins du capitaine de la SAS (Section Administrative Spécialisée), ami du général ». Et voilà l'officier de réserve de l'armée française, mobilisé pendant la seconde guerre mondiale comme « lieutenant d'administration, gestionnaire d'hôpital »<sup>166</sup>, en résidence surveillée dans son propre village natal.

Violemment renvoyé à ses origines par ceux auxquels il voulait s'assimiler, Alain Amergoût redevient Ali Amergou dans son village et retrouve les siens. Dès qu'il retrouve sa tante Aldja dans la maison familiale, il commence à prendre conscience de son aliénation culturelle.

« Ali, qui comprend jusqu'aux moindres nuances des propos de sa tante, n'éprouve pas moins une certaine difficulté à s'exprimer en kabyle : il mutile les mots, les agence bizarrement construisant des phrases sur le modèle français. » (P. 91)

Sa tante le « secoue » en lui disant certaines vérités pour le réveiller. Elle le reprend même sur cette aliénation linguistique.

« Tu apprends à ces gens-là une langue qui ne nous est rien et pendant ce temps-là, toi, tu perds la tienne et, en la perdant, tu te perds toi-même, et nous avec d'une certaine manière. » (P. 91)

Ali renoue avec ses racines, sa culture, sa langue au contact quotidien avec ceux de son ethnie. Sa prise de conscience de sa véritable identité se fait

---

<sup>164</sup> P. 82.

<sup>165</sup> P. 84.

<sup>166</sup> P. 94.

progressivement et rapidement. Même sur le plan amoureux, il opère une sorte de « retour aux sources ».

Ali revoit sa cousine Baya. La dernière fois qu'il l'avait vue, elle avait douze ans. Il retrouve une très belle jeune femme, bachelière et, déjà, veuve. Il tombe amoureux de la cousine qui partage ses sentiments. Les voilà embarqués dans une relation amoureuse sous le regard complice de leur tante. Baya fait oublier Mireille à Ali.

Ali finit par rejoindre sa cousine engagée dans la lutte pour l'indépendance de l'Algérie. Il va rejoindre les combattants armés dans le maquis après une action d'éclat. Pour se soustraire aux menaces qui pèsent sur elle, Baya part en France où elle poursuit la lutte avant de mourir après avoir été atteinte d'une balle de gendarmes : le conducteur de la voiture où elle se trouvait avait forcé leur barrage et ils avaient fait feu.

Son amour passionné pour Baya conduit Ali à porter dans sa musette un objet fétiche : la robe kabyle de Baya. Tout un symbole affectif et identitaire. Il poursuit sa vie de combattant pour l'indépendance du pays.

« Amergou a été rattrapé par son passé, un passé qui remonte aux origines. »  
(P. 245)

## Conclusion du chapitre

Les quatre auteurs ont développé des thématiques ayant un rapport avec la vie sociale et culturelle kabyles de façon inégale et de manières diverses.

Pour Taos Amrouche, c'est l'exil (symbolique et physique) dans un rapport à son pays natal, la Kabylie, qui traverse toute son œuvre romanesque. Ses origines et sa culture kabyles « l'habitent » dans son exil à travers ses « héroïnes » et d'autres personnages.

Les thématiques des romans de Mouloud Feraoun se développent dans des rapports étroits avec la vie socioculturelle kabyle, essentiellement de la première moitié du vingtième siècle. Les rapports familiaux et sociaux, l'exil à travers les émigrations et les migrations, la misère économique des montagnards colonisés représentent les thématiques les plus importantes des romans de cet auteur.

La vie sociale et culturelle des villageois des montagnes kabyles occupe une place importante d'un point de vue thématique, avec la guerre (seconde guerre mondiale et guerre de libération algérienne), dans les romans de Mouloud Mammeri. On peut noter une évolution importante au niveau thématique dans l'œuvre romanesque de cet auteur.

Si le premier roman de Malek Ouary développe une thématique en rapport avec une société kabyle « reconstituée » et projetée dans son histoire, le deuxième roman est consacré à la vie du Kabyle colonisé, impliqué et engagé malgré lui dans la seconde guerre mondiale. Le dernier roman est consacré à la « reconquête » identitaire d'un sujet aliéné par la culture française qui le renvoie violemment à ses origines durant la guerre de libération.



## Chapitre II

### Références culturelles et socioculturelles

Les références culturelles berbères, notamment kabyles, dans les romans retenus dans la présente étude représentent des indices qui révéleront l'importance du réinvestissement des acquis culturels des auteurs dans leur écriture romanesque. Certes ces éléments culturels berbères empruntent un canal linguistique autre que les langues d'origine de cette culture mais ils marquent d'une façon indéniable l'œuvre littéraire.

Il est intéressant de voir comment ces auteurs insèrent les éléments culturels kabyles dans leurs fictions d'un point de vue formel ou idéal ; chaque auteur a un style et une vision de l'écriture ainsi qu'une histoire de vie qui l'engagent dans une voie particulière mais l'analyse peut permettre de dégager des convergences.

#### Taos Amrouche

*Jacinthe noire*, premier roman de l'auteure, est paru en 1947. Reine, le personnage principal du récit, vit sa première expérience dans une pension, loin de sa famille qu'elle n'avait jamais quittée auparavant. C'est sans doute pour cela que son entrée dans « la vie intellectuelle de la maison » se fait par une référence à un roman de Rosamund Lehmann, *Poussière*. D'autres références à la culture littéraire de Reine se retrouvent tout au long du récit. Le premier nom de poète cité est (Oscar Vladislas de Lubicz-) Milosz<sup>167</sup> dont elle lit un poème à ses camarades, « Cantique du printemps ». <sup>168</sup> Reine lit « Peguy, Claudel » et la poésie de son frère.<sup>169</sup> Elle lit également les classiques de la littérature comme les textes de Molière ou Racine. Elle lit également Rousseau qui figure dans « l'Index des livres prohibés » dressé par le Vatican depuis 1559. La jeune catholique qui confesse à une camarade de la pension qu'elle « avait tout oublié ou presque de son catéchisme »<sup>170</sup> ne respecte pas les interdits de son église.

---

<sup>167</sup> Le titre du dernier roman de Taos Amrouche, *Solitude, ma mère*, est tiré d'un poème de Milosz dont un extrait a été mis en exergue.

<sup>168</sup> P. 26.

<sup>169</sup> P. 53.

<sup>170</sup> P. 168.

Reine aime la poésie de son frère qu'elle semble admirer. Jean, le frère aîné de Taos Amrouche était aussi un poète déjà reconnu. Reine dit comment son enfance a été nourrie par des contes que lui racontait sa grand-mère.

« Dans mon enfance, grand-mère me racontait des histoires, un sortilège guettait toujours celui qui s'aventurait à la recherche de ce qu'il convoitait. » (P. 164)

Il n'est pas étonnant que ce premier roman de Taos Amrouche réfère à la chrétienté comme dominante culturelle ; elle avait reçu une éducation catholique. Elle était née à Tunis et a vécu en Tunisie : les références spatiales du milieu duquel elle était issue sont tunisiennes. Mais cela n'efface pas de sa mémoire et de son écriture la culture de ses origines, celle du pays kabyle. Ainsi, elle n'oublie pas les Sœurs Blanches du village de ses origines.

« Dans mon pays, les Sœurs Blanches dirigeaient, autrefois, des ouvriers. » (P. 200)

L'arbre qui « symbolise » le plus la Kabylie trouve aussi sa place dans ce récit dans un espace contextualisé.

« L'olivier de la cour scintillait et bruissait au soleil. » (P. 201)

L'importance de cet arbre est aussi économique comme ce sera écrit dans *Rue des tambourins*.

« L'olive, richesse de notre sol. » (P. 131)

Si l'histoire du récit de *Jacinthe noire* se déroule essentiellement en France, notamment à Paris, celle de *Rue des tambourins* se déroule en Tunisie et en Kabylie. Le séjour en Kabylie, raconté dans la première partie du roman est un espace textuel où sont déroulés, ou mentionnés, de nombreux éléments socioculturels kabyles : la présence de missions de Pères Blancs et de Sœurs Blanches dans le village ; les activités dans les ateliers des Sœurs Blanches ; l'organisation du cimetière (chrétien/musulman) ou de funérailles ; les cérémonies de mariage (comme celle de Charles) et de fiançailles (comme celle de Mina) ; le marché hebdomadaire ; le « magasin à provisions » de Gida ; les rapports familiaux et sociaux divers ; etc.

Lorsque Charles s'en va de chez lui, à Tenzis, pour la France, il laisse derrière lui des dettes (liées à son commerce) que la famille, représentée par le père, doit honorer : « Le père devait répondre pour lui. »<sup>171</sup> Il y va de l'honneur de toute la famille. Le père réagit en Kabyle.

---

<sup>171</sup> P. 24.

« ... l'honneur même de la famille était en jeu, cet honneur qui n'était pas un mot, mais une chose aussi vivante que chacun de nous et qui – blessée – ferait entendre un cri. » (P. 25)

Pour la grand-mère, l'idée du mariage de Charles avec Irma, mi-Française, mi-Sicilienne, est une malédiction. Elle s'interroge à ce sujet en Kabyle : « Avions-nous donc assassiné au village ? »<sup>172</sup> Elle conseille même à son fils et à sa bru de rentrer au Pays pour éviter ce « malheur ».

« Vendez cette maison, quittez cette ville du diable, et retournons à notre demeure presque en ruines, retournons à nos tombes. Ne laissons pas nos frères se rire de nous, ne nous bannissons pas nous-mêmes de notre propre sol ! Ma fille, que gagnerons-nous à faire souche à Tenzis ? » (P. 31)

Lorsque Charles hésite à honorer sa parole pour son mariage ou veut fuir, il lui est rappelé que « le code de notre pays ne pardonnant ni la lâcheté ni la désertion ».<sup>173</sup> Le père dit à sa femme que « l'honneur, ça existe » pour lui signifier qu'on ne pouvait revenir sur la parole donnée alors qu'elle voulait faire annuler le mariage.

« Tout reprend sa juste place quand l'ancêtre a parlé. » (P. 55)

La rigidité de certaines coutumes est vivante chez le père malgré son éloignement physique du pays kabyle.

« Le père, lui, se refusait à rencontrer mon prétendant tant qu'il ne s'agirait pas de fiançailles officielles, mais il avait encouragé Yemma à lui faire bon accueil. » (P. 275)

Les « génies »<sup>174</sup> du pays ne sont pas oubliés ; ainsi lorsque Yemma demande au père de prier pour leur fille Corail, elle pense aux génies de son pays natal.

« ... prier du fond du cœur pour que les génies tutélaires de nos montagnes la protègent. » (P. 240-241)

Taos Amrouche a dédié ce roman à son père, à son frère Jean et aux génies tutélaires des montagnes de son pays.

« Aux génies tutélaires des montagnes kabyles et à la mémoire de mon père. A mon frère Jean... »

---

<sup>172</sup> P. 30.

<sup>173</sup> P. 57.

<sup>174</sup> Ieessasen, en kabyle. Dans le *Dallet*, « aeessas » est défini comme le « Gardien protecteur invisible, commis par Dieu à la garde d'une maison, d'un village, d'un champ, d'un pays. »

La superstition et le traitement « du mauvais œil » par la « magie » sont aussi proposés au lecteur.

« Aussi, en plus des soins préconisés par la Sœur, Yemma laissa-t-elle Touma avoir recours à la magie. On fit venir la femme la plus versée dans cet art (elle était toute ridée). On sacrifia un poulet qu'on égorga et prépara suivant certains rites. Je fus seule à manger de ce poulet qui se révéla (est-ce une coïncidence ?) non seulement délicieux, mais efficace, car je ne tardai pas à me lever. » (P. 108)

Des objets sont aussi décrits comme le coffre sculpté d'Emeraude<sup>175</sup> ; « l'acculturation » vestimentaire d'Emeraude et même celle de son mariage parce qu'on pensait que « les vieilles coutumes n'avaient que faire aux noces de Charles et d'Emeraude ». <sup>176</sup>

Des adages kabyles, traduits en français, sont insérés dans ce récit.

« Qui trouve une figue prépare une bûche. » (P. 90)

« Qui a bonne langue a mieux qu'un champ d'oliviers. » (P. 114)

« Comme qui danserait pour un aveugle, ou verserait de l'eau dans un tamis. » (P. 189)

« Elle a voulu imiter la démarche de la perdrix, et elle n'a plus su retrouver celle de la poule. » (P. 190)

« A brebis tondue Dieu mesure le vent. » (P. 255)

On va retrouver l'insertion, de façon importante, de ces éléments de la littérature orale kabyle dans les deux romans de Taos Amrouche qui ont été publiés après *Rue des tambourins*.

La référence à la langue maternelle de l'auteure, le kabyle, est explicite dans ce roman.

« ... notre vieille langue, qui n'était pas l'arabe – cela je le savais – et que personne ne parlait autour de nous. » (P. 17)

« ... cette langue délectable que je devais de savoir à Gida, mais que personne ne comprenait autour de nous à Tenzis. » (P. 31)

La chrétienté occupe une place dans *L'Amant imaginaire* à travers des rituels ; « Messe à la Chapelle de la rue des Carmes : rite syrien primitif... »<sup>177</sup> ; « Ce

---

<sup>175</sup> P. 49.

<sup>176</sup> P. 64.

<sup>177</sup> P. 174.



soir, je priais Dieu... »<sup>178</sup>. Les fêtes et événements religieux (Noël, Pâques, Semaine sainte, Ascension, Lundi de Pentecôte, etc.) ne sont pas oubliés. Aména et sa fille ont une pratique de la religion chrétienne.

« J'ai fait le ménage en écoutant la retransmission de la messe à la Radio. » (P. 117)

« ... Isabelle devant se rendre à la messe. » (P.364)

La réflexion d'Aména au sujet de l'homosexualité reflète la pensée dominante de l'église catholique et de ses croyants.<sup>179</sup> C'est une position partagée par les autres religions monothéistes.

« Envisagent-ils, sérieusement, qu'on bénisse, un jour, des unions entre homosexuels, entre lesbiennes, devant le maire et le curé ? C'est insensé ! » (P. 402)

L'auteure n'a pas vécu assez longtemps pour voir que cela était devenu possible, dans un certain nombre de pays, dans un monde qui a beaucoup changé.

On retrouve aussi dans *L'Amant imaginaire* des références à la littérature occidentale : Raymond Lulle ; Homère ; Gide ; *Antigone* ; *Macbeth*. Marcel Arrens, personnage du roman, « amant imaginaire » d'Aména, est écrivain ; il traduit aussi *Macbeth* de Shakespeare.

Les références aux beaux-arts sont nombreuses à travers des espaces comme le Petit Palais (Musée des Beaux-Arts de la ville de Paris) ou la Galerie Renoir ; des événements comme l'exposition « Le nu depuis les maîtres de Fontainebleau »<sup>180</sup> ; un mouvement artistique, les Cubistes ; des œuvres artistiques comme « Sommeil » et « Les Dormeuses » de Courbet, « Les Emigrants » de Daumier ; des artistes comme Goya, Constantin Guys, Cézanne, Raoul Dufy, Toulouse Lautrec, Marquet. Dans le récit, Olivier, le mari d'Aména est un artiste peintre.<sup>181</sup>

Même si le récit se déroule, essentiellement, en France, les références à la culture kabyle sont nombreuses. Ainsi, dès le début, Marcel Arrens est « représenté » avec un symbole (vestimentaire) kabyle très important dans la culture kabyle, le burnous.

« C'est là que nous est apparu pour la première fois Marcel Arrens, avec son grand chapeau saharien, sa cape très vite remplacée par le burnous. » (P. 15)

---

<sup>178</sup> P. 183.

<sup>179</sup> Le Vatican est toujours opposé à ces unions même s'il y a des prêtres (marginaux) qui les célèbrent.

<sup>180</sup> « Figures nues d'Ecole Françaises depuis les maîtres de Fontainebleau », 1953.

<sup>181</sup> André Bourdil, le mari de Taos Amrouche, est artiste peintre.

Les rapports affectifs et amoureux, dans cette société kabyle pudibonde<sup>182</sup>, sont abordés comme dans leur expression avec le baiser.

« ... les coutumes de ma race qui veulent qu'une femme puisse, sans humiliation, baiser la main d'un homme, en signe de tendresse ou de vénération. » (P. 67)

« - Marcel, veux-tu savoir quel est, dans mon pays, le baiser d'amour par excellence ?

- Oui.

- Ce n'est pas celui qu'on donne sur la bouche ni sur les yeux, mais entre les yeux. » (P. 93)

Il est aussi question de la célébration de certains événements heureux en Kabylie.

« La poudre parle haut dans le ciel comme dans nos villages kabyles à l'occasion d'un mariage ou de la naissance d'un garçon. » (P. 234)

D'un point de vue artistique, Taos Amrouche insère une référence à la danse dans un espace berbère qui va au-delà de la Kabylie. En assistant à une représentation des Ballets Yougoslaves, Aména pense à de possibles évolutions de danses berbères.

« C'est dans ce sens-là qu'il conviendrait de reconstituer nos danses berbères si chastes – en particulier « La danseuse inconnue ». » (P. 27)

La culture kabyle était essentiellement de tradition orale au moment de la parution de ce roman (1975).<sup>183</sup> Des éléments de cette culture, comme des proverbes, adages et vers de poésie sont cités tout au long du récit.

« La sagesse kabyle n'a pas inventé pour rien ce proverbe plein d'humour :

Une pierre est au-dessus de nous

Qui se sous-estime, elle tombera sur lui ! » (P. 31)

On peut constater que ce proverbe est introduit par une phrase qui explicite son origine kabyle. Pour insérer dans le texte ces éléments de culture, Aména use de phrases introductives qui montrent clairement son inscription identitaire, comme dans les exemples suivants :

« « Mieux vaut une vérité qui fait mal qu'un mensonge qui fait plaisir », dit un des proverbes les plus virils de mon pays. » (P. 167)

« La chose indivise est comme un vêtement pestiféré ! » (P. 113) (« proverbe de chez nous »).

« Ce proverbe de ma terre :

Les blessures creusent et guérissent

Mais les injures creusent et creusent encore. » (P. 251)

---

<sup>182</sup> Beaucoup plus à l'époque de la rédaction et de la publication de ce roman.

<sup>183</sup> Ce roman était écrit avant cette date.

- « Ce poème de chez nous... » (P. 258)
- « Ce proverbe de nos montagnes... » (P. 310)
- « Ces vers pris dans notre ancestrale poésie berbère... » (P. 193)
- « ... ces vers de mon pays » (P. 204)
- « Selon un de nos proverbes les plus expressifs... » (P. 367)

Dans une de ses lettres, Marcel parle à Aména de l'importance des proverbes dans sa culture à elle, ainsi que du rapport « naturel » qu'elle avait avec ces éléments de discours.

« Vous appartenez pourtant à une vieille race qui ne parle qu'à bon escient (les admirables proverbes qui vous montaient naturellement aux lèvres dans l'oasis de Nefta le prouvent. » (P. 179)

Le chant a aussi une importance particulière pour Aména, notamment dans son rapport avec sa culture d'origine.

« Pour moi, chanter signifie m'accoupler avec chacun des grands chants rituels de ma race. » (P. 319-320)

Le chant a une importance au sein de la famille d'Aména, comme il l'est dans la famille Amrouche.

« ... ma mère initia Clémence aux secrets des chants rituels de sa race berbère qui, du berceau à la tombe, accompagnent l'homme dans ses préoccupations les plus humbles et la célébration des moments essentiels de son existence éphémère. » (P. 365)

Des éléments de cette culture orale kabyle sont aussi insérés dans *Solitude ma mère*, même si c'est de façon moins importante que dans *L'Amant imaginaire*. Là aussi, on trouve ces phrases introductives des proverbes qui impliquent Aména et la lient à son pays kabyle.

« On dit chez nous : Mauvais mariage est comme crépuscule, il trouvera les ténèbres prêtes. » (P. 74)

« On dit chez nous, dans nos montagnes : « Qui sait la vérité ? Celui qui a frappé et celui qui a reçu les coups. » » (P. 111)

« On dit en Kabylie que « sept cognées façonnent une jeune fille ». » (P.35)

Cette référence au pays d'origine se retrouve même dans le choix d'une histoire à raconter par la mère à sa fille pour la mettre en garde dans son choix matrimonial : une histoire de leur village d'origine.<sup>184</sup>

---

<sup>184</sup> P. 61.

Des références socioculturelles kabyles sont insérées dans ce récit romanesque. Ainsi, Aména évoque les « manifestations de sa pudeur raciale » (à propos de sa mère).<sup>185</sup> Un trait de caractère que partage aussi son père.

« La pudeur et l'austérité étaient aussi les qualités de mon père qui, en dépit de son éducation chrétienne, subissait encore l'emprise de nos millénaires traditions kabyles. » (P. 21)

Pour mettre en garde Aména contre une grossesse « accidentelle », sa mère ne cesse de lui répéter : « Souviens-toi, ma fille, que l'on part seule et que l'on revient deux ! » En plus du poids de la tradition, Aména ne savait pas que sa mère était née hors mariage et connaissait donc le drame qui entourait ce genre de grossesse.

« Ce sont ces mots lourds de menace, venant d'elle s'adressant à moi qui ployais déjà sous le fardeau de notre héritage racial, ce sont bien ces mots qui devaient tout empoisonner pour moi, ôtant à l'amour son insouciance et sa grâce. (Je ne connaissais pas alors le secret de ma mère, cette naissance irrégulière, marque indélébile, ressentiment qu'elle ne parvint jamais à surmonter et qui donne la clef d'une méfiance atavique à l'égard des hommes qu'elle voulait à toute force me transmettre.) » (P. 22)

Aména évoque une coutume, de son pays, qui doit avoir des origines religieuses (païennes) lointaines.

« Comme un oiseau lisse ses plumes, je pris plaisir à me parer, non pour l'éblouir mais pour honorer cette première neige qu'on célébrait, autrefois, dans nos montagnes de Djurdjura par des danses du foulard et le sacrifice de plusieurs paires de bœufs. » (P. 200)

Cette montagne kabyle est évoquée aussi à travers cette image d'un moment « économique ».

« ... l'odeur même de mon enfance dans la montagne kabyle, lorsque raisins, figues et petites poires pénétraient dans la cour de terre battue, à dos d'âne, dans de grandes couffes. » (P. 149-150)

Le chant trouve aussi une place dans ce récit mais dans un autre pays berbère, le Haut-Atlas marocain, lorsque Aména parle des aèdes chleuhs avec leurs « bendirs et raïtas ». Elle poursuit son discours en évoquant une fête au palais du Batha.

« Une femme chleuh chantait des hymnes sacrés [...] la jeune femme clamait les vieux chants de sa race. » (P. 285)

Aména ressent une espèce d'identité avec cette femme chleuh par rapport au thème chanté.

---

<sup>185</sup> P. 20.

« C'était mon tourment d'exilée qui s'exprimait par sa voix sombre. » (P. 285)

« Je veux être heureuse et apaisée. La fatalité qui m'en empêche, c'est cela que chantait la chanteuse berbère... » (P. 286)

Comme dans *L'Amant imaginaire*, cette culture kabyle « cohabite », dans *Solitude, ma mère*, avec la culture occidentale. Des philosophes (Descartes, Pascal, Maine de Brian, Bergson) et des musiciens (Mozart ; Stravinsky, Albeniz, Granados, Manuel de Falla) sont désignés, des œuvres d'art sont mentionnées (arts plastiques : « La Guerre » de Douanier Rousseau ; « Nymphe » de Jean Goujon ; « Champ de blé » de Van Gogh ; « Les Tahitiennes » de Gauguin ; « Un Saint » du Greco ; « Victoire de Samothrace » ; et œuvres musicales : « Sonatine viennoise » de Mozart et « La Vervena » de la Paloma). Il est aussi question de littérature avec des œuvres : *Saisir* de Jules Supervielle et *Les jeunes filles* d'Henry de Montherlant, des auteurs comme Balzac, Derain, Manuel de Falla, ou des éditeurs comme Grasset et Gallimard. A tout cela s'ajoute l'extrait d'un poème de Milosz, mis en exergue et d'où est tiré le titre de ce roman.

Pour finir, on peut citer quelques références à la religion chrétienne : les fêtes de Pâques ; la veille des Rameaux ; Mercredi saint ; Dimanche de Pâques ; pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle et Avila ; etc.

### **Mouloud Feraoun**

Comme Taos Amrouche et tous ceux qui ont fréquenté l'école française, Mouloud Feraoun s'y est nourri de littérature française (et occidentale). Ainsi, Menrad « savoure une étude élémentaire sur Ronsard et la Pléiade » et il dit qu'il « a lu Montaigne et Rousseau, il a lu Daudet et Dickens ». <sup>186</sup> On retrouve un clin d'œil à Molière dans cette citation :

« « *Je te pardonne à la charge que tu mourras* », dit Géronte à Scapin. » <sup>187</sup> (P. 63)

Dans ce récit à dominante ethnographique, il est question de littérature orale, notamment les contes. Fouroulou dit combien il appréciait les histoires que lui racontaient ses tantes, et la perception qu'il en avait (notamment avec sa projection dans les récits).

---

<sup>186</sup> P. 12.

<sup>187</sup> Dans *Les Fourberies de Scapin*.

« Je devenais arbitre et soutien du pauvre orphelin qui veut épouser une princesse ; j'assistais tout-puissant au triomphe du petit M'Quidech qui a vaincu l'Ogresse ; je soufflais de sages répliques au Hechaïchi qui tente d'éviter les pièges du sultan sanguinaire. » (P. 53)

Dans *Le Fils du pauvre*, Mouloud Feraoun montre beaucoup de coutumes et de pratiques socioculturelles kabyles grâce au récit de vie de Fouroulou dans sa famille, son village et au-delà (comme lorsqu'il fréquente le collège à Tizi Ouzou).

La vie familiale de Fouroulou donne une idée de l'organisation familiale dans cette société traditionnelle kabyle : l'importance du lignage mâle dans les familles (patriarcales) pour des raisons économiques et d'héritage ; on voit aussi la solidarité au sein de la famille élargie à l'œuvre ; la prise de conscience de l'importance de l'école comme ascenseur social.

Des activités agropastorales et artisanales (poterie) sont décrites dans ce récit. Des aspects de l'organisation collective au niveau du village y sont aussi montrés.

Le rapport à la religion et la place de cette dernière dans la vie sociale est dans l'architecture des mosquées du village.

« Les mosquées ont manifestement moins d'importance que les djemas. Vues du dehors, elles ressemblent aux autres maisons leurs voisins. Au-dedans, le sol est cimenté, les murs sont blanchis à la chaux. C'est vide et désolant de simplicité. Les vieux qui vont y prier ont l'air d'appartenir à un siècle révolu. » (P. 15)

En moins d'un siècle, la Kabylie a subi de très grandes transformations dans ces domaines. Les gigantesques mosquées qui s'érigent aujourd'hui, avec force de confort, et de luxe pour certaines, n'ont rien à voir avec celles de nos ancêtres. Le public qui fréquente ces lieux a aussi évolué : les jeunes, mêmes de très jeunes enfants, vont aujourd'hui dans les mosquées de Kabylie. Les djemas n'ont plus l'importance de ces temps révolus quand elles ne disparaissent pas carrément : la tendance du monde vers le virtuel détruit les rencontres physiques des humains. Le régime politique en place depuis l'indépendance de l'Algérie a aussi encouragé la déstructuration de l'organisation sociale traditionnelle<sup>188</sup> pour se faciliter le contrôle des populations. Ce régime a aussi fourni les efforts nécessaires pour imposer une place

---

<sup>188</sup> Déstructuration engagée et encouragée déjà du temps de la colonisation française.

prépondérante à un islam de plus en plus rigoriste pour accélérer le processus d'arabisation et d'acculturation de la Kabylie.

Menrad, qui partage le fatalisme et les croyances de ses frères paysans du village, attend comme eux « le jour où il entrera au paradis de Mohamed ». <sup>189</sup> Lorsqu'il accède au collège, Fouroulou est externe car son père ne peut lui payer les frais d'internat. Sur les conseils d'un autre collégien, Azir, il va loger chez un missionnaire.

« Il y a, à Tizi Ouzou, un missionnaire protestant qui loge les élèves venant de la montagne. J'habite chez lui. Nous sommes une trentaine. J'ai déjà parlé de toi. Nous aurons une chambre, l'électricité, une table, des chaises, deux lits. Le matin, on nous donne du café et du pain. Et tout cela pour rien. La mission se trouve à deux pas du collège. » (P. 127)

Certes, les missionnaires protestants, comme les Pères Blancs et les Sœurs Blanches, espéraient convertir quelques individus à leur religion mais leur aide est salutaire pour ces élèves pauvres qui voulaient poursuivre leurs études.

L'émigration est un phénomène social « traité » dans *Le Fils du pauvre*, avec le départ du père de Fouroulou pour la France et son séjour dans ce pays. Dans *La Terre et le sang*, c'est un des sujets les plus importants du récit : le phénomène est abordé, notamment, du point de vue des émigrés avec des personnages comme Amer ou son cousin Rabah-ou-Hamouche « qui avait déjà dix années d'exil » lorsqu'il fut rejoint par le fils de sa cousine Kamouma.

« Il faut dire qu'en ces temps héroïques d'avant la première guerre mondiale, les Kabyles commençaient à peine à découvrir la France. Jusque-là, ils s'étaient contentés d'aller travailler dans les exploitations de liège à Philippeville ou à Bône. Certains s'engageaient dans les mines de phosphates du Constantinois ou de Gafsa et la majorité, pour vingt sous la journée, se louaient par escouades aux colons de la Mitidja. » (P. 50)

Innombrables sont les Kabyles qui ont été acculés dans leurs montagnes par les invasions successives qui ont touché l'Afrique du Nord. Ces terres sont insuffisantes pour nourrir et faire vivre ce peuple de la montagne. La pauvreté conséquente a été aggravée par la colonisation française. L'émigration a touché quasiment toutes les familles des montagnes de la Kabylie plongée dans une misère endémique. Cette émigration n'avait pas seulement

---

<sup>189</sup> Première page du récit.

un impact économique ; elle avait aussi des conséquences culturelles et socio-culturelles. Il faut rappeler que, dans leur écrasante majorité, les émigrés de l'époque n'avaient pas de projets d'installation définitive dans les pays où ils allaient travailler pour soulager la misère des leurs. Ils allaient, revenaient pour repartir ensuite, en cas de besoin, autant de fois et aussi longtemps que cela était nécessaire pour leur survie et celle des leurs.

Les émigrés kabyles apprennent au contact des populations qu'ils fréquentent : langue, idéologie, pratiques culturelles et socioculturelles, etc. A leur retour au pays, ils ne sont plus les mêmes : ils apportent avec eux leurs acquis dans leur vie sociale et culturelle, impactant de fait leur société.

Dans *La Terre et le sang*, Amer ne se contente pas de revenir avec des éléments culturels ou socioculturels français ; il ramène avec lui Marie qui partageait déjà sa vie en France. Certes Marie avait pour père biologique un Kabyle mais elle avait été élevée avec des valeurs culturelles françaises. Mais cette Française va s'adapter vite à la vie d'Ighil-Nezman. L'acquisition de la langue kabyle lui facilite la tâche.

« Elle apprend rapidement le kabyle puisqu'au bout d'un an elle put bavarder et plaisanter avec ses amies. » (P. 153)

Dans ce roman, l'auteur décrit certaines pratiques socioculturelles des Kabyles de la montagne. Ainsi, par exemple, la question de la solidarité est abordée et la phrase suivante révèle toute la philosophie de cette pratique à cette époque.

« On ne se fait pas d'aumône entre voisins, on s'aide. » (P. 27)

Jean Servier « explique » l'origine de ce phénomène social qu'il a observé en Kabylie.

« ... la cité kabyle ne comprend pas de « pauvres » pris en charge par la communauté. La seule pauvreté est la famine : c'est un phénomène général lorsqu'il se produit et saisonnier : alors, les plus aisés ont juste de quoi manger, les autres n'ont rien du tout et tentent de survivre.

Il est donc difficile de concevoir dans un milieu rural peu favorisé autre chose qu'une entraide mutuelle strictement déterminée par la coutume. »<sup>190</sup>

L'aumône établit un rapport de domination. La charité oblige celui qui reçoit envers celui qui donne. L'aide et la solidarité se construisent sur les notions d'humanisme et de justice sociale. Celui qui bénéficie de solidarité ne contracte d'obligation qu'envers l'humanité. Et cela est très important dans

---

<sup>190</sup> Jean Servier, *Tradition et civilisation berbères*, Ed. du Rocher, Monaco, 1985, p. 105.



cette société pudique où il n'était pas bon d'étaler ses richesses, de crier sa misère ou de pénétrer dans l'intimité des autres.

« Oui, on se devine aisément entre voisins. On se connaît. Ce n'est pas que l'on soit sans cœur mais l'on ne peut se mettre constamment à la place des autres. Alors on feint de les oublier. La seule chose qu'on peut faire est de vivre discrètement. Nous appelons cela de la décence et, en général, nous sommes décents. Il y a sûrement beaucoup de honte à être heureux, non pas à la vue de certaines misères, mais lorsque le bonheur semble narguer. Ce défaut, les Kabyles ne l'ont pas. Par pudeur, le riche se cache pour bien manger et le pauvre pour avoir faim à son aise. Malheureusement, il y en a qui perdent cette pudeur et qui deviennent alors insupportables ou odieux. » (P. 29)

Ces valeurs ne constituent pas des vertus particulières ou des qualités innées. Cela fait partie de l'ensemble des règles de vie de cette société caractérisée par une certaine austérité dans ses us et coutumes.

« L'austérité des mœurs était le fait de la nécessité et de l'habitude plutôt qu'une vertu exceptionnelle. » (P. 95)

Tout cela constitue évidemment l'idéal assigné aux membres de cette société kabyle. Mouloud Feraoun parle en plusieurs endroits du texte de l'égoïsme, de l'hypocrisie, de la jalousie ou de la bêtise observés chez des Kabyles dans le village d'Ighil-Nezman ou dans l'émigration. Il est aussi question de comportements qui ne s'inscrivent pas dans le cadre idéalisé.

Le regard critique envers ces montagnards sera plus affiné et plus accentué dans le troisième roman de Mouloud Feraoun, *Les Chemins qui montent*. Les portraits de quelques personnages, comme celui de Mokrane ou celui de son père, sont illustratifs de certains caractères et comportements aux antipodes de « l'idéal philosophique kabyle » abordé plus haut. La condition de la femme kabyle est aussi traitée d'une façon profonde, comme à l'occasion du suicide de Rahma. Le portrait que Mokrane dresse de cette dernière est éloquent quant à la condition féminine dans son village, l'emblématique Ighil-Nezman.

« Une vieille fille croyante et naïve qui sans doute n'a jamais connu l'amour. Elle a toujours vécu à Ighil-Nezman, dans cet horizon bouché de tous les côtés par les montagnes bleues où domine l'olivier et couvert par le ciel bleu. Un horizon circulaire qui se creuse et se rétrécit comme l'entonnoir infernal, au fond duquel se dessine une boucle de l'unique rivière du monde dont elle sache le nom et qu'elle n'a jamais traversée pour voir ce qui peut bien se passer en face de son village. Voilà ce qu'est Rahma : une femme de chez nous, un point c'est tout. » (P. 142)

Amer n Amer, fils de Marie, qui aurait un quart de sang étranger dans ses veines est tout indiqué pour se charger de ce regard critique, même s'il revendique sa kabyllité.<sup>191</sup>

Lorsqu'il décède, Amer est enterré sans les rituels habituels qui entourent les funérailles dans son village, et ailleurs en Kabylie.

« Ainsi ses compatriotes s'en débarrassaient furtivement, le privaient des versets du Coran, interdisaient au Dieu de Mohamed d'accompagner ce mécréant. » (P. 11)

Est-ce que cela est dû au fait que, officiellement, il se soit suicidé ? Sa mère, Française adoptée et adaptée, décédée quelques jours auparavant, avait été enterrée avec selon le rituel traditionnel, y compris dans sa dimension religieuse musulmane. Le suicide est un péché chez les musulmans et un mort par suicide est voué à l'Enfer dans l'Au-delà. Mais la croyance religieuse n'importait pas pour Amer. La croyance de Dehbia, baptisée Monique, ne le dérangeait pas du tout. Dehbia, elle, se sentait chrétienne.

« Elle se mit à réciter machinalement sa prière de petite chrétienne, celle que lui avait apprise le Père Dubois qui parlait si bien le kabyle et qui avait traduit tout le catéchisme à l'usage des écoliers et des écolières des Aït-Ouadhou. » (P. 12)

Certes les Chrétiens constituaient une faible minorité en Kabylie<sup>192</sup> mais ils étaient là et il fallait tenir compte de leur existence pour cohabiter.

« ... il arrive qu'un chrétien épouse une musulmane, ou un musulman une chrétienne. Ce sont des cas particuliers. Et, dans ces cas, il se crée des foyers particuliers, ni musulmans, ni chrétiens : on renvoie dos à dos Mohamed et Jésus et l'on s'occupe de soi. » (P. 19-20)

On voit là une sorte de pragmatisme salutaire pour la réussite de ces couples religieusement mixtes. Cela n'est pas étonnant dans une société caractérisée par un certain pragmatisme religieux qui fait cohabiter des croyances païennes et des croyances religieuses monothéistes comme l'a noté Jean Servier.

« Le paysan des montagnes du nord de l'Afrique a appris à concevoir le monde de façon différente suivant qu'il pense en musulman pieux, en individu plus ou moins frotté de civilisation occidentale, ou en homme gardant en lui les souches profondes des traditions populaires. Ces conceptions ne se mêlent ni ne s'interpénètrent et aucune confusion ne naît de leurs divergences. La conception musulmane a ses heures qui sont les moments où il convient de montrer la dignité de musulman

---

<sup>191</sup> Voir chapitre « Identité ».

<sup>192</sup> Ils constituent toujours une minorité en Kabylie.

pieux. La conception occidentale fondée sur la rotondité de la terre et sur un monde impersonnel n'intervient que dans les contacts avec les Occidentaux. Mais qu'un cataclysme vienne bouleverser l'ordre des choses, et c'est aux vieilles conceptions que l'homme mûr de cette génération s'accrochera parce qu'il les a apprises dans son enfance, près du foyer, et qu'inconsciemment il y trouve plus de sûreté. »<sup>193</sup>

Mokrane qu'attirait fortement Dehbia n'avait pas un rapport ouvert aux religions ; ceux qui ne partageaient pas ses convictions étaient méprisables. Son fantasme de violer Dehbia s'inscrivait dans son fanatisme : violer une non musulmane ne constitue pas un péché pour lui ; il le considère même comme un acte de piété.

« La petite chrétienne dont la beauté le narguait et choquait son âme de bon musulman fanatique... Pour lui, elle méritait d'être violée sans pitié. Et cet acte pieux, il se sentait en mesure de l'accomplir rageusement. » (P. 47)

Mokrane était élevé avec des principes imbibés d'un conservatisme religieux (musulman) comme il apparaît dans le discours de son père lorsque ce dernier lui annonce sa décision de le marier à Ouiza.

« L'ordre, mon fils, exige que chacun occupe sa place, se tienne à son rang. [...] L'ordre, c'est l'honneur, la religion, la famille. » (P. 63)

Mokrane n'avait rien à dire même si ce qui avait été décidé l'engageait pour la vie.

« A la fin, il ne restait plus à Mokrane qu'à être heureux parce que l'ordre, la religion, l'honneur, la famille voulaient qu'il fût heureux... » (P. 63)

Alors que Mokrane rôdait autour de chez lui (il semblait avoir pénétré dans la cour), Amer, qui avait projeté de se suicider, est insouciant : « J'étais devant ma caisse, à écrire des sottises. »<sup>194</sup>

Ces « sottises » constituent, pourtant, près de la moitié du récit : le journal de Amer n'Amer qui relate les douze derniers jours de son existence. Ce personnage a le pouvoir de la plume que n'avaient pas ses compatriotes du village. C'est cet être différent des autres villageois par son origine « hybride » qui passe à l'écriture dans cette société de tradition orale : un sujet écrivant dans un monde « parlant ». Et cet écrivain est une sorte de relais entre l'écrivain et le lecteur.

---

<sup>193</sup> *Tradition et civilisation berbères*, Ed. du Rocher, Monaco, 1985, p. 124.

<sup>194</sup> P. 137-138.

Et c'est dans ce roman où ce pas vers le monde de l'écrit est fait qu'il y a le moins de mots kabyles insérés dans les textes romanesques de Mouloud Feraoun. On y retrouve les mots « kanoun » et « karouba » : le premier dans le sens de foyer<sup>195</sup> et le second est une forme syntaxiquement francisée de « taxerrubt » (takherroubt) qui désigne un « groupe de familles liées par une ascendance commune ». <sup>196</sup> « Vava », qui signifie « mon père » ou « papa » est aussi employé pour s'adresser à un vieillard. « Dada » est un mot employé pour désigner un aîné.<sup>197</sup> Les mots « gandoura » et « marabout » sont adoptés par la langue française ; ils sont dans *Le Robert* comme d'autres mots employés dans *Le Fils du pauvre* et *La Terre et le sang* : cheikh, baraka, gandoura, burnous, gourbi, aïd, mektoub, chéchia, cadî, kouba (koubba), djellabah (djellaba), Djenouns (djinn), taleb (dans la forme « taliban », plus récemment « grâce » aux Afghans). L'usage de ces mots dans un contexte kabyle peut paraître « naturel ».

On note l'emploi d'un certain nombre de mots kabyles dans les deux premiers romans de Mouloud Feraoun, en plus de ceux mentionnés dans le paragraphe précédent : « akoufi » (et son pluriel « ikoufanes ») (« très grande(s) jarre(s) à provisions sèches »), « djema » (*tajmaet*) (« lieu de réunion de quartier ou de village »), « chouari » (*acwari*) (« double panier en sparterie pour transporter sur bête de somme »), « amin » (*lamin*) (responsable/chef du village), « dokkars » (figues mâles), « fouta » (*lfuḍa*) (« pièce de tissu à rayures noires, jaunes et rouges »), « toub » (brique en argile), « mechmel » (bien foncier commun), « rahina » (antichrèse), ima (ma mère, maman), nana (tante paternelle ou désignation respectueuse d'une aînée), « tharoumith » (ici, Française), « hakem » (administrateur), « horti » (*urti*) (du latin, « horti » : verger), « ouada » (*waeda*) (offrande pieuse), « khaounis » (membres d'une confrérie religieuse), « çof » (clan), « ilha » (c'est bon), « achhal » (combien), « achou » (quoi), kanoun (*qanun*) (loi), « tamen » (*ṭtamen*) (répondant-délégué de famille dans le conseil du village en Kabylie), « sadakas » (aumônes), « chehada » (profession de foi musulmane).

L'emploi de ces mots kabyles dans ces textes aurait pu être évité par une substitution de mots équivalents, ou d'expressions, dont dispose la langue française. L'usage rare de mots kabyles dans le dernier roman, *Les Chemins*

<sup>195</sup> Trou creusé dans le sol pour y allumer le feu.

<sup>196</sup> Dallet.

<sup>197</sup> Il est aussi employé pour désigner le père chez les At Eabbas.

*qui montent*, le montre aisément. Conscient ou inconscient, cet usage linguistique dénote une inscription culturelle et identitaire kabyle de cette écriture romanesque de Mouloud Feraoun.

En parlant des instituteurs kabyles de son école dans *Le Fils du pauvre*, Fouroulou parle d'un détail vestimentaire important.

« Ils portaient tous deux des costumes français sous un burnous fin et éclatant de blancheur. » (P. 56)

Pour les romans de Mouloud Feraoun, c'est l'image inverse qui se produit : c'est la culture kabyle (burnous) qui est recouverte de la langue française (costume français).

### **Mouloud Mammeri**

Une partie des personnages jeunes de ce roman sont instruits. Ainsi, Menach, Mokrane ou Meddour ont fréquenté l'école française ; le dernier deviendra instituteur. L'un des thèmes abordés ici est celui du conflit culturel entre les « anciens » qui ont été éduqués exclusivement selon les valeurs socioculturelles ancestrales et ceux qui sont passés par l'école française parmi les jeunes.

Meddour fréquente l'Ecole Normale d'Instituteurs de Bouzaréah. Une école à laquelle peu de Kabyles accédaient durant l'époque coloniale. Avant de devenir instituteur, le normalien semble faire la promotion d'une autre culture que celle de ses ancêtres.

« Il s'était fait à Tasga le promoteur de tout ce qu'il appelait des mots vagues de « civilisation », « progrès », « idées modernes ». » (P. 23)

La sœur de Meddour, Sekoura, qui « savait un nombre incalculable de vers kabyles »<sup>198</sup> est dans la mémoire et la transmission de la littérature kabyle de tradition orale. Elle n'est pas atteinte par le syndrome d'acculturation dont souffre son frère.

Meddour a atteint un niveau « élevé » d'aliénation culturelle. Menach, qui a aussi fréquenté l'école française jusqu'au niveau secondaire, trouve que Meddour s'est dépouillé des valeurs ancestrales de façon « déshonorante ». Peu de temps après la mort de Mokrane, l'instituteur veut épouser la veuve de ce dernier. Menach expose ainsi la situation à Ouali lorsqu'il lui demande de dissuader Meddour de poursuivre son projet.

---

<sup>198</sup> P. 23.

« Tu as connu Mokrane : c'était un rêveur mais il était de notre côté, tandis que Meddour n'a plus rien gardé de l'honneur kabyle. » (P. 174)

Mokrane et sa femme tardent à concevoir un enfant. Lorsque les parents de Mokrane veulent mettre la pression sur eux, ils mettent à contribution un cheikh. Ce dernier fait ses recommandations au jeune homme en n'oubliant pas de le mettre en garde, indirectement, contre l'influence de la culture étrangère acquise dans l'école française.

« Voici ce que tu vas faire, élève des Iroumien : tu vas aller avec Tamazouzt au tombeau d'Abderrahman aux At-Smaïl et tu prosterneras ton orgueil et la douleur de ta femme devant l'infini pardon de Celui que l'on ne prie jamais en vain. » (P. 63)

L'acculturation ne venait pas seulement de la fréquentation de l'école par les jeunes du village. Les villageois qui partaient sous d'autres cieux rapportaient, à leur retour, des éléments culturels étrangers qu'ils « réinvestissent » dans leur vie villageoise.

« Il y avait là de tous les types : ceux qui étaient revenus de France gardaient le béret et les pantalons longs, on le leur permettait maintenant qu'on ne trouvait plus que peu d'étoffe et encore à quel prix, pour confectionner des habits comme en portaient nos ancêtres ; ceux qui revenaient des pays arabes avaient le turban et le large pantalon ; on voyait même de-ci de-là quelques djellabas marocaines. La variété des costumes n'était qu'un signe de la bigarrure des pensées. » (P. 64)

L'acculturation ne se fait pas seulement par le biais de l'école et de la langue française. La mosquée, la pratique religieuse musulmane et la langue arabe qui la véhicule aliènent aussi d'un point de vue socioculturel. Mis à part ceux parmi ces montagnards kabyles qui ont fréquenté une école coranique ou vécu en pays arabe, les autres ne savaient pas la langue arabe. Ainsi, Raveh et Ouali ne savent pas lire l'arabe.<sup>199</sup> (P. 118) Ibrahim débite des versets coraniques sans en connaître la signification.

« Sur les conseils de sa mère, Ibrahim apprit à prier et régulièrement cinq fois par jour, le visage tourné vers la Mecque, il adressait au Dieu de bonté les paroles arabes de la prière auxquelles il ne comprenait rien. » (P. 111)

Un autre « pratiquant » de la religion, Ouelhadj, débite les sourates en arabe et les prières en kabyle !

« Quand il eut fini la sourate, Ouali l'entendit adresser sa prière à Dieu en Kabyle. » (P. 171)

Ouali est convaincu du respect du code de l'honneur pour continuer à être kabyle sinon c'est l'aliénation identitaire qui adviendra.

---

<sup>199</sup> P. 118.

« ... Nous serions comme les Iroumien et les Arabes : tout nous serait permis. » (P. 173)

La connaissance des codes socioculturels sont importants dans la société kabyle pour l'individu et le groupe ; c'est ce qui permet la convergence de la pensée et la possibilité du vivre ensemble. Cela contribue aussi à la maîtrise du code linguistique et de la communication. L'acculturation des jeunes favorise leur « démarquage » dans la vie sociale par rapport aux « normes » héritées des ancêtres comme cela peut se ressentir dans la communication.

« Les jeunes étaient incapables de prononcer en kabyle un discours soutenu. » (P. 30)

Ce sont les pratiques socioculturelles et la littérature de tradition orale transmises de génération en génération qui ont sauvé le kabyle de la disparition. Des fêtes et rituels sont mentionnés dans ce roman comme la « sehджа ».

« ... le bruit affaibli de coups de tambours, secs et espacés, mêlés à des bribes d'airs de danses, chantés par plusieurs voix. C'était la bande d'Ouali, la Sehджа, comme ils disent. » (P. 13)

« Ourar » est une fête durant laquelle on chante et danse. « Hadra » (*lhedra*) est une « réunion de chants religieux »<sup>200</sup>.

« Timechret », rituel sacrificiel festif, traditionnel, est dans le collimateur d'un religieux musulman (dans le récit).

« Un faux taleb récemment arrivé de l'université d'El-Azhar au Caire avait dit que c'était péché dans notre religion. » (P. 30-31)

Des décennies plus tard, les fêtes traditionnelles kabyles, païennes, sont toujours dans le viseur des islamistes.

D'autres rituels sont aussi décrits dans ce roman comme celui de chants religieux pour veiller un mort<sup>201</sup> ou celui du Tombeau d'Abderrahman, un saint tutélaire de la région.<sup>202</sup>

L'éducation, et la distraction, des enfants par le conte ont aussi permis à cette littérature de passer l'épreuve du temps.

« Un soir d'octobre que ma mère, selon son habitude, débitait de sa voix lente et monotone le conte de *Hamama de Siouf assise au bord de la mer* devant un auditoire émerveillé de garçons et de filles. » (P. 38)

---

<sup>200</sup> Dallet.

<sup>201</sup> P. 155.

<sup>202</sup> P. 81-84.

## *Le Sommeil du juste*

Arezki Aït-Wandlous a fréquenté l'école française assez longtemps pour accéder à la culture française et celle d'ailleurs. Une école que son père semble mépriser, surtout après que son fils eut renié Dieu publiquement. Le père le trouvait déjà extravagant.

« On ne lui apprenait déjà pas à être un homme à l'école : si on ne lui apprenait pas à être sage non plus, à quoi lui servait d'y aller ? Le père n'en savait trop rien. C'était la tante de Tasga et l'instituteur qui s'occupaient de ces détails. L'instituteur avait fait passer à Arezki son certificat, puis sa bourse, puis il l'avait envoyé à l'école primaire supérieure de Tizi-Ouzou préparer l'Ecole Normale. Au concours d'entrée, Arezki avait été admis premier cette année même. Etait-ce parce que son succès l'avait grisé qu'il avait nié Dieu sur la place ? » (P. 12-13)

Arezki avait emprunté les idées de son instituteur pour essayer de convaincre son père qu'il avait raison de nier l'existence de Dieu.

« L'idée du dilemme et de la souricière était de M. Destouche, l'instituteur anarchiste de Tasga. » (P. 9)

Mais c'était peine perdue car ses propos, jugés blasphématoires par son père, lui valurent de la chevrotine qui, heureusement pour lui, ne l'atteignit pas.

C'est la mobilisation d'Arezki durant la seconde guerre mondiale et sa participation aux combats qui lui feront vivre des épisodes qui le renvoient à sa condition « d'indigène », de soldat qui n'a pas les mêmes droits que les soldats Européens qui combattent avec lui. Il prend conscience de son aliénation culturelle. Démobilisé, il s'interroge sur son avenir professionnel ; il en fait part à son professeur à l'Ecole Normale avec lequel il entretenait des échanges épistolaires.

« Enseigner le bon peuple, distribuer la manne, éveiller, eussiez-vous dit, de jeunes esprits à la conscience et à l'humanité ? A cette seule pensée je manquais de faillir. J'ai vingt-six ans, la retraite est à cinquante-cinq. Vingt-quatre ans<sup>203</sup> de mensonges c'est plus que mon épiderme n'en peut supporter. » (P. 131)

Enseigner c'est inculquer les valeurs du groupe dominant en persuadant les élèves des autres groupes que ces valeurs sont universelles pour réussir le processus d'aliénation culturelle. Lorsqu'on est pris dans cet engrenage, il est très difficile de prendre conscience du piège tendu par le système. Dans les pays où le caractère de l'école est obligatoire, c'est l'imposition du système

---

<sup>203</sup> Anomalie : Il faut ajouter vingt-neuf à vingt-six pour avoir la somme de cinquante-cinq.



idéologique retenu par les dominants qui devient la mission de l'enseignant ; une marche forcée vers plus qu'une convergence de la pensée : la voie ouverte à la pensée unique. Arezki a compris le processus d'aliénation de l'école française pour les Indigènes. Après l'indépendance de l'Algérie, l'école algérienne, plus ambitieuse que l'école coloniale dans ce domaine, œuvre avec beaucoup de succès à l'acculturation (arabo-islamique) des populations berbérophones du pays.

Rentré chez lui, dans son village, Arezki se retrouve naturellement parmi les siens.

« Arezki entra dans la vie d'Ighzer comme un nageur se jette à l'eau : d'un coup. Nul ne s'inquiéta de savoir d'où il revenait ni ce qu'il avait fait. Il entra dans le jeu le soir même sans halte, sans répit, comme s'il était parti la veille. » (P. 153)

Arezki retrouve le milieu dont il est issu, des gens attachés à leurs us et coutumes et au code de l'honneur dont son père se réclamait comme ses ancêtres. Ainsi, des siècles avant, leur ancêtre Hand était une référence.

« On venait le consulter de très loin parce qu'il connaissait mieux que quiconque le code kabyle de l'honneur et de la sagesse. Il n'avait qu'un défaut le cousin Hand : il était mécréant. » (P. 28)

Mais Hand, comme la quasi-totalité de ses ancêtres et de ses descendants, n'a pas légué de trésor culturel écrit ; ce n'était qu'un maillon de la chaîne de transmission de la tradition orale.

« Pourquoi Hand si éloquent n'avait-il rien laissé dans le bon berbère d'Ighzer que lui, Arezki, connaissait si bien ?

Les livres succédaient aux livres, mais c'était Newton qui changeait le monde en regardant tomber une pomme, Socrate qui mourait en buvant la cigüe, sous César que s'organisait le plus durable empire ; c'était à Vienne qu'on dansait la valse, sur l'agora que se disaient les plus beaux discours du monde. Quelquefois, au coin perdu d'un récit, il butait avec des battements de cœur sur un vrai nom d'Imann<sup>204</sup>. Ce n'était pas pour longtemps : l'Imann en question n'était jamais qu'un prétexte. Morts ! Condamnés par contumace ! Vingt siècles et plus d'oubli dans les gencives ! Pis qu'une malédiction ! » (P. 104-105)

Un contemporain d'Arezki était un digne descendant de ces ancêtres attachés à leurs valeurs, Raveh-ou-Hemlat, l'amin du village pendant des décennies.

« Parce qu'il n'avait jamais quitté Ighzer et les tribus environnantes, parce que toute sa jeunesse il l'avait passée avec les vieillards, dont il écoutait avec passion

---

<sup>204</sup> Sigle : Indigène musulman algérien non naturalisé.

les paraboles et les récits des temps anciens, Raveh-ou-Hemlat avait arrêté la marche du temps. Son cœur, son esprit, étaient avec les ancêtres. Ses principes étaient les leurs. C'est chez eux qu'il prenait des exemples. Au service d'une admiration sans fissure il mettait une science sans défaillance des choses anciennes et, aveugle ou imperméable, s'indignait que les gens ne se plient pas plus volontiers à une règle qu'il ne lui venait pas à l'esprit de plier aux hommes. Figé dans un passé que son imagination embellissait et pétrifiait chaque jour un peu plus à mesure qu'il vieillissait, il se dressait sur le ciel d'Ighzer comme l'image de son destin (depuis si longtemps il en rythmait les jours), la sentinelle intransigeante des valeurs révolues mais irréfragables. Au point qu'il était d'usage de dire à Ighzer qu'il valait mieux être jugé par Dieu que par Raveh. » (P. 69-70)

L'administrateur colonial use de procédés machiavéliques pour obliger Raveh-ou-Hemlat à quitter sa charge d'amin au profit d'un personnage sans scrupules, Toudert. Boniface, l'adjoint de l'administrateur, essaie de l'impliquer dans une « philosophie » islamiste de l'époque en lui rappelant un de leurs préceptes.

« Boniface : - Dieu a dit : obéissez à Dieu et au gouvernement établi. – Cela, dit l'amin, je l'ai entendu rapporter par les talebs. » (P. 80)

Raveh-ou-Hemlat ne rentre pas dans son jeu. Il s'en va la tête haute.

« Je pars content de n'avoir jamais violé la loi de Dieu ni les règles de l'honneur kabyle. Le reste m'importe peu. » (P. 80)

Arezki se révolte contre son sort et celui des siens : il s'engage dans le militantisme politique nationaliste algérien. Il va se retrouver en prison à cause de ses activités politiques. Lors de son procès, il prend encore conscience de sa proximité idéologique avec son père ; le rapprochement avec ceux de l'autre camp n'était qu'une imposture intellectuelle.

« Le père, qui n'a jamais fréquenté l'université, est plus perspicace que M. le juge, puisqu'il sait que je suis né avec mon destin comme tous les Imann, parce que tous naissaient emmurés dans les limites toujours étroites que des accidents stupides, aidés de la stupide volonté des hommes, ont fixées à l'ampleur de leurs gestes. » (P. 179)

Des marqueurs variés réfèrent à la culture kabyle dans ce roman. Ainsi, la question de la langue kabyle revient dans plusieurs lieux du texte ; voici quelques exemples.

« Le père ne savait pas le français ni l'instituteur le berbère. » (P. 13)

« Dis-lui, si ce n'est pas l'offenser, que le kabyle est la langue de mes pères. »<sup>205</sup> (P. 18)

« L'étranger c'est aussi des langues nouvelles : Sliman ne comprenait ni l'arabe ni le français. » (P. 43)

« En lettres berbères, difficiles à déchiffrer » (P. 107)

« ... un mot en lettres berbères que peu savent déchiffrer... » (P. 142)

Il y a aussi un usage de mots kabyles dans le texte, comme c'était le cas dans *La Colline oubliée*, et plus en créant à partir du mot « amin » le mot « aminat » (charge de l'amin) ayant une morphologie conforme à la langue française (dérivation). Il y a aussi un emploi de figures « kabyles » comme dans la phrase suivante : « la rivière « mange » un jeune berger ».<sup>206</sup>

On peut aussi citer un phénomène surnaturel, connu en Kabylie, important dans le rapport à certaines morts (homicides).

« C'était l'anza<sup>207</sup> d'Ali que Hand entendait se plaindre de n'être pas encore vengé depuis tant de mois. » (P. 31)

Des croyances et des superstitions sont héritées des cultes, païens ou non, antérieurs à l'islamisation de la Kabylie.

« Les quarante saints de la tribu sont garants qu'il reviendra. » (P. 46)

Il y a aussi, dans le récit, des références culinaires spécifiques à la Kabylie comme dans l'exemple suivant.

« Son arkoul, son orge grillée, moulue et huilée. » (P. 30)

Dans *L'Opium et le bâton*, le docteur Bachir Lazrak réfléchit à propos de son rapport à la langue française en pensant aux remarques de sa compagne Claude, « pointilleuse » sur le plan linguistique.

« ... médecin algérien qui avait appris le français parce que, n'est-ce pas, il faut bien vivre. Appris ? Non, qui l'avait conquis de haute lutte, mais pour qui les mots étaient comme le stéthoscope ou le scalpel, de simples instruments. » (P. 14-15)

Malgré son instruction et sa culture, le docteur Bachir Lazrak n'avait pas de rapport affectif avec le français contrairement à Claude dont c'est la langue maternelle. Cela dénote le fait que Bachir n'était pas submergé par le processus d'acculturation. Mais cette instruction donne des craintes à Smina

---

<sup>205</sup> Le père d'Arezki à l'interprète de l'administrateur.

<sup>206</sup> P. 68.

<sup>207</sup> C'est le gémissement d'un mort assassiné qui se fait entendre le jour anniversaire de l'assassinat pour réclamer vengeance.

pour son fils Bachir lorsqu'il revient à Tala, en pleine guerre, après une longue absence.

« - Il est instruit, il a été à l'école des Iroumien, il sait lire les maladies dans les corps, il sait les guérir, mais... qu'il n'oublie pas ce que je lui dis, plus il sera bête et mieux cela vaudra pour lui...

Elle se tut un moment :

- Et pour nous ! » (P. 64-65)

Les habitants de Tala étaient soumis aux lois de l'armée d'occupation d'un système colonialiste. Ils subissaient un processus d'humiliation tout aussi dégradant pour les humiliateurs.

« Cette guerre sans nom condamnait tout le monde à la veulerie. La lâcheté des hommes qui ne pouvaient rien n'avait d'égale que la lâcheté de ceux qui pouvaient tout, et en profitaient pour exiger tout, tout avilir. » (P. 94)

Dans *Le Sommeil du juste*, l'administrateur évince Raveh-ou-Hemlat de l'aminat pour y placer une crapule, Toudert. Dans *L'Opium et le bâton*, en pleine guerre, les villageois sont soulagés par l'idée de faire de Tayeb le chef de Tala.

« De quelqu'un qui a perdu tout sentiment de dignité on dit chez nous que la honte pleut sur lui quand il marche ; nul ne voulait de cette pluie. » (P. 98)

Heureusement que Tayeb était là : il n'avait pas peur de cette « pluie ». Cela allait satisfaire le lieutenant de la S. A. S. qui exigeait qu'on lui présente les responsables du village. Devenu chef du village, Tayeb va se venger en ne ratant aucune occasion d'humilier les habitants de Tala qui le méprisaient. Il va jusqu'à trouver le moyen de les contraindre à couper leurs oliviers d'où ils tiraient l'essentiel de leurs revenus, sans compter la dimension symbolique de cet arbre.

« Plus d'oliviers ! Plus de pain ! Plus de honte ! C'est comme cela que je vous ai toujours désirés, gens de Tala ! dit Tayeb. » (P. 261)

La guerre fait ressortir ce qu'il y a de pire et, aussi, ce qu'il y a de meilleur chez l'être humain. Après la découverte par l'armée coloniale de caches d'armes et de refuges des combattants de l'ALN (Armée de Libération Nationale) dans le village, Tala est sous la menace d'un très grave et imminent danger ; les villageois se rappellent au souvenir des ancêtres et de leurs valeurs comme l'union et la solidarité. L'amin du village est là pour le rappeler.

« Si ce village veut la désunion, qu'il attende ma mort pour le faire. Quoiqu'il arrive, il faut que nous le souffrions ensemble. » (P. 338)

Le vieux Mohand Saïd s'adresse aussi à l'assemblée du village, en guise d'adieu. Il le fait d'abord dans « un berbère recherché qu'il gardait d'habitude pour les grands jours ».

« Vous, les jeunes, vous croyez que ce village est né tout seul, qu'il a poussé en une nuit et que, parce qu'il est de pierres, il durera autant qu'elles. Vous croyez mal, enfants de la légèreté ! Pour se former ce village a mis des siècles, il a peut-être tâtonné des années, peut-être a-t-il fallu quelquefois la tension de tous les muscles, l'acuité de tous les esprits et l'ardeur de tous les cœurs pour qu'il ne sombrât pas. Parce que vous êtes trop jeunes vous ne savez pas qu'entre la vie de ces pierres et leur écroulement il n'y a souvent que l'épaisseur d'un fil... » (P. 339)

Discours prémonitoire : quelques heures plus tard, le village est bombardé par l'armée coloniale qui le détruit.

Dès son premier roman, *La Colline oubliée*, Mouloud Mammeri fait voyager des personnages kabyles dans les montagnes du Maroc pour y rencontrer des Berbères de ce pays. Dans *L'Opium et le bâton*, le docteur Lazrak, blessé, est envoyé au Maroc en convalescence et pour organiser le service de santé d'un camp de l'armée des frontières. Avant d'entamer son service, il voyage à la rencontre de Berbères marocains et de leurs coutumes. Il rencontre Itto dans le village berbère d'Ain-Leuh dans le Moyen-Atlas : elle lui fait oublier Claude l'espace de quelques semaines.

Bachir assiste à la cérémonie des fiançailles d'Itto qui se déroule chez ses parents « près des sources de l'Oum-er-Rebia ». <sup>208</sup>

« Toute la nuit les Ahidous se firent, se défirent. Itto n'en manquait pas un. Elle dansa toute la nuit. Bachir prenait place aussi dans le rond, loin d'elle. Il n'en manqua pas un non plus. » (P. 222)

Ainsi Bachir s'immerge, naturellement, dans cette danse traditionnelle pratiquée par des Berbères du Maroc, « l'ahidous ».

Avant de rentrer en Algérie, appelé par le colonel Amirouche et le devoir, Bachir a eu le temps de s'imprégner de la berbéricité du Maroc, notamment en compagnie d'Itto. A un moment du récit, la mère d'Itto demande à sa fille de traduire les propos qu'elle adressait à Bachir mais ce dernier lui répondit qu'il comprenait. La mère répliqua alors :

---

<sup>208</sup> Fleuve issu du Moyen-Atlas.

« Il est vrai que nous sommes frères et que nous parlons la même langue. »  
(P. 248)

Cette quête de la berbéricité hors de la Kabylie se retrouvera aussi dans le dernier roman de Mouloud Mammeri, *La Traversée*. Pour sa dernière mission pour son journal, Mourad va accompagner Amalia, une journaliste française, dans le Sud où elle compte réaliser une enquête sur le pétrole algérien. Ce voyage sera une occasion pour faire découvrir au lecteur quelques spécificités du Sahara algérien, notamment au niveau culturel comme c'est le cas avec l'*ahellil* du Gourara<sup>209</sup> grâce à Ba Salem, un personnage du roman, féru de cet art. Mourad qui le connaissait déjà en parle à Amalia avant de le voir.

« ... les nuits, et souvent aussi le jour, quand c'était fête, ou bien quand il avait des compagnons (et Ba Salem en avait beaucoup, à croire que le Gourara n'était fait que des compagnons de Ba Salem), il s'en allait chanter dans les *ahellils*, qui duraient quelquefois plusieurs nuits. L'*ahellil* était comme les tournesols, il ne servait à rien, mais Ba Salem ne pouvait pas vivre sans et, s'il était revenu d'Oran, c'était parce qu'à Oran il n'y en avait pas. » (P. 91-92)

Ils purent voir Ba Salem dans le dernier *ahellil* auquel il participa : il s'était arraché à son *amdouda* pour y venir. Le vieux Ba Salem avait renoncé à tout et se laissait mourir au pied du tombeau de Sidi Otman.<sup>210</sup>

Mais avant de retrouver Ba Salem et l'*ahellil*, le groupe se rend à « la sébiba, la fête traditionnelle de Djanet ». Mourad et ses compagnons assistent à des danses traditionnelles du peuple Touareg à l'occasion de cette fête.<sup>211</sup> La « sébiba » est une fête rituelle millénaire célébrée à Djanet : selon la tradition orale, cette fête célèbre chaque année le moment de la fin d'une guerre tribale qui remonte à environ trois mille ans. La « sébiba » est inscrite depuis 2014 par l'UNESCO sur la liste du patrimoine culturel immatériel de l'humanité.

Mourad et ses compagnons visitent une école. Lors d'un échange avec des élèves, ils entendent ces enfants Touaregs décliner leur « projet » professionnel : chauffeurs ! Un métier projeté pour la liberté qu'il permet d'avoir : « On va où on veut ». <sup>212</sup> Des enfants habitués, dans leurs tribus, à un ensei-

---

<sup>209</sup> Mouloud Mammeri a consacré un ouvrage à cet art traditionnel, *L'Ahellil du Gourara*, Ed. MSH, Paris, 1984. L'*ahellil* du Gourara a été classé au patrimoine culturel immatériel de l'humanité par l'UNESCO en 2008.

<sup>210</sup> Un « saint » célèbre à Timimoun.

<sup>211</sup> P. 101-102.

<sup>212</sup> P. 86.

gnement assuré par les femmes avec « un alphabet qu'ils sont seuls à comprendre ». <sup>213</sup> Une résistance à la volonté d'acculturation du régime politique algérien qui œuvre à la sédentarisation de ces nomades pour faciliter leur arabisation et leur domination.

Mourad a reçu une instruction qui lui a permis de devenir journaliste dans un journal algérien francophone. Il vit et travaille depuis longtemps à Alger après avoir vécu en France. Mais au moment de mourir, il se rend dans son village natal. La mort ou, au moins, l'enterrement dans le village natal ou d'origine est quelque chose qui revêt une symbolique forte dans la culture et l'identité kabyles.

Mourad est très malade mais un répit que lui accorde la fièvre lui permet de sortir le soir dans son village. Il va dans les espaces fréquentés durant sa jeunesse jusqu'à ce qu'il redevienne fébrile ; il entre dans une sorte de délire dans lequel il voit, entre autre, une sehaja « passer » devant lui. Il « entend » aussi Mouh (décédé) jouer son air préféré, *Mon basilic*, comme il le faisait dans *La Colline oubliée*.

### **Malek Ouary**

Les référents culturels et socioculturels kabyles sont nombreux dans *Le Grain dans la meule*. L'usage d'expressions stéréotypées, traduites en français, et l'emploi de mots kabyles renvoient à la Kabylie. Le récit qui se construit sur une histoire de vendetta met l'auteur en situation de dérouler des éléments des codes socioculturels traditionnels kabyles.

Ainsi, l'honneur est mis en avant avec ses codes dans ce récit, notamment dans ce qui constitue le thème principal et le prétexte de l'histoire du récit, la vendetta : il est « catégorisé » comme « patrimoine moral ». Malek Ouary va même jusqu'à réduire le « patrimoine moral » des Kabyles à l'honneur.

« Tous ces humbles objets constituent la maison, la tanière de la race dont il faut défendre non seulement le patrimoine matériel, mais aussi, mais surtout, le patrimoine moral qui tient en un seul mot : « l'honneur ». » <sup>214</sup> (P. 68)

---

<sup>213</sup> Alphabet tfinagh.

<sup>214</sup> Cette phrase conclut un chapitre dans lequel des espaces intérieurs et des activités domestiques sont décrits.

Avant d'ériger l'honneur en patrimoine moral, il est « sacralisé » dans le texte grâce aux mots qu'adresse Cheikh Mohand à Idhir, son protégé, dans une lettre.

« J'ai approuvé ton geste qui a lavé la souillure de l'injure, je ne puis blâmer leur résolution de vengeance dans le sang. Telle est la loi chez nous, tu le sais ; les anciens nous l'ont léguée ainsi, il ne nous appartient pas d'y changer un seul cheveu. » (P. 16)

Cheikh Mohand est vénéré comme un saint dans le village et même au-delà. Fils d'un colporteur kabyle qui a fini par s'établir à Tunis, Mohand fréquenta la célèbre « université de l'Olivier » où il « finit par se classer parmi les plus brillants élèves. »<sup>215</sup> Rapidement, il abandonna sa charge de magistrat pour retourner en Kabylie afin de satisfaire un besoin psychologique : « Un désir violent de retrouver son pays l'empoignait. » Il partit à cheval vers son pays et « pas une seule fois il ne se retourna vers la cité vénale, impure ». <sup>216</sup>

« Ne sachant où fixer son choix, il résolut de s'en remettre à son cheval, lui laissant la bride sur le cou.

C'est ainsi que par une éblouissante journée d'été, à l'heure ardente de la méridienne, il se présenta au village de Thighilt, où Brirouche, qui attendait confusément quelque chose, l'accueillit comme un messenger providentiel... » (p. 101)

Pour le choix du lieu de résidence du Cheikh, on peut noter un procédé qui rappelle une légende de l'érection de « la mosquée du prophète » de Médine (Masjdjid al Nabawi) par le prophète Mohamed qui la fit construire dans un espace « choisi » par son dromadaire. Une filiation légendaire est ainsi établie.

Le village édifia en quelques jours la maison du maître qui y établit son « ermitage » qui sera souvent envahi par des visiteurs en quête de conseils ou de la baraka du Cheikh. Pendant longtemps, Si Mohand enseigna des jeunes du village et d'ailleurs. La parole du Cheikh était respectée par les gens qui le vénéraient et ses propos sur la vendetta, dans ce contexte, « sacralisaient » cette pratique d'une forme de violence légitime dans cette société. C'est Cheikh Mohand aussi qui « bénit » l'accord entre Da-Tibouche et Idhir sur l'issue de la vendetta devant l'assemblée du village, pour arrêter l'effusion du sang.

---

<sup>215</sup> P. 99.

<sup>216</sup> Clin d'œil à Jugurtha.



La vie sociale kabyle est l'objet de discours qui en présentent des aspects, des coutumes, des pratiques comme, par exemple, dans le chapitre VII<sup>217</sup> ou l'évocation de « l'anaïa »<sup>218</sup>. On trouve aussi des références symboliques comme dans le passage suivant :

« Il a ainsi reproduit les motifs d'ornementation qui agrémentent les meubles et portes kabyles, profondément sculptés dans la masse du bois. Ce sont des lignes franches et sobres, signes de clarté et de lucidité du génie du peuple qui les cultive. » (P. 62)

L'importance des superstitions dans la société kabyle est aussi visible dans ce récit. La place qu'occupe Si Mohand dans le village (et ailleurs) montre cette importance ; il est utile de rappeler ici que les religions naissent de superstitions qui leur permettent de survivre à l'épreuve du temps.

Lorsque son ami, un Arabe du « pays des dattes », insiste pour rendre visite au vieux mage marocain, Idhir se soumet aux pratiques paranormales du « père Moha ».<sup>219</sup>

Un phénomène paranormal très connu en Kabylie est aussi abordé dans ce roman : « anza ». C'est le gémissement d'un mort assassiné qui se fait entendre le jour anniversaire de son assassinat pour réclamer vengeance.<sup>220</sup> Ainsi, Da-Tibouche ne renonce définitivement à la mise à mort d'Idhir que lorsqu'il vérifie que son fils Akli ne réclamait plus vengeance.

La référence au kabyle comme langue est aussi un marqueur culturel important. Ce phénomène a aussi été abordé par Mouloud Mammeri dans *Le Sommeil du juste*.

L'échange de messages entre Idhir et son maître, Cheikh Mohand, se fait en kabyle.

« ..., le texte rédigé en lettres arabes, est en langue kabyle. » (P. 15)

Ailleurs dans le texte, la désignation peut être différente comme lorsqu'il est question de l'arrivée à Tunis du petit Mohand qui « ne possédait vraiment, en fait de langage, que son parler kabyle ».<sup>221</sup> (P. 99)

---

<sup>217</sup> P. 73-78.

<sup>218</sup> P. 106. « L'anaïa » est une protection inviolable qui s'offre aux persécutés et aux personnes faibles par des particuliers ou des groupes (famille, clan, village ou tribu).

<sup>219</sup> Dans l'imaginaire populaire kabyle, les Marocains sont « experts » en la matière.

<sup>220</sup> Jean Servier définit ainsi « anza » dans *Tradition et civilisation berbères* : « ... la voix du sang « anza », un gémissement sourd, ou le dernier appel du mourant qui se fait entendre dans la nuit anniversaire de la mort. » Ed. du Rocher, Monaco, 1985, p. 28.

<sup>221</sup> Voir chapitre sur l'identité.

Cette langue possède un territoire peuplé d'êtres qui la pratiquent dans une société qui a ses propres institutions. Des frontières naturelles, des chaînes de montagnes au nord et au sud, délimitent le pays kabyle.

« Entre le Jerjer, Mont-de-fer inviolé des Romains, dont elle n'est d'ailleurs séparée que par une longue vallée, et les hautes plaines qui confinent au désert, la chaîne des Portes déploie le contraste de ses paysages poignants.

[...]

Ce sont les marches du réduit kabyle. La frontière linguistique passe maintenant le long des crêtes.

Au versant sud, c'est le pays mêlé. Des gens, venus de tous les horizons, au hasard des transhumances humaines, s'étant enracinés là, ont mêlé leurs sèves. Par contre, au versant nord, on a maintenu farouchement, avec la langue, des institutions dont l'origine n'a pas laissé de trace dans la mémoire des hommes. » (P. 73-74)

La langue kabyle n'est pas seulement une référence culturelle « globale » dans le texte ; des mots kabyles y sont intégrés comme « anaïa », « tassarith », « thajmaath », « thaarichth », etc. Des mots et des expressions sont traduits littéralement en français pour être employés dans le discours : « ... pour le visage de Dieu » ; « dette de gorge » ; « une gorge appelle une gorge » ; « pour ton visage » ; « lieu du sang » ; « la terre qui a bu » ; « lait de figes » ; etc. « Ikoufanès » est le pluriel de « akoufi », mot kabyle qui désigne une très grande jarre à provisions sèches.<sup>222</sup> « Sakou » est un mot kabyle « asaku » qui vient du latin « saccus ».<sup>223</sup> « Thiqqar » (Tiqqar) est un mot qui désigne un jeu kabyle traditionnel : « Lutte à coups de pieds nus. »<sup>224</sup>

Le récit de *La Montagne aux chacals* se déroule durant l'époque de la colonisation française. Pour les deux tiers du récit c'est l'histoire de Saïd-ou-Boussaïd, mobilisé pendant la seconde guerre mondiale, guerroyant lors de la campagne de Tunisie et celle d'Italie (Monte Cassino). Avant d'être mobilisé, Saïd travaillait dans la ferme d'un colon, M. Lambert. Le texte montre le système social colonialiste générateur de misère pour les populations indigènes mais non de façon aussi importante que dans les romans de Mouloud Feraoun ou ceux de Mouloud Mammeri.

Malek Ouary emploie dans son texte des mots kabyles ou arabes notés en italiques. Il propose des explications en notes en bas de page pour une grande majorité de ces mots.

---

<sup>222</sup> Dallet.

<sup>223</sup> Ibidem.

<sup>224</sup> Ibidem.

En kabyle, ou adoptés en kabyle, on peut trouver les mots suivants<sup>225</sup> : dada (dadda : nom de parenté ou terme de respect à l'égard d'un homme plus âgé), azembil (double panier en alfa), thaâricht (loggia, soupenne), kanoun (foyer creusé dans le sol), tharoumith (la Française), chikaya (plainte), fichta (fête), tchektchouka (ratatouille), kemoun (cumin), rouni (dans une forme « francisée »). Babass (Père blanc) est aussi employé dans la forme « papass » qui vient de « pape », employé pour désigner les religieux catholiques comme les Pères blancs.

Des mots employés en kabyle mais adoptés par la langue française comme la « baraka » (bénédiction), caïd ou « maboul » (fou).

On peut aussi relever l'emploi de mots arabes comme yaouled (jeune garçon indigène proposant des services contre un peu d'argent), fatma (nom propre employé pour désigner les femmes indigènes qui travaillaient chez les colons), fissa (dans l'heure), brêle (mule), flouss (argent), fondouk (caravan-sérail), medhlouâ (pain levé), falaqa (coups donnés sur la plante des pieds), makache (rien), boussaadi (poignard fabriqué à Boussaâda), kémiea (apéritif). Des mots de cette liste s'emploient dans certaines circonstances dans les conversations en kabyle.

Dans *La Robe kabyle de Baya*, on note l'emploi de mots kabyles : « rouni » (pour Français, ici), « foudha », « dhadda ». L'emploi de mots arabes, dont certains ont trouvé un usage en kabyle, est plus important que celui des mots kabyles : « stout » (sexagénaire), fatma, crouya (khouya), nif (nez), letham, skhab (collier de clous ou de pâte de girofle), hakem (chef de la commune), brêle (mulet), fissa (littéralement, dans l'heure), kasma (section), caïd, haïk (voile).

On note aussi l'emploi de phrases en arabe ou en kabyle (notées en italiques dans le texte). Ainsi, lorsqu'il arrive dans le camp de détention, Ali est interpellé par des co-détenus sur son identité.

« D'aucuns s'enhardissent et l'interrogent, d'abord en arabe :

*Ya radjel, achkoun enta ?* puis en kabyle :

*A yargaz, wi kilane ?* » (P. 76)

---

<sup>225</sup> La notation de ces mots n'obéissait pas à des règles établies. Cette notation libre se retrouve dans tous les romans de Malek Ouary.

L'évocation de « la clause de *l'enfant endormi* »<sup>226</sup> est une référence culturelle qui montre comment les aptitudes à la croyance peuvent être fortes et conduire à une instrumentation qui peut dénouer des tragédies. Malek Ouary explique cette clause en note en bas de page.

« Chez les Berbères en général, les Kabyles en particulier, il est une notion juridique étonnante basée sur une croyance populaire – ou une astuce des vieux pères fondateurs – et d'une portée considérable sur le plan social : il s'agit du cas dit de « l'Enfant endormi » selon lequel un fœtus conçu peut suspendre sa croissance, des mois, des années même, quitte à en reprendre ultérieurement le cours. » (P. 131)

Quand on veut croire en quelque chose, on ne pense pas à la possibilité de la chose. Il y en a bien qui croient à la conception virginale (immaculée conception) de Jésus par Marie ! Et la sacralisation d'un mythe en fait un dogme.

La psychanalyste Karima Lazali a publié un article au sujet du mythe de l'enfant endormi qui est partagé en Afrique du Nord et au Moyen-Orient. L'extrait suivant peut donner une explication quant à l'origine de ce mythe.

« Le mythe de l'enfant endormi qui est transmis dans de nombreux pays de religion musulmane relève d'une croyance en la possibilité d'une grossesse suspendue, excédant de loin les limites de la rationalité et de la scientificité. Il est question d'une grossesse qui peut durer très longtemps se présentant parfois comme indéterminable dans sa durée. De nombreuses discussions entre théologiens ont eu lieu depuis la naissance de l'Islam pour légiférer sur cette question du temps de la gestation. Il s'agit d'un fait qui remonterait au temps préislamique. Le texte sacré serait seulement venu normer cette croyance et la baliser. L'école Malékite admet une durée de cinq ans mais on retrouve des récits témoignant de grossesses ayant duré plus de vingt ans. Les théologiens, pour légiférer, ont dû consulter les femmes dites de la Jahiliya (l'âge de l'ignorance) afin qu'elles leur apportent un éclairage sur ce phénomène mystérieux. En effet, ces hommes avaient pour seul référent la parole féminine, celle de femmes assez âgées et, de ce fait, mises en position d'être crédibles, du point de vue de leur savoir sur la vérité du corps féminin. »<sup>227</sup>

Dans *La Robe kabyle de Baya*, relégué à Guerbouze, Ali Amergou prend conscience de l'existence d'un patrimoine culturel légué par ses ancêtres.

---

<sup>226</sup> P. 131.

<sup>227</sup> « L'enfant endormi », dans *Che vuoi ? 2010/2 (N° 34)*, pages 121 à 131. <https://www.cairn.info/revue-che-vuoi-1-2010-2-page-121.htm>

« Une première conclusion s'impose à lui : ici, on n'a rien à envier à ces vieilles cités cousines de la Méditerranée où il est allé comme en pèlerinage, à la recherche des richesses qui en fondent la civilisation. Il est donc bien décidé à réhabiliter ce patrimoine méconnu en vue de sa diffusion et de sa transmission.

Il s'y attelle donc sans retard en mettant à contribution sa tante. Il se souvient que c'était une mine inépuisable de poèmes, chansons et contes qui ont enchanté son enfance. » (P. 102)

De ce point de vue, son retour est donc salvateur. Et lorsque son état d'esprit nécessite une diversion, il se met à la lecture.

« ... deux livres parmi les rares consacrés au pays : Hanoteau, Boulifa et que sa tante a extraits du grand coffre de pin d'Alep. » (P. 107)

Le choix de ces lectures dénote une orientation culturelle : ces deux auteurs ont publié des livres sur la culture et la société kabyles même si l'idéologie du général Adolphe Hanoteau est colonialiste.

*La Robe kabyle de baya*, objet fétiche que porte Ali Amergou dans sa musette, est déployée, en titre, comme un « étendard » sur la première de couverture du livre. Cette « robe kabyle » était le vêtement traditionnel des femmes kabyles ; c'est sans doute la dimension symbolique acquise par ce vêtement avec la lutte identitaire berbère qui a donné une dimension importante à ce vêtement et une charge affective au titre de ce roman publié en 2000. Il est utile de rappeler que l'aliénation culturelle concerne même les vêtements et la réappropriation de traditions vestimentaires fait partie du combat identitaire.

## Conclusion du chapitre

A l'instar de toute l'Afrique du Nord, la Kabylie a subi des agressions pendant des millénaires avec les invasions et occupations romaine, punique, vandale, arabe, turque, espagnole et française. Chaque occupation a été l'occasion d'une politique de destruction de la culture berbère par l'occupant pour mieux asseoir sa domination. Ce n'est pas un cas particulier de l'histoire des occupations et colonisations. C'est par exemple le sujet dominant d'un roman de Jean-Marie Adiaffi, *La Carte d'identité*, qui en parle dans le contexte ivoirien pendant l'époque où ce pays était colonisé par la France. Le passage suivant donne une idée de la lecture par Jean-Marie Adiaffi de la stratégie de la domination coloniale.

« Si tu veux atteindre un peuple dans son intimité la plus profonde, si tu veux déraciner un peuple, si tu veux désespérer, déséquilibrer un peuple, si tu veux rendre un peuple vulnérable pour l'abattre avec une facilité puérile, en un mot, si tu veux assassiner infailliblement un peuple, si tu veux le tuer de science certaine : détruis son âme, profane ses croyances, ses religions. Nie sa culture, son histoire, brûle tout ce qu'il adore et l'objectif sera atteint, sans que toi-même tu t'en aperçoives. Que vaut un peuple qui ne sait plus interpréter ses propres signes ? Quelle force morale, quelle solidité peut avoir un peuple qui a perdu la signification de ses propres mythes, de ses propres symboles ? Un étranger à lui-même. Un peuple qui a perdu foi en lui-même, en son destin. »<sup>228</sup>

Les œuvres romanesques des quatre auteurs kabyles recèlent des références culturelles et socioculturelles kabyles. Des pratiques sociales relevant des us et coutumes ou du culte religieux sont dépeintes dans les récits. Des éléments de littérature orale sont insérés dans les textes (poésie, proverbes, adages, etc.) ; des éléments linguistiques sont aussi investis et intégrés dans le discours français : lexique, morphologie et syntaxe. Ces référents diffèrent d'un auteur à un autre, et d'un récit à un autre, par leur importance.

Les romans de Mouloud Feraoun se caractérisent par un investissement massif de la culture kabyle ; le déroulement des récits dans des villages de la montagne kabyle rend cela aisé. Même lorsque le récit déroule des événements ou des actions ailleurs qu'en Kabylie, ils sont centrés sur des personnages kabyles qui n'ont pas subi d'aliénation culturelle majeure.

---

<sup>228</sup> *La Carte d'identité*, Ed. CEDA, Abidjan, 1980, p. 39.

On note la référence à la religion chrétienne dans les récits de Taos Amrouche, qui est de confession chrétienne (catholique), d'une façon visible. Elle réfère aussi à la religion musulmane lorsque ses récits déroulent notamment des séquences en Afrique du Nord. Le caractère autobiographique de l'écriture de Taos Amrouche donne une empreinte particulière à la dimension religieuse dans ce contexte historique et littéraire kabyle.

Les romans de Mouloud Mammeri, notamment le dernier, ont aussi témoigné des pratiques culturelles et socioculturelles kabyles ; il y a même des références culturelles d'autres espaces berbères que la Kabylie (Berbères du Moyen Atlas au Maroc et Touaregs dans le Sahara algérien).

Malek Ouary fait aussi un travail de mémoire culturelle dans ses romans, à travers des représentations de traditions et de pratiques socioculturelles. On trouve aussi dans son œuvre des marqueurs linguistiques.

Les quatre auteurs ont par ailleurs collecté de la poésie kabyle et l'ont publiée avec des traductions en français.<sup>229</sup> Cela a non seulement permis la sauvegarde de ces pièces de la littérature orale kabyle mais a aussi contribué à l'affirmation de l'existence d'une identité berbère au niveau international, sans compter l'impact sur la prise de conscience identitaire en Afrique du Nord.

---

<sup>229</sup> Taos Amrouche avec des chants berbères et *Le grain magique* ; Mouloud Feraoun avec *Les poèmes de Si Mohand*, Mouloud Mammeri avec *Les Isefras de Si-Mohand, Poèmes kabyles anciens* ; Malek Ouary avec *Poèmes et chants de Kabylie*.





## Chapitre III

### Histoire

Interroger le rapport entre l'écriture de ces quatre auteurs et l'histoire va permettre d'établir un certain rapport entre leur monde social de référence et l'histoire. Les « préoccupations » historiques peuvent concerner le moment présent des auteurs qui se rapporte à des événements marquants (comme les guerres) qui deviennent de « l'histoire » pour les générations futures. Les auteurs peuvent aussi évoquer des moments ou événements qui sont déjà historicisés.

On peut voir aussi comment l'écriture de ces romanciers est un témoignage remarquable pour la connaissance de moments de l'histoire de la Kabylie. Il est à rappeler que ce qui est connu de l'histoire des Berbères l'est essentiellement par les écrits d'historiens non Berbères, de récits de voyageurs, de journalistes, de militaires et autres. D'où l'importance capitale de la littérature kabyle comme source d'information (interne) pour l'histoire de la Kabylie.

#### Taos Amrouche

L'écriture romanesque de Taos Amrouche témoigne, surtout, de sa vie et de celle de sa famille : un récit de l'histoire de la famille en quelque sorte. C'est aussi un témoignage sur une époque de la Kabylie, et des Kabyles, dont l'histoire écrite est le fait surtout d'historiens étrangers chargés de toute leur subjectivité. Les écrits d'histoire sur la Kabylie par des Kabyles sont récents.

*Rue des tambourins* est l'histoire d'une famille qui est une réplique de celle de Taos Amrouche.

Ce roman témoigne aussi d'une époque, avec des éléments ethnographiques. Ainsi, le voyage de la famille dans son village d'origine, pour y préparer et célébrer le mariage de Charles, est l'occasion de décrire des coutumes et des traditions ; de parler des rapports sociaux, notamment entre les chrétiens et les musulmans ; de montrer l'organisation familiale et sociale traditionnelle ; etc. Tout cela dans une Kabylie marquée par le contexte colonial.

On trouve aussi dans ce récit ce qui relève de l'idéologie comme les désignations ethniques, confessionnelles ou nationales : juif, musulman, Kabyle, Français, etc.

La référence à l'histoire de Tamazgha, en général, ou de la Kabylie, en particulier, est de l'ordre de la découverte ou de la prise de conscience avec la question de l'origine de la « race » qui devait être soulevée à l'époque par des historiens ou des idéologues. Marie-Corail apprend à l'école des éléments historiques sur son pays d'origine qui l'aident dans l'accomplissement de sa quête identitaire et dans sa compréhension de la vie.

« J'appris par Mme Gasquin que notre pays perdu avait un nom et que j'appartenais à une race fabuleuse dont l'origine était mal connue. Je me sentis fière de descendre des Atlantes ou de l'antique Egypte. Je me penchai avidement sur mon atlas pour y contempler les montagnes et les déserts où s'étaient réfugiée, au cours des âges, notre race rebelle. Je compris mieux la sauvagerie de Yemma et j'éprouvai un sentiment d'étrange sécurité à savoir que, nous aussi, nous avions notre place dans l'histoire. Les mots *kabyle* et *berbère* qui, jusque-là, n'avaient pas de sens pour moi, se chargèrent d'une signification magique. » (P. 167)

Dans *L'Amant imaginaire*, il y a des références historiques particulières, comme l'évocation d'un événement ou d'un souvenir.

« Vendredi 6 mars (le matin). ... La mort de Staline, survenue hier au soir, [...] la nuit la plus épouvantable de ma vie : celle où furent exécutés les condamnés de Nuremberg. » (P. 80-81)

Joseph Staline, « le petit père des peuples », est mort le 05 mars 1953. Les condamnés de Nuremberg furent exécutés le 16 octobre 1946.

Aména a un rapport particulier aux événements (qui font l'actualité) et à l'histoire.

« ... je n'ai réussi à m'intéresser aux journaux qu'une seule fois dans ma vie, en 1939, au moment où la débâcle française était imminente. [...] Les événements ne me passionnent que lorsqu'ils deviennent historiques et qu'ils ont pris de la boueille, comme le bon vin. » (P. 360)

Il est aussi question de la seconde guerre mondiale dans *Solitude ma mère*. Les bruits de bottes se faisaient entendre plusieurs mois avant le début de la guerre.

« Septembre 1938... [...] L'effolement causé par Munich et la déclaration de guerre imminente...

[...]

Aimablement mêlées jusque-là, les races diverses pouvaient du jour au lendemain se combattre féroce­ment : cela promettait des scissions au cœur même des familles européennes. Le poison de cette guerre latente décomposait déjà la lumière

et la paix de cette ville si peu faite pour endurer des combats aériens. Les hommes n'osaient bouger, de peur d'être rappelés par un ordre de mobilisation. » (P. 251)

Et la guerre finit par éclater, confirmant les appréhensions des gens qui l'attendaient.

« Le ciel avait fini par s'écrouler au-dessus de nos têtes : c'était la guerre, septembre 1939... » (P. 276)

Aména avait de nouvelles occupations liées à cet événement : contribuer à maintenir le moral de ses proches mobilisés et envoyés sur les fronts.

« Je passais mon temps à écrire des lettres, à envoyer des colis à nos amis sur le front : Michel, derrière la ligne Maginot, Saphir en Belgique. Nos « filleuls » – compagnons de Lancelot – derrière la ligne de Mahret ou au cap Bon. Quant à Kader, son horreur du combat l'avait bel et bien fait se réfugier en Norvège, avec ses peintures, sa maîtresse et le sloughi au collier d'argent. D'un jour à l'autre, Alexandre s'attendait à être envoyé en France avec sa compagnie, mais, par bonheur, Aurélien jouissait encore de ses roses, à Champigny. » (P. 276-277)

Aména s'occupait encore de ses amis sur les fronts de la guerre, à partir de Ténarès, jusqu'à son départ pour l'Espagne en 1940.

« Les mois passaient : nous tricotions pour les soldats, nous envoyions des colis. » (P. 28)

La seconde guerre mondiale est le seul événement historique auquel est accordé un intérêt important dans ce dernier roman de Taos Amrouche.

## **Mouloud Feraoun**

L'intérêt pour l'histoire du premier roman de Mouloud Feraoun, *Le Fils du pauvre*, réside dans ce qu'il constitue un témoignage sur une époque facile à déterminer. S'agissant d'un récit autobiographique, la correspondance est possible entre des moments et des lieux ou des événements. La dimension ethnographique importante du récit permet une collecte d'informations sur l'organisation sociale et familiale dans les montagnes de Kabylie, sur les réalités socioéconomiques de ce peuple durant la période de la colonisation française, sur la scolarisation en Kabylie et la réussite scolaire comme ascenseur social, la nécessité de l'émigration pour lutter contre la misère, voire pour survivre, etc.

L'incipit du deuxième roman de Mouloud Feraoun, *La Terre et le sang*, annonce la narration d'une histoire vraie malgré l'inscription générique de ce récit comme une fiction.

« L'histoire qui va suivre a été réellement vécue dans un coin de Kabylie desservi par une route, ayant une école minuscule, une mosquée blanche, visible de loin, et plusieurs maisons surmontées d'un étage. »

L'auteur ne se contente pas de « livrer » des chroniques du village de Amer, Ighil-Nezman. Le récit recèle beaucoup d'informations d'ordre ethnographique qui intéresseraient les historiens. L'émigration des Kabyles en France est abordée du point de vue économique et social (vie communautaire en France avec une tendance à reconstituer le « village » et ses solidarités dans l'exil) ; il y a aussi une dimension chronologique intéressante. Ainsi, l'année d'émigration de Amer est énoncée.

« Ce départ, il ne saurait l'oublier. Le jour et le mois importent peu. C'était en 1910, à la fin de l'hiver, un matin. » (P. 49)

Amer va rejoindre un cousin, « Rabah-ou-Hamouche qui avait déjà dix années d'exil », <sup>230</sup> ce qui correspond à une émigration en 1900. Toujours dans la famille des Aït-Hamouche, Ali, l'oncle de Rabah, « fut l'un des premiers kabyles qui allèrent en France ».

Abdelmalek Sayad situe les débuts de l'émigration kabyle en France dans le dernier quart du dix-neuvième siècle.

« En Kabylie, les débuts timides de l'émigration coïncidèrent avec les débuts de la scolarisation : 1873... » <sup>231</sup>

C'est durant la première guerre mondiale que cette émigration allait être organisée par l'Etat français : il y avait un besoin de « chair à canon » pour le front et de main d'œuvre pour combler le déficit causé par la guerre qui avait mobilisé et « mangé » beaucoup d'hommes valides.

Les Kabyles ont constitué la majorité des émigrés algériens en France. Durant les années cinquante, il y avait 60 000 émigrés originaires de la Grande Kabylie et 90 000 originaires de la Petite Kabylie, ce qui représente 62,5% de l'émigration algérienne en France. <sup>232</sup> Lire des articles ou des livres, techniques, sur cette émigration est différent de la lecture de récits qui font « vivre » des personnages, même de fiction, qui permettent une perception différente de ce phénomène, notamment d'un point de vue émotionnel. Le cinéma procure aussi une différence dans la perception du phénomène.

---

<sup>230</sup> P. 54.

<sup>231</sup> « Aux origines de l'émigration kabyle ou montagnarde », dans *Hommes & Migrations*, n° 1179, septembre 1994, *Les Kabyles. De l'Algérie à la France*.

<sup>232</sup> Mohand Khellil, « Kabyles en France, un aperçu historique », dans *Hommes & Migrations*, n° 1179, septembre 1994, *Les Kabyles. De l'Algérie à la France*.

Amer et les émigrés kabyles de sa génération allaient connaître les effets de la première guerre mondiale ; quelques bribes qui sont livrées dans ce récit donnent une idée de ce rapport.

« Dans le train, on parlait de la guerre : c'était le 2 août. Amer était indifférent aux événements. Il arriva à Arras, dans une gare encombrée. La même effervescence régnait dans les rues. On ne parlait que de Boches, de troupes, de mobilisation. » (P. 63-64)

« C'était la guerre. [...] Bientôt, les journaux annoncèrent l'invasion de la Belgique, les gens s'affolèrent tout à fait et se ruèrent hors de chez eux, encombrant les gares et les routes. Des convois de soldats passaient, interminables. Ce fut une semaine de confusion extraordinaire. » (P. 66)

Même en tant que civil, Amer allait pâtir de cette guerre ; il sera arrêté et déporté en Allemagne, dans les camps de travail forcé.

« Dès le début de septembre, les Allemands, qui avaient envahi la France, le trouvèrent à Douai. Il fut capturé avec quelques jeunes compatriotes et expédié en Allemagne, comme prisonnier de guerre. Il connut plusieurs camps, le travail forcé et les coups. Il passa cinq années dans un pays maudit, une plaine glacée et brumeuse, où il crut laisser ses os. Et pourtant, il en revint ! » (P. 68)

Dans *Les Chemins qui montent*, il y a aussi une dimension ethnographique importante dans le récit. Amer n'Amer vit dans le village où il était né, Ighil-Nezman, et où avait vécu son père. Il a émigré (pendant quatre années) comme l'avait fait son père avant lui. Ce roman est un témoignage sur la vie sociale en Kabylie à une époque, comme le sont les deux autres romans de Mouloud Feraoun. On y trouve des aspects de la vie sociale et culturelle kabyle du milieu du vingtième siècle, un pays sous domination coloniale française. L'auteur aborde aussi la déstructuration de l'organisation sociale et de l'ordre qui en découlait : l'administration coloniale renforçait sa présence et son pouvoir ; elle plaçait aussi « ses » hommes au niveau local pour asseoir son pouvoir et renforcer son contrôle.

L'émigration comme une nécessité socioéconomique est aussi un phénomène qui est abordé dans ce roman, comme dans les précédents.

### **Mouloud Mammeri**

La mobilisation de jeunes pendant la seconde guerre mondiale, comme durant la première, a marqué la Kabylie qui a vu nombre de ses fils, jeunes et valides, partir à la guerre, ce qui signifie des incertitudes quant à leur

retour. Dans *La Colline oubliée*, Tasga n'échappe pas au phénomène lors de la seconde guerre mondiale.

Au moment où les mobilisés allaient partir, des cris de douleur de mères, de sœurs ou d'épouses fusent et déchirent les montagnes pour être entendus dans les villages voisins, portés par le silence de la nuit.

« C'est que tout avait changé depuis que les hommes devaient partir. Alors seulement dont on se faisait chaque fois raconter les épisodes enivrants devenait une réalité. C'était donc cela la guerre ! Tasga ne se remettrait pas du mal dont elle souffrait, quand tous les jeunes capables de travailler à sa guérison seraient partis. L'extériorisation barbare de ce deuil avait quelque chose de terrifiant et beau. » (P. 36)

Cette mobilisation commença peu de temps après. Mokrane, ses cousins et ses amis reçurent l'ordre de se mobiliser moins de trois mois après la déclaration de guerre de la France à l'Allemagne.

« ... la déclaration de guerre de l'Angleterre et de la France à l'Allemagne le 3 septembre... » (P. 33)

« Vers la mi-novembre, nous reçûmes chacun une enveloppe d'un blanc sale. Nous étions tous affectés au 9<sup>e</sup> Tirailleurs, à Miliana, où nous devons nous trouver le 18. » (P. 45)

Les colonisés allaient être mis à contribution, de sang, pour défendre la France ; les Indigènes n'avaient pas les mêmes droits que les Français de droit commun mais ils avaient les mêmes devoirs, voire plus, face à la mort.

Mokrane et les autres furent libérés de leurs obligations militaires moins d'une année après leur mobilisation.

« J'ai traversé distraité les onze mois que dura mon instruction. C'était pendant la drôle de guerre. » (P. 47)

Les Allemands ont rapidement battu les troupes françaises et occupé une partie de la France. Mokrane et ses amis suivaient en retard le développement de cette guerre.

« Nous admirions l'efficacité de la ligne Maginot quand elle était déjà tournée, nous nous révoltions avec notre informateur de la félonie des Belges quand les Allemands étaient en France et plaignions Amiens au moment où Paris déjà capitulait. » (P. 47)

Des jeunes de Tasga, il n'y avait manifestement qu'Idir qui voulait en découdre avec « l'ennemi ». Il avait envie de faire la guerre. Déjà, quelques années plus tôt, il voulait participer à une autre guerre.

« Pendant la guerre civile espagnole, Idir avait appris un jour que des brigades internationales se battaient du côté des Républicains. Il se serait aussi bien en-

rôle de l'autre côté, ne serait-ce que pour avoir des Berbères rifains comme compagnons d'armes - mais il lui semblait qu'il arriverait plus vite au baroud en s'engageant avec les Républicains. » (P. 32)

Mokrane et ses camarades sont rappelés.<sup>233</sup> Après le débarquement américain en Algérie, le 8 novembre 1942, il y a eu une mobilisation pour participer aux campagnes militaires qui allaient avoir lieu en Afrique du Nord et en Europe.

« C'est au 1<sup>er</sup> Tirailleurs à Blida que j'étais affecté avec Menach et Med-dour. » (P. 133)

Mokrane allait participer à la campagne de Tunisie.<sup>234</sup> Il fut envoyé peu de temps après son incorporation à Blida.<sup>235</sup> Mokrane parle un peu des difficultés matérielles qu'il y avait à être soldat de cette armée française dans cette guerre.

« J'étais à la compagnie d'accompagnement. Chaussés d'espadrilles civiles, vêtus de culottes françaises, de vestes pour moitié françaises, et pour moitié américaines, coiffés du casque, du calot ou de la chéchia selon les individus et les hasards des récupérations, mes mitrailleurs promènèrent vaillamment leur misère pendant trois mois contre les troupes de l'Afrika Korps. Nous mangions quand et comme nous pouvions, sauf quand un heureux hasard amenait dans le même secteur qu'une unité américaine : les hommes volaient alors ce qu'on ne leur donnait pas, et je devais fermer les yeux sur certains paquetages soudain affligés d'un inexplicable embonpoint. » (P. 134)

Mokrane, personnage du récit et narrateur, décédera lors d'une permission.<sup>236</sup> Menach et les autres jeunes de Tasga continueront leur service militaire : la guerre n'était pas finie. A la fin du récit, Mokrane repart, à l'issue de sa permission, avec l'intention de ne plus revenir dans cette « colline oubliée » que représentait la montagne qui abritait son village Tasga.

La place de la seconde guerre mondiale est importante dans ce premier roman de Mouloud Mammeri. C'était un événement qui avait impacté les habitants de ces montagnes kabyles ; on le voit dans ce récit à travers le cas des jeunes de Tasga qui étaient mobilisés. Ils laissaient leurs familles, qui avaient besoin de leurs bras pour subvenir à leurs besoins, pour aller exposer leurs vies sur des champs de bataille étrangers.

---

<sup>233</sup> P. 131.

<sup>234</sup> Datée du 17 novembre 1942 au 13 mai 1943.

<sup>235</sup> P. 134.

<sup>236</sup> Dans son journal, Mokrane date du 29 octobre son tour de partir en permission.

Ce roman est aussi un témoignage sur la vie socioculturelle kabyle qu'on peut situer à la fin des années 1930 et au début des années 1940. Une vie régentée par le pouvoir colonial français qui confinait la majorité du peuple indigène dans une pauvreté extrême et une misère chronique.

La place de la seconde guerre mondiale est aussi importante dans *Le Sommeil du juste*. Dès la première page du récit, il en est question.

« On était en 1940. Après la longue accalmie de la drôle de guerre les armées de nouveau se heurtaient et ce brusque réveil de la tempête passionnait les discussions. »

En expliquant comment Toudert se débarrasse de Raveh-ou-Hemlat comme « amin » du village afin de le remplacer, l'auteur date « l'incident » qui consistait en une demande de l'amin à Toudert d'aider une veuve, Smina, qui était dépourvue de tout au moment le plus rude de l'hiver ; la coutume voulait que les riches fassent preuve de solidarité avec les pauvres du village.

« L'incident survint le troisième hiver de la guerre. » (P. 70)

L'impact de cette guerre sur les habitants de ces montagnes kabyles peut se lire dans le commentaire du père d'Arezki dans une lettre à son fils Sliman qu'il informe de la mobilisation de son frère Arezki.

« Cette guerre a tout brouillé. Nul ne sait plus où est la Voie : on ne respecte plus rien, et tout est égal à tout.

[...]

Cette guerre a ramené à Ighzer tous les émigrés, tous ceux qui nous avaient quittés depuis si longtemps que nous les avions oubliés. Ils ont apporté avec eux des habitudes et un langage que mon vieux cœur saigne de supporter chaque jour.

Le ravitaillement marche très mal et maintenant tout le monde a faim, sauf celui que tu sais... » (P. 55)

L'impact qui est montré ici est différent de celui décrit dans *La Colline oubliée* où il était surtout question de la dimension affective et psychologique. Ici, c'est la dimension matérielle et l'aspect culturel qui sont montrés.

L'aspirant Arezki Ait-Wandlous va vivre les discriminations entre les militaires « européens » et « indigènes ». Ainsi, pour le service à la cantine, les Européens étaient prioritaires ; « à grade égal le gradé indigène doit obéissance au gradé européen » même s'il est plus ancien que lui dans le grade ; la solde du soldat indigène est du tiers inférieure à celle de son camarade européen ; etc.<sup>237</sup>

---

<sup>237</sup> P. 94-97.



Arezki va se retrouver en Italie pour une autre campagne militaire.

« J'ai débarqué en Italie avec le 3<sup>e</sup> régiment de Tirailleurs Algériens, dont je faisais partie. » (P. 113)

L'aspirant Arezki va faire la campagne d'Italie et participer à la célèbre bataille du mont Cassino<sup>238</sup>. Il y sera blessé. Après une convalescence, il sera affecté en France où il va retrouver le sergent Zerrouk dans la forêt de la Haardt dans l'Est pour y faire la guerre.

« Quand le printemps revint, Arezki était installé avec sa section au bord du Rhin, à Gemersheim. Il trouva au printemps d'Alsace un charme insinuant que les printemps d'Ighzer ou de Tasga, tout de suite bousculés par l'été, n'ont pas. » (P. 126)

La montagne kabyle s'invite dans cette comparaison de printemps même dans un moment de guerre. Arezki sera encore blessé ; il passera six mois à l'hôpital.<sup>239</sup> Les balles allemandes ne font pas de discrimination.

Démobilisé, Arezki séjourne quelques temps à Paris. Il y retrouve Zerrouk qui lui rappelle sa condition d'Imann. Il va à la recherche de ses semblables « à travers Paris ».

« Il essaya, pour être plus près d'eux, d'entrer au parti, où la plupart étaient inscrits... » (P. 135)

Il n'y a pas de précision quant au parti mais on peut comprendre que c'est un parti nationaliste.<sup>240</sup> Il combine avec une amie, Marthe, pour gagner à un concours organisé par le journal où elle travaillait ; ils se partagent le million gagné. Marthe empoche la moitié et Arezki remet sa part au « parti ».

Arezki se retrouve avec « le demi-million du journal, les fausses cartes d'alimentation, cette convocation pour affaire le concernant »<sup>241</sup> ; il décide de rentrer précipitamment dans son village, Ighzer. Il n'était pas sans savoir que « le parti était encombré de mouchards ».<sup>242</sup> Arezki sera arrêté dans sa montagne natale. Il sera jugé et condamné à vingt ans de prison pour ses activités politiques qualifiées (juridiquement) « d'atteinte à la sûreté de l'Etat ».

« Vingt ans c'est tout de même beaucoup et, quand le juge a prononcé la sentence, j'ai eu de la peine à croire que c'était de moi qu'il s'agissait. Evidemment au dernier moment ils ont découvert le coup du journal. Je croyais que c'était un faux, de la malversation, du vol. j'ai appris par le président que c'était une atteinte à la sûreté de l'Etat. On m'a récité jour par jour mon emploi du temps à Paris avec les membres

---

<sup>238</sup> Une bataille (quasi mythique) qui semble fasciner de très nombreux romanciers.

<sup>239</sup> P. 129.

<sup>240</sup> Le PPA, étant donné le contexte historique.

<sup>241</sup> P. 140.

<sup>242</sup> P. 136.

du parti : on m'a donné des précisions que j'ignorais, rappelés des faits que j'avais oublié. Le service de renseignements est bien organisé. » (P. 177-178)

La fiction s'inscrit ici dans un moment de l'histoire du mouvement national algérien. Le PPA subira une répression policière et judiciaire après les manifestations, et la répression sanglante, du 8 mai 1945. Le Parti du Peuple Algérien (PPA) sera dissout en 1946.

Arezki, le montagnard kabyle instruit, a été blessé à deux reprises alors qu'il combattait comme officier pour libérer la France. Il subira la dureté de la répression coloniale qui sévira aussi à l'encontre d'autres membres de sa famille, et de son village, engagés, comme lui, dans un mouvement politique nationaliste algérien.

La « pacification » de la Kabylie lors de sa conquête par l'armée coloniale française est abordée dans ce roman même si ce n'est que de façon succincte, dans le récit qui est fait de quelques moments de vie des aïeux des Ait-Wandlous. L'auteur établit ainsi un rapport entre un événement historique réel et un récit de fiction : une intrusion de l'histoire dans la fiction. Cette dernière se l'approprie aussi en y insérant quelques-uns de ses personnages dans une posture héroïque.

« Les Français, après avoir conquis toute la plaine, passèrent à l'attaque de la montagne. Ils escaladèrent les pentes de la confédération des Iraten et un jour d'Igh-zer on entendit sonner leurs clairons dans les ravins. La guerre cette fois vida le village de tous les hommes. On envoya dans la montagne les femmes, les vieillards, les enfants et il ne resta bientôt plus dans les rues que des chiens affamés qui rôdaient, l'œil sanglant, revenus à l'état sauvage. Les descendants d'Azouaou furent parmi les volontaires qui devaient escalader les remparts de Fort-Napoléon sur des échelles. Sur leurs corps vivants on récita la prière des morts, parce qu'on les savait condamnés. Pas un d'eux ne revint. Les enfants de Hand, pour ne pas être en reste, furent parmi les jeunes gens qui jurèrent de ne pas laisser passer les infidèles et qui, pour ne pas être parjures, s'enchaînèrent les uns aux autres dans la tranchée creusée en face des remparts. Après le combat, quand les infidèles eurent tourné les positions kabyles, on les trouva dans leur tranchée : morts, mais non parjures. » (P. 66)

Arezki Ait-Wandlous s'interroge sur la place des Imann<sup>243</sup> dans l'histoire. Dans ses lectures, au mieux, ils ne sont que prétextes dans les livres qu'il dévore. Il arrive à une conclusion terrible qu'il note dans son journal.

---

<sup>243</sup> Acronyme pour « Indigène musulman algérien non naturalisé ».

« Imann, mes frères, il n'y a nulle trace de vous dans tout ceci. Vous êtes morts, bien morts, si morts qu'il faudrait pour vous tirer de la tombe une force plus qu'humaine. » (P. 105)

L'histoire ancienne du pays est interpellée aussi dans ce récit, même si ce n'est que de façon anecdotique et symbolique. Lorsque Toudert demande à l'administrateur de dissoudre le groupe de scouts musulmans « Ibn-Khaldoun », pour arracher son fils à leur influence, il les charge en étalant une ignorance de l'histoire de ses ancêtres.

« Tous des anti-français. Ils chantent des airs où ils disent que la lumière sortira de nos montagnes. Ils parlent de gens inconnus de nous, de moi en tout cas, de Massinissa, de Jugurtha, certainement des anti-français eux aussi. » (P. 157)

Dans ce passage, on peut noter une association de deux référents qui s'ajoutent au nom donné au groupe des scouts musulmans : l'histoire ancienne de l'Afrique du Nord, symbolisée par les monarques légendaires que sont Massinissa et Jugurtha, les chants nationalistes et Ibn-Khaldoun, connu, entre autre, pour son ouvrage sur « l'histoire des Berbères ».

*L'Opium et le bâton* est un récit qui se déroule pendant la guerre de libération algérienne (1954-1962) : dès les premières pages, le contexte est explicite. L'octroi des pleins de pouvoirs de police au général Massu<sup>244</sup> indique une période importante de la guerre d'indépendance. Ces pleins pouvoirs octroyés à l'armée coloniale, par une ordonnance du 7 janvier 1957, vont permettre au général Massu de mener une bataille de neuf mois qui sera désignée comme « la bataille d'Alger ». Investie des pouvoirs de police, l'armée française va se livrer à une torture quasi-systématique pour terroriser la population algérienne ; elle va procéder à des exécutions sommaires et extra-judiciaires et fera disparaître des milliers d'Algériens. La victoire militaire obtenue sur le FLN et l'ALN est au prix d'une défaite politique et morale qui va impacter sérieusement l'armée française. Des comportements immoraux de l'armée coloniale sont évoqués par Ramdane dans sa discussion avec Bachir dès les premières pages du récit.<sup>245</sup>

Le docteur Bachir Lazrak exerçait son métier de médecin à Alger. Il avait son chez lui et sa compagne française, Claude. Et soudain, il est interpellé par la résistance. Arezki, un petit adolescent vient sonner à sa porte sur

---

<sup>244</sup> P. 11.

<sup>245</sup> P. 9.

la recommandation de Ramdane, l'ami de Bachir, et le sollicite pour aller soigner « son oncle blessé par balle dans le pied ». Par « lâcheté », le médecin refuse de suivre Arezki. Ce dernier sera arrêté quelques instants plus tard par les parachutistes du général Massu sous les yeux de Bachir qui regardait par la fenêtre. Un moment plus tard, Ramdane revient chez lui et lui apprend les vraies raisons de la visite du jeune Arezki.

« C'est Amirouche qui réorganise le service sanitaire de la III<sup>e</sup>. Il n'a pas de toubib. Alors, j'ai pensé à toi. » (P. 47)

A ce stade du récit, on note l'intrusion dans cette fiction d'un personnage historique, le légendaire colonel Amirouche, commandant de la wilaya III (Kabylie).

Dans l'adaptation de ce roman au cinéma par Ahmed Rachedi,<sup>246</sup> le personnage du colonel Amirouche est remplacé par un autre nommé Abbas<sup>247</sup> : la censure du pouvoir politique algérien, sous le régime de Houari Boumediene, ne pouvait pas tolérer l'intrusion d'un tel personnage historique dans les représentations artistiques « officielles ». Le régime politique algérien montre un rapport conflictuel avec l'histoire du pays depuis l'indépendance ; il fait œuvre de falsification ou de négation de tout ce qui ne va pas dans le sens de la construction de ses mythes et de la narration officielle.

Sur les conseils de Ramdane, qui avait prévu un laissez-passer pour lui, Bachir va quitter Alger précipitamment : Arezki, le contact, avait été arrêté et il y a un risque qu'il parle sous la torture. Le docteur Bachir Lazrak va se réfugier à Tala, « un petit patelin perdu de la montagne », son village natal.

Il ne fera qu'une « courte » escale à Tala. Il rejoindra un P. C. du colonel Amirouche à Aït-Waaban où il se met au travail dès son arrivée dans la grotte située au-dessus du village. Et il entend tout de suite parler de « l'Opération Jumelles ». Le lieutenant Delécluze, chef de la S. A. S. de Tala, en parle aussi.<sup>248</sup>

Il y a, ici, comme un anachronisme ou une anomalie (d'un point de vue historique) (mais la fiction permet ce type de distorsion avec la vérité historique). « L'Opération Jumelles » menée par l'armée française contre la wilaya III s'est déroulée du 22 juillet 1959 au 4 avril 1960. Le docteur Bachir Lazrak venait de fuir « la bataille d'Alger » qui s'est déroulée entre le 8 janvier

---

<sup>246</sup> Film algérien sorti en 1971.

<sup>247</sup> Nom d'origine arabe qui signifie « lion ».

<sup>248</sup> P. 122.

et le 9 octobre 1957. Et lorsqu'il revoit Claude alors qu'il allait clandestinement au Maroc après sa blessure dans le maquis, celle-ci lui dit la raison principale qui la pousse à quitter Alger.

« S'il faut chaque fois t'attendre cinq mois ! ... » (P. 149)

Donc Bachir n'avait quitté Alger et sa bataille que depuis cinq mois. A cela il faut ajouter le fait que le P. C. d'Aït-Waaban a été détruit par l'armée française en décembre 1957, avant le début de l'Opération Jumelles.

Lors de son voyage au Maroc, Bachir s'arrête à Alger où il passe la nuit dans son appartement d'El-Biar en compagnie de Claude. A son réveil, alors qu'il s'apprêtait à poursuivre sa route, Bachir est arrêté par les militaires français. Cette arrestation, les interrogatoires et la détention qui s'en suivirent sont des prétextes pour décrire les conditions que vivaient les Algériens dans ce genre de situation pendant cette guerre : souffrances, humiliations, tortures, exécutions, etc.

Arrivé au Maroc, le docteur Lazrak rejoint son lieu d'affectation, le camp de l'ALN de Larache.

Le séjour au Maroc sera pour Bachir l'occasion de voir l'organisation de cette armée des frontières que formaient les chefs en prévision de la prise du pouvoir après l'indépendance du pays. Le docteur va être édifié lors de son séjour dans le camp sur ce qui se tramait dans cette armée des frontières : on transformait les combattants volontaires de l'ALN en militaires engagés dans une armée régulière. Pendant que certains pensaient à libérer le pays de l'occupation coloniale, d'autres se préparaient à prendre le pouvoir après l'indépendance. Le lieutenant Bachir Lazrak devait rejoindre la wilaya III en urgence ; le colonel Amirouche le réclamait.

Une autre anomalie « historique » dans le texte du roman : le colonel Amirouche est mort le 28 mars 1959 et l'opération Jumelles débute près de quatre mois après cette date, soit le 21 juillet 1959.

« L'opération Jumelles, du moins dans sa phase active, était passée. Beaucoup des organisations de l'Armée de Libération étaient démantelées, mais Amirouche restait insaisissable et le groupe d'élite de ceux qu'on appelait ses commandos pratiquement intact. » (P. 250-251)

Ici, la fiction prend le droit de faire des anachronismes pour construire des récits.

Les manifestations de « fraternisation » entre Français et musulmans, qui ont eu lieu sur le Forum d'Alger le 16 mai 1958, ont été évoquées pour parler de la désillusion qui s'en suivit.

« Sur le forum d'Alger les derniers feux de la grande foire de la fraternisation s'étaient éteints. On avait essayé les embrassades après les massacres. [...] On en revint peu à peu aux habitudes anciennes, avec cette fois une illusion en moins. » (P. 249)

Bachir emmène Itto à Rabat : elle voulait assister au procès d'Addi-ou-Bihi, un personnage Amazigh important du Tafilalet. Ce procès eut lieu en janvier 1959 et l'insurgé fut condamné à mort, ce qui peina beaucoup Itto.

Le docteur Lazrak rentrera quelques jours plus tard en Algérie pour rejoindre la wilaya III. Vers la fin du récit, un événement historique est inséré à travers la réception de la nouvelle de la mort du colonel Amirouche par Ramdane et ses compagnons dans le camp de détention de Bossuet.<sup>249</sup> Amirouche est mort en combattant le 28 mars 1959 au sud de Boussaada.

Addi-ou-Bihi était un caïd au service du protectorat français au Maroc avant de démissionner pour protester contre la décision d'exiler le roi Mohamed V à Madagascar en 1954. Après l'indépendance du Maroc, Addi-ou-Bihi est nommé gouverneur du Tafilalet, sa région natale, mais il s'insurge contre le gouvernement en 1957 en s'entourant de milliers de combattants. Il sera mis fin à son insurrection sans effusion de sang. Addi-ou-Bihi est arrêté. Il sera jugé et condamné à mort en janvier 1959. Il sera amnistié en août 1961 mais il mourra avant sa libération. Il sera innocenté en 1963 par un dahir royal.

L'histoire s'insère dans ce récit non seulement à travers des événements ou des personnages historiques mais aussi par le biais des discours sur les conditions sociopolitiques de l'Algérie durant la guerre de libération comme la misère, la répression militaire, les camps de détention administrative, la torture, la terreur, les humiliations, l'armée des frontières, etc. C'est un roman sur l'histoire.

Dans son dernier roman, *La Traversée*, Mouloud Mammeri fait une incursion dans la mémoire récente de l'Algérie, sa guerre de libération. Le

---

<sup>249</sup> On mentionne également les camps de Sidi-Chami et Paul Cazelles.

personnage principal du récit, Mourad, replonge dans ses souvenirs, notamment lorsqu'il pense aux circonstances qui lui ont permis de faire la connaissance d'Amalia, un autre personnage du roman. Cette dernière devait arriver à Alger comme invitée du journal de Mourad pour réaliser un reportage sur le pétrole algérien dans le Sahara.

« C'était en effet à cause de tante Anne-Marie que Mourad et Amalia s'étaient rencontrés la première fois. » (P. 43)

La tante d'Amalia, Anne-Marie, était une Sœur Blanche qui s'occupait du dispensaire d'un petit village de la montagne kabyle, Asif Melloul. Sollicitée pour soigner des maquisards blessés, à son retour, elle est abattue, en compagnie de sa collègue, Sœur Véronique, par une patrouille de l'armée française. Les militaires se débarrassaient de deux Sœurs qui avaient soigné leurs ennemis en faisant croire que c'étaient ces derniers qui les avaient abattues.

C'est en faisant son enquête pour savoir ce qui s'était passé en vérité qu'Amalia, de son vrai nom Aimée Delaunay, rencontra Mourad à Rennes. Elle se rallia à la cause du FLN et fut chargée par Mourad de transporter une valise de tracts. Une évocation indirecte des « porteurs de valises » du FLN, un autre nom du Réseau Jeanson.<sup>250</sup>

Les mésaventures conjugales de Tamazouzt remontent aussi à cette période de guerre. Elle était « l'agent de liaison du capitaine Zoubir ».

« Après le cessez-le-feu la maison de Mourad devint le PC du capitaine Zoubir. Le jour il réglait les affaires courantes et, la nuit, faisait souvent donner des *ourars* avec des jeunes femmes de Tasga et des alentours. Souvent le capitaine demandait à Tama de danser. » (P.54)

Chabane, le mari émigré de Tamazouzt, apprend tout cela ; il la répudie. Ce qui n'est pas sans déplaire au capitaine Zoubir qui la convoitait comme il le dit à Sekoura, la mère de Tamazouzt.

« - Mais tu es marié, Si Zoubir ?

- Eh bien, quoi ? Nous sommes des Musulmans. Si ma femme n'est pas contente, elle n'a qu'à partir. » (P. 55)

La situation de Mourad est intenable ; il décide quitter le village avant de commettre l'irréparable. Chabane, qui avait répudié Tamazouzt, vient exiger du chef de Zoubir que ce dernier renonce à son projet de mariage sous

---

<sup>250</sup> *Wikipédia* : « Le réseau Jeanson était un groupe de militants français, agissant sous les directives de Francis Jeanson, qui opéra en tant que groupe de soutien du FLN durant la guerre d'Algérie, principalement en collectant et en transportant fonds et faux papiers. »

peine de se faire justice lui-même ; il obtient satisfaction contre l'obligation de reprendre sa femme. Chabane quitte ensuite le pays.

L'auteur soulève ici un sujet tabou dans l'histoire de la guerre de libération : le harcèlement de femmes par des officiers de l'ALN. On a soulevé la question des viols de femmes algériennes par des éléments de l'armée française, sujet aussi tabou, mais il est très difficile de parler publiquement de ce sujet du côté algérien.

A travers un personnage de son deuxième roman, *Le Sommeil du juste*, « remémoré » ici, Mouloud Mammeri évoque un personnage historique qui a été victime de la chasse aux berbéristes par le FLN/ALN : Bennaï Ouali a été exécuté, en 1957, comme le furent ses compagnons « berbéristes » Amar Ould Hamouda et Mbarek Aït Menguellat.

« Ouali avait été tué dès le début de la guerre sous prétexte qu'il était berbériste. » (P. 51)

Amar Mezdad a consacré un roman à Bennaï Ouali, *Tagrest, uryu*.<sup>251</sup> C'est un récit qui montre Bennaï Ouali au combat avant d'être exécuté par ses « compagnons » de combat.

En parlant de l'amour de la liberté de Mourad, Mouloud Mammeri associe cette idée à Jugurtha, un personnage historique berbère. Cela permet de rappeler l'attachement quasi-viscéral à la liberté de nos ancêtres qui étaient désignés par le nom d'Amazighs ou les hommes libres.

« Jugurtha est toujours hors-les-murs. » (P. 42)

Ce nom de roi, chargé, symboliquement, renvoie le lecteur vers l'histoire ancienne de l'Afrique du Nord, notamment dans ses rapports avec Rome, la puissance coloniale qui avait dominé cet espace pendant des siècles.

## **Malek Ouary**

Avant d'aborder les références historiques qu'on retrouve dans le premier roman de Malek Ouary, *Le Grain dans la meule*, on peut essayer de situer l'histoire du récit dans un contexte historique.

Dans ce récit, il n'est pas fait référence à la colonisation française ni à travers la présence de colons, de militaires, d'administration, de langue ni de symboles quelconques. Les personnages évoluent dans des espaces libres

---

<sup>251</sup> Paru en 2000.



et vivent dans des sociétés organisées de façon traditionnelle, notamment en Kabylie ; ils se soumettent au droit coutumier ancestral.

Les monnaies en usage dans l'histoire de ce récit peuvent contribuer à le situer dans l'histoire du pays : « thiryalines », « douro », « hassani ». « Tharyalt » est une monnaie de la régence d'Alger, le ryal.<sup>252</sup> « Douro » est la piastre d'Alger (double boudjou, 1823) ; ce mot (douro) a été employé par les Algériens pour désigner la pièce de cinq centimes du dinar algérien en cours après l'indépendance du pays, sans doute en « souvenir » de la monnaie espagnole « douro » qui valait cinq pesetas. Les « anciens » désignent toujours la pièce de cinq dinars par « 100 douros ». Le « hassani » est une monnaie marocaine qui a eu cours de 1882 à 1919 : rial marocain appelé aussi rial hassani pour le lier à son fondateur Hassan ben Mohammed. Cette référence semble avoir été employée, de façon anachronique, pour marquer encore plus la marocanité du père Moha.

L'auteur parle aussi de rials fabriqués à Quelâa. L'expression employée est « coulées dans les moules » alors qu'on dit « frapper une monnaie » ce qui peut suggérer l'idée d'une fausse monnaie. Les rials de la régence d'Alger étaient usinés à Alger.

« ... faisant rutiler un rouleau de « thiryalines » d'argent coulées dans les moules de Quelâa. » (P. 92)

La référence à Quelâa (Nat Abbas) à travers cette monnaie est un clin d'œil à l'histoire de cette cité et du royaume qu'elle avait abrité pendant des siècles.

Un autre clin d'œil à l'histoire de la Berbérie est fait à l'occasion du départ d'Idhir du « pays des dattes » pour retourner chez lui.

« Pas une seule fois il ne se retourna vers la cité vénale, impure. » (P. 100)

C'est une sorte de paraphrase des propos de Jugurtha décrivant Rome comme « une ville à vendre et destinée à un rapide déclin si elle trouve acheteur ».

Le récit se déroule avant la colonisation française dans une espèce de royaume (des At Abbas) qui n'était pas soumis à la régence d'Alger à l'instar d'autres parties de la Kabylie, comme le royaume de Koukou. Dans le témoignage de Philemon de la Motte, dans *Le Voyage des Mathurins, fait en 1720. Histoire de Mademoiselle du Bourg*, il est question, incidemment, d'autres

---

<sup>252</sup> Ryal draham : 1771 ; ryal boudjou : 1823. Les dates varient en fonction des sites d'information.

Kabyles indépendants. L'auteur parle des négociations pour libérer Mademoiselle du Bourg et d'autres captifs en Kabylie.

« Ils en furent en effet menacés quelques jours après par le Bey de Constantine qui leur manda de les lui envoyer, s'ils ne voulaient pas qu'il allât lui-même avec son camp les leur arracher. A quoi les Maures répondirent qu'ils ne le craignaient ni lui ni son camp quand il serait joint par celui d'Alger. Ces Maures ne reconnaissent pas la puissance d'Alger, quoiqu'enclavés dans le royaume et naturellement du nombre de ses sujets. Ils vivent dans l'indépendance sous le nom de Cabaïls qui veut dire gens de cabale ou révoltés ; et les montagnes de Coucou leur servent de remparts inaccessibles à toutes les forces d'Alger. »<sup>253</sup>

*La Montagne aux chacals* déroule un récit qui raconte une histoire qui se déroule durant la seconde guerre mondiale. Il est question du débarquement américain en Algérie, de la mobilisation de jeunes recrues en Algérie, notamment à travers celle de Saïd-ou-Boussaïd qui va participer aux campagnes de Tunisie, d'Italie, guerroyant jusqu'à la victoire finale en Allemagne.

Le récit commence par une brève incursion dans l'histoire de la colonisation du pays de Saïd (At Abbas) à travers l'exemple de l'installation dans la vallée de la Soummam du grand-père Lambert, colon venu de l'Ardèche. « Cela se passait en 1872. »<sup>254</sup> Le grand-père avait bénéficié de terres confisquées aux propriétaires « indigènes » après les soulèvements connus comme la révolte d'El Mokrani ou l'insurrection kabyle de 1871-1872.

Saïd travaillait dans la ferme de M. Lambert jusqu'au jour de sa mobilisation dans l'armée française. Cela coïncide avec le débarquement américain en Algérie, le 8 novembre 1942.

Saïd-ou-Boussaïd va servir dans l'armée à titre « indigène », ce qui signifie des discriminations : dortoirs pour indigènes, files pour indigènes, soldes pour indigènes (moindre que celle perçue par les mobilisés à titre « français »). Les seuls privilèges possibles étaient ceux qu'il pouvait avoir au moment d'aller affronter la mort dans les combats. Saïd vivra toutes ces discriminations comme des injustices mais avec l'espoir que cette guerre, durant laquelle il se distingue par sa bravoure, apportera un changement à sa condition sociale. Un soldat français, démobilisé, qui rentrait à Alger dans le même bateau que lui, échange avec Saïd sur ce sujet.

---

<sup>253</sup> Cité par Denise Brahimi dans *Opinions et regards des Européens sur le Maghreb aux XVIIème et XVIIIème siècles*, Ed. SNED, Alger, 1978, p. 116.

<sup>254</sup> Première page du récit.

« - Et pourquoi veux-tu que ça change ? T'es pas un peu maboul, toi ? On était très bien avant et, justement, on a fait la guerre pour défendre notre façon de vivre.

- Et moi, pour que ça change. » (P. 167)

Le point de vue du colon et celui du colonisé, ainsi que leurs intérêts, sont diamétralement opposés.

Le sergent Slimane, son compagnon d'armes, avait agi pour éveiller sa conscience politique, notamment lors de la répression du 8 mai 1945 dans l'est algérien qui avait fait des milliers de morts pendant que les Français fêtaient la victoire des Alliés sur l'Allemagne nazie. Une victoire à laquelle ont contribué Saïd, Slimane et des dizaines de milliers d'autres « indigènes ».

Dès son arrivée à Alger, Saïd constate que l'ordre social n'avait pas changé. Désabusé, mais pas au bout de ses peines. Il rentre chez lui pour trouver son village complètement détruit lors de la répression du 8 mai 1945. Il ne lui reste plus qu'à vivre dans la montagne en compagnie des chacals.

Durant la campagne d'Italie, un aumônier de l'armée retrouvé à Rome fait découvrir à Saïd, entre autres espaces, le lieu où le légendaire Jugurtha avait fini ses jours de façon tragique, la célèbre « Prison Mamertine » qu'on connaît aussi sous le nom de Tullianum.<sup>255</sup>

« On y reléguait en particulier les chefs ennemis vaincus qu'on laissait mourir de faim. S'ils tardaient trop à le faire, on les y aidait un peu en les étranglant avec un lacet. » (P. 135)

Certes *La Montagne aux chacals* est l'histoire d'un personnage « kabyle », mobilisé pour faire la guerre, qui part de la Kabylie pour y revenir à la fin mais il y a une dimension politique nationale algérienne qui semble planer au-dessus de l'inscription kabyle du point de vue historique : l'évocation des événements du 8 mai 1945 et, fait notable, la destruction du village de Saïd à cette occasion sont des indicateurs clairs de cette inscription dans une perspective nationale algérienne.

L'histoire du récit de *La Robe kabyle de Baya* se déroule pendant la guerre de libération en Algérie ; à Alger au début puis en petite Kabylie (à

---

<sup>255</sup> Aumer U Lamara a publié un roman historique, en kabyle, consacré à cet épisode de l'histoire de Tamazgha, *Tullianum, taggara n Yugurten*, Ed. HCA, Alger, 2009.

partir de Guerbouze). Après l'engagement dans la résistance d'Ali Amergou dans la deuxième partie du récit, il prendra la route du maquis, dans les environs de Guerbouze, dans la troisième partie.

La seconde guerre mondiale est aussi évoquée : Ali Amergou avait été rappelé à cette occasion pour servir comme officier dans l'administration sanitaire. Cette guerre a vu beaucoup d'Algériens mobilisés pour aller se battre sur les différents fronts.

Malek Ouary parle de l'arrivée des troupes du maréchal Bugeaud en 1847 pour soumettre la « tribu des Abbas » après avoir traversé victorieusement la vallée de la Soumman.<sup>256</sup> Les habitants de la région n'ont pas pu faire face à la puissance de feu de l'ennemi qui avait profité de la trahison de celui qui allait être institué caïd par l'occupant français.

Malek Ouary accorde une place importante à l'histoire dans son œuvre romanesque. Son discours sur l'histoire interpelle le lecteur avec des moments qui suscitent des interrogations et de la réflexion.

---

<sup>256</sup> P. 143.

## Conclusion du chapitre

La seconde guerre mondiale est l'événement historique qui a impacté les quatre auteurs mais de façon différente ; cela doit avoir un rapport avec la relation personnelle que chacun avait eu avec cette guerre.

Avec une écriture très impactée par l'autobiographie, Taos Amrouche évoque cet événement historique à travers la mobilisation du frère d'Aména, Alexandre, et de ses amis dans *Solitude ma mère*. Le soutien d'Aména et de ses amies à leurs amis mobilisés fait partie aussi du sujet. Mouloud Feraoun réfère à cette guerre dans le récit de la vie de Amer, le personnage principal de *La Terre et le sang*, dans une partie de sa vie d'émigré.

Mouloud Mammeri et Malek Ouary accordent une place très importante à la seconde guerre mondiale. Ils « mettent en scène » des personnages mobilisés et guerroyant. C'est sans doute leurs expériences de mobilisés durant cette guerre qui est partagée d'une façon ou d'une autre.<sup>257</sup>

La guerre de libération algérienne est le sujet de tout un roman de Mouloud Mammeri, *L'Opium et le bâton* ; elle occupe aussi une place relativement importante dans son dernier roman, *La Traversée*, comme événement ou conséquences de cet événement. C'est aussi le sujet du dernier roman de Malek Ouary, *La Robe kabyle de Baya*. Dans le dernier roman de Taos Amrouche, on « entend » un écho ou deux de cette guerre.

Tous les romans étudiés ici sont d'une très grande importance pour l'histoire de la Kabylie : ce sont des témoignages extraordinaires sur une époque de ce pays dont l'écriture de l'histoire a été quasiment le fait d'auteurs non Kabyles jusqu'à une époque récente.

---

<sup>257</sup> Cela dit sans sombrer dans le biographisme.



## Chapitre IV

### Espace/temps

Dans *Jacinthe noire*, l'essentiel du récit se déroule dans l'enceinte d'une pension pour étudiantes. Le lecteur est invité à partager les moments d'intimité amicale entre Reine et Marie-Thérèse (Maïthé) lorsque les deux amies échangent leurs confidences. Il arrive aussi que cet espace soit ouvert à d'autres pensionnaires. Sinon, ce sont les espaces communs qui servent pour le déroulement du récit et les nombreux échanges qui ont une grande importance pour l'intelligence de l'histoire du récit et de son idéologie : la salle de réunion, la salle à manger ou la bibliothèque.

La pension se situe à Paris, ville dont quelques lieux sont indiqués : Place d'Italie, rue d'Alésia, etc. L'histoire de ce récit se déroule sur deux mois. Reine le dit précisément.

« Que de projets en deux mois ! » (P. 268)

Ce séjour a dû commencer au début du mois d'octobre puisqu'au début du mois de décembre, Reine se préparait à rentrer chez elle, en Tunisie, comme on peut le déduire de cette indication temporelle.

« Trois semaines nous séparaient de la Noël » (P. 221)

Le moment le plus long qui se déroule en dehors de la pension est celui de la soirée entre Reine et son amie Maïthé avant le départ de la première en Tunisie : cette soirée d'adieu se déroule dans la maison du frère de Reine. D'autres moments « extérieurs » qui durent sont déroulés dans le récit : la visite de Reine, en compagnie de son amie Maïthé, dans l'église pour rencontrer le Père Julien : il faut dire que cette rencontre est capitale dans le processus du renvoi de Reine de la pension ; l'autre rencontre est celle qui a eu lieu entre Reine et ses amies dans un café parisien.

En plus des moments consacrés aux discussions, les pensionnaires apparaissent dans des moments de repas ; de prières, notamment les Grâces après les repas ; de l'inauguration d'une annexe de la pension et d'une chapelle.

Les moments qui se situent hors de cet espace sont déroulés rapidement comme lorsque Maïthé accompagne Melle Anatole à la gare pour la « mettre dans un train », pour « s'assurer de son départ ». Les soirées consacrées au théâtre ou à d'autres sorties privées (familiales et autres) sont abordées de façons plus ou moins brèves, comme dans l'exemple suivant.

« Toutes deux sont sorties le matin même et sont allées à Saint-Dominique entendre la messe. Puis, Ludmila, lui prenant le bras, l'a conduite dans l'avenue du Parc-Montsouris et dans la rue d'Alésia. » (P. 19)

Reine qui devait « venir de Tunisie » était attendue dans la pension avec une certaine curiosité par certaines pensionnaires ; l'étranger suscite des interrogations pour les esprits curieux.

« Elisabeth voulait savoir s'il faisait bon vivre en Tunisie : [...] Alors je lui ai dit le ciel de là-bas et la mer, la lumière émouvante des soirs et la tombée brusque des nuits. Je lui ai dit les arbres, les fleurs, mais aussi les étendues désolées, lépreuses. Je lui ai dit l'âme de la Tunisie : le dénuement. » (P. 149)

A la question de Maïthé qui voulait savoir si elle avait vu un prêtre, Reine répond : « Là-bas, dans mon pays »<sup>258</sup> ; cela « s'oppose » à ici, en France, où elle vivait comme étudiante. Reine avait déjà parlé de son pays d'origine lorsqu'elle parla à Maïthé de sa rencontre avec Jacques pendant qu'elle était en Tunisie. Reine informa Jacques qu'elle serait « absente tout le mois de juillet ».

« Il y a si longtemps que je ne suis allée dans mon pays voir ma vieille grand-mère... » (p. 77)

« Son pays » n'est donc pas, réellement, la Tunisie où elle était née. C'est le pays de ses ancêtres qui est aussi évoqué dans ce passage très émouvant sur l'exil.<sup>259</sup>

« Nous n'avons plus de village. Les maisons et les tombes, tout nous rejette. Notre pays est enfermé en notre âme.  
[...]

Ce pays que nous avons fui, ce pays auquel nous avons voulu échapper, il est en nous. » (P. 151-152)

L'expression « dans mon pays » est très employée, dans plusieurs « variantes », dans *Rue des tambourins*. Mais le « pays » dont il est question dans ce récit est celui des origines, la Kabylie, non celui de la naissance, la Tunisie, dont il est question dans *Jacinthe noire*.

Dans la première partie du roman, « Tenzis ou le règne de Gida », la famille Iakouren fait un séjour au « Pays » pour marier le fils Charles surnommé le « Prodiges ». La découverte du « pays » surprend la narratrice,

---

<sup>258</sup> P. 214.

<sup>259</sup> Voir chapitre I de la seconde partie.



Kouka, qui s'exclamait déjà, pour dire son attente et désir de connaître ce pays des origines, lorsqu'elle apprit la décision d'y aller : « J'allais enfin le connaître, ce Pays ! ».

« C'était donc cela le Pays ?... Ces montagnes saignantes et nues qui s'élançaient comme des cris en tous sens, avec leurs ombres sévères ? Et ce silence, et cet air bleu, cet air vierge, coupant comme l'eau du puits ? » (P. 42)

Le Pays est décrit avec beaucoup de détails physiques, humains, et socioculturels. On trouve aussi des indications temporelles sur le séjour comme pour la célébration des noces de Charles ; c'était l'événement qui avait occasionné ce séjour de toute la famille au Pays.

« C'est à la fin d'août que furent célébrées ces malheureuses noces... » (P. 52)

Ce séjour est d'une importance fondamentale pour Kouka sur le plan identitaire comme elle se le rappelle un quart de siècle plus tard.

« Aujourd'hui, avec un recul de plus de vingt-cinq ans, je m'aperçois que c'est en ce mois de septembre que je compris obscurément, mais de façon définitive, le secret des Iakouren. » (P. 75)

Kouka retourna au Pays avec sa famille. C'était aussi durant le mois d'août. C'est le temps des vacances scolaires qui « impose » le moment des vacances familiales lorsqu'il y a des enfants scolarisés.

« C'était la mi-août ; nous nous y retrouvâmes tous, hormis le Prodiges, qui lui jugea plus prudent de demeurer à Paris. [...] »

Je revis avec émotion nos montagnes. » (P. 169)

En plus des émotions suscitées par les « retrouvailles » avec les montagnes, il y a des informations et des détails sur le « Pays » et ses habitants ainsi que sur ce qui s'y passait à ce moment-là. Des changements ont marqué la visiteuse.

Le Pays est encore dans le récit avec les visites du père à la grand-mère Gida car l'aïeule était retournée « au pays de nos pères »<sup>260</sup>.

« Le père, lui, avait besoin d'être rassuré au sujet de Gida : il fut convenu dès cet été-là qu'il irait au Pays chaque année, au mois de septembre, pour veiller à ce que sa vieille mère ne manquât ni de blé, ni de bois pour l'hiver. [...] Il passa dans nos montagnes trois semaines. » (P. 146-147)

Le récit se déroule en partie au Pays, par épisodes, mais il se passe surtout en Tunisie où la famille de Kouka s'était installée avant sa naissance.

---

<sup>260</sup> P. 129.

Marie-Corail (Kouka) est née à Tenzis, dans la fiction, qui correspond à Tunis dans la réalité.

« Je suis née rue des Tisserands, une venelle toute blanche à l'entrée des souks de Tenzis, au numéro 13. » (P. 105)

La famille déménage à quelques kilomètres de Tenzis, quelques jours après le départ de la grand-mère qui était repartie dans ses « montagnes ».

« Gida nous quitta à la mi-juin, [...] Dix jours plus tard, nous partions à notre tour, abandonnant sans regret la maison avec sa courette, et son jardinet de fortune, pour nous enfoncer avec délices dans la fraîcheur d'Asfar. » (P. 137)

La date de déménagement est donnée avec précision en en faisant un repère temporel essentiel dans l'histoire de la famille. C'est une nouvelle ère qui va s'ouvrir dans la vie familiale, désormais libérée de la « loi » de l'aïeule.

« Le 25 juin 1925, date mémorable dans l'histoire des Iakouren, nous quittons définitivement la rue des Tambourins pour nous installer à Asfar, village situé à quinze kilomètres de Tenzis et offrant l'avantage de n'être pas tout à fait au bord de la mer : le règne de Gida était fini. » (P. 129)

La famille de Taos Amrouche a déménagé de Tunis à Maxula-Radès, à quelques kilomètres de Tunis. Dans la fiction, c'est le nom d'Asfar qui est attribué à la nouvelle cité qui accueillit la famille Iakouren.

Asfar est comparée aux cités environnantes.

« Asfar n'avait pas la réputation d'être élégante ni bien fréquentée comme Bahira, par exemple, ou paisible, comme Sainte-Perpétue, à six kilomètres de là. » (P. 145)

Des lieux importants dans la vie socio-familiale des Iakouren sont désignés dans cette ville qui accueille la famille, comme le marché ou l'école.

« ... près de la gare, au croisement du boulevard Annibal et de la route des Salines, là où se tenait le marché. » (P. 142)

« L'école d'Asfar se trouvait place Memphis, à quelques minutes de la maison, dans le prolongement de notre rue des Citernes. » (P. 153)

*L'Amant imaginaire* est un roman « diaristique » dont le récit se déroule essentiellement en France. Certains souvenirs du récit renvoient à la Tunisie. Mais le « Pays » n'est pas oublié par l'auteure ; il est évoqué pour introduire des référents culturels kabyles (proverbes, adages, poésie).

Ce « journal » débute à Paris le lundi 13 octobre 1952 et se termine le Mercredi 19 août, avec une indication spatiale dans le texte.

« Nous étions ensemble à Pragnère, ... » (P. 420)

Si on veut catégoriser les espaces de ce récit en fonction des dominantes, et en rapport avec le monde intime d'Aména, on pourrait dire que la France est l'espace qui abrite les temps de ses amours, notamment à Saint-Héas (avec Marcel Arrens), de la famille et du travail (le temps du présent et des projections), la Tunisie, celui du temps des souvenirs et la Kabylie celui de la mémoire et de l'identité.

Les lieux de France cités dans le récit sont : Lémédé, Saint-Héas, Pragnère, Hendaye et le lac des Gloriettes dans les Pyrénées ; Paris et quelques-uns de ses lieux comme l'hôtel de Saturne, rue de la Folie, gare de Lyon, rue La Boétie, place des Vosges, Boulevard Montparnasse, etc. ; Saint-Germain-en-Laye ; Saint-Cucufa ; Néris-les-Bains ; Saint-Jean-de-Luz ; les Landes ; etc.

Les espaces d'Espagne qu'on retrouve dans le texte sont : Saint-Sébastien dans le Pays Basque, Baléares (Ibiza), village perdu d'Estramadure (communauté autonome en Espagne).

Les lieux évoqués en Tunisie sont : Nefta, Sidi-Bel-Ahcène, Hammam-Sousse, l'île de Djerba, Carthage, « Jardin des Jacarandas » (dans la maison familiale de Radès).

La Kabylie est évoquée à travers certaines expressions. Pour insérer dans le discours des éléments de la culture kabyle ou berbère dont elle se revendique, Aména emploie des expressions introductives ou conclusives ; « dans nos villages kabyles » ; « de mon pays » ; « mon pays kabyle » ; « chez nous » ; « de ma terre » ; « de nos montagnes » ; etc.<sup>261</sup>

Aména évoque aussi son pays et ses montagnes lorsqu'elle parle du retour de ses parents dans leur Kabylie natale pour y vivre leurs dernières années d'existence.

« Nos parents sont installés dans leur... avant-dernière demeure. Une grâce leur a permis de se détacher sans trop de déchirement de leur maison et de leur beau jardin. Désormais la chaîne ardente de leur Djurdjura natal, qu'ils pourront admirer du matin au soir de leur balcon, résumera pour eux toute la beauté du monde. » (P. 258)

Les parents d'Aména, notamment sa mère, expriment leur bonheur d'être revenus chez eux, dans leurs montagnes. C'est un espace qui leur procure un temps de bonheur.

---

<sup>261</sup> Voir chapitre II de la seconde partie.

« Ce soir, Hilda est venue rendre visite à papa et maman, à l'heure du dîner. Elle les a questionnés longuement sur leurs montagnes ancestrales et les hivers très rudes qui les attendent. Mais ils ont tenu compte des rigueurs du climat et des inconvénients de leur retraite dans l'inaccessible village où viendra les chercher la mort : la provision de bois est faite, l'eau installée, ainsi que l'électricité, dans leur vieille maison inconfortable mais si rassurante. La maman parle avec émerveillement du balcon transformé en terrasse qui lui permettra de jouir, à longueur d'année, des cimes neigeuses ou ardemment colorées de ce Djurdjura sacré, peuplé de légendes et de génies tutélaires, chanté depuis toujours par les bardes anonymes et toujours vénéré par les foules. » (P. 373-374)

La narratrice partage l'émerveillement de ses parents devant cette possibilité de finir leur vie en admirant les légendaires « montagnes kabyles ».

Après un séjour heureux chez Aména, ses parents lui ont promis de repasser chez elle « avant de s'en retourner dans le pays des ancêtres ». <sup>262</sup>

On retrouve aussi l'évocation de la Kabylie dans le dernier roman de Taos Amrouche, *Solitude ma mère*, dans l'insertion d'éléments de la littérature de tradition orale, traduits en français, ou pour parler de pratiques socio-culturelles kabyles. Les expressions employées sont semblables à celles utilisées dans *L'Amant imaginaire* pour introduire des éléments socioculturels kabyles.

« ... nos millénaires traditions kabyles » ; « On dit en Kabylie » ; « ... en pays kabyle... » ; « ... de mon pays ... » ; « On dit chez nous ... » ; « ... en bon Kabyle ... » ; « ... dans nos villages berbères » ; « nos montagnes ancestrales » ; « chez nous, dans nos montagnes » ; « la loi de notre sang » ; etc.

Ces références spatiales indiquent une certaine atemporalité : ces sentences et proverbes se veulent une forme de « vérité générale » dans la culture populaire, ce qui les inscrit dans une certaine pérennité.

Le prologue du récit commence par des références spatiotemporelles qui introduisent dans le monde de cette fiction à teneur autobiographique.

« Maintenant, je le sais, je n'irai jamais à Sanchanteur. »

« Maintenant » est un indicateur qui renvoie à un moment « présent » du récit. La projection « impossible » dans un lieu désigné par un nom fictif, « Sanchanteur ». Ce nom n'est pas attesté dans la toponymie française.

---

<sup>262</sup> P. 382.

Les personnages du récit évoluent dans les espaces de vie d'Aména. C'est le roman des amours d'Aména.

« Olivier... Ortega... Adrien... Et Luc... en cinq ans ! » (P. 53)

Et d'autres, encore. Chaque amour transporte le lecteur dans des lieux différents. « Le Beau Clair », une « apparition », et « Aldo » à Ténarès (Tunis) ; « Robert », et les « interminables fiançailles de quatre ans » avec lui, essentiellement à Ténarès ; « Louison » dans l'Ain en France ; « Michel » et « Saphir » à Paris ; « Rachid » à Gafsa en Tunisie ; « Le bon Edouard », le voisin de Mélida ; « Le vieux Madrargue » rencontré au Maroc et qui l'emène en Espagne.

Des espaces composants des lieux sont déroulés pour le lecteur comme « Paris et ses merveilles – églises, musées, et même jardins publics »<sup>263</sup>, des rues et d'autres espaces de cette ville ; Ténarès voit aussi de ses rues et autres espaces déroulés pour le lecteur.

Le récit présent déroule des récits, insérés, remontant à « vingt-cinq ans », avant et pendant la seconde guerre mondiale.

### **Mouloud Feraoun**

Dès la première phrase du roman, le décor est planté dans le « bled kabyle » où vit le « modeste instituteur » Fouroulou Menrad qui « s'est mis au travail, en 1939, au mois d'avril, pendant les vacances de Pâques » pour rédiger ce récit, *Le Fils du pauvre*.

Après avoir ouvert le récit sur la Kabylie, l'auteur précise le lieu, où va commencer le récit autobiographique, qu'il va aussitôt décrire de façon assez détaillée.

« Tizi est une agglomération de deux mille habitants. »<sup>264</sup> (P. 13)

Le narrateur parle des rues et ruelles du village, de ses maisons et mosquées, de son café maure, de ses djemas (une pour chacun des trois quartiers et une autre commune à tout le village), etc. Chaque espace correspond à des activités ou actions particulières : il y a une sorte de codification spatio-temporelle.

---

<sup>263</sup> P. 176.

<sup>264</sup> Etant donné le caractère autobiographique du roman, on peut supposer qu'il s'agit de Tizi-Hibel, le village natal de l'auteur.

Une activité familiale, la poterie, est présentée dans un aspect liant non seulement l'espace au temps mais aussi les jours de la semaine à des superstitions.

« Tut ce travail occupe mes tantes pendant le printemps. L'été est le moment le plus favorable pour la cuisson. Elles n'ont pas besoin d'attendre. Le tas de bois est préparé depuis longtemps. Le jour de la cuisson est un grand jour. Il est fixé à l'avance avec la plus grande circonspection. Il ne peut être ni un jeudi, ni un vendredi, car il ne faut pas contrarier le prophète. L'usage élimine le lundi pour des raisons obscures. De mémoire de potière, les meilleures cuissons s'obtiennent le mardi ou le mercredi, pourvu que les conditions atmosphériques soient favorables : il faut un ciel pur, un temps sec. » (P. 50-51)

Le rapport entre les activités sociales et professionnelles et le calendrier résulte de croyances populaires. Jean Servier en parle dans *Tradition et civilisation berbères*, comme lorsqu'il évoque les moments propices aux prières à adresser aux saints et aux morts.

« Les saints et les morts ont leurs jours de prédilection, des jours bénéfiques pendant lesquels les fidèles iront tout particulièrement s'adresser à eux : surtout le mercredi, le jeudi et le vendredi, aussi le dimanche et le lundi, rarement le samedi et, semble-t-il, jamais le mardi. »<sup>265</sup>

Dans un autre endroit de son livre, Jean Servier parle du choix de la lune croissante pour « inaugurer les labours, célébrer un mariage ou ourdir un métier à tisser ». <sup>266</sup>

« Durant cette période des premiers jours de la lune, les mêmes jours de la semaine seront choisis ; des jours consacrés aux saints, aux génies et aux morts : le lundi et le jeudi sont, d'un bout à l'autre de l'Afrique du Nord, des jours de choix pour tous les rites de fécondité. Le vendredi est quelquefois admis pour le début des labours, mais plus rarement, sans qu'il y faille voir toujours un souci d'orthodoxie musulmane. En revanche, le mardi est déconseillé voire même interdit par le « kanun » de certains villages. »<sup>267</sup>

On peut constater que les tantes de Fouroulou cuisent leurs poteries le mardi, jour qui semble déconseillé dans les croyances populaires pour les prières et certaines activités comme le début des labours comme on vient de le relever dans l'ouvrage de Jean Servier. Cela relève évidemment de superstitions qui imprégnaient les esprits d'une partie importante des populations de l'Afrique du Nord.

---

<sup>265</sup> Ed. du Rocher, 1985, P. 92.

<sup>266</sup> *Tradition et civilisation berbères*, p. 162.

<sup>267</sup> *Ibidem*.

Fouroulou parle de sa naissance, de sa scolarité, de ses soucis, en plus de son discours sur sa famille et les villageois. Il lie sa date de naissance à une légende de la tradition orale kabyle.

« Je suis né, en l'an de grâce 1912, deux jours avant les fameux prêts de Tibrari ... » (P. 26)

« Tebrari » est la période des giboulées située plutôt en février mais ici il y a un autre indicateur, « les fameux prêts » qui suggèrent « aṛeṭtal » qui réfère à une légende et qui correspond au 31 janvier.

Fouroulou se souvient de son entrée à l'école. Il parle de ses études à l'école primaire de son village où il obtient son certificat d'études primaires après avoir passé l'examen à Fort-National. Il retourne dans son école et y prépare le concours des bourses qu'il passe avec succès.

Appauvri encore plus à l'occasion d'une maladie qui avait duré, son père a été obligé d'émigrer en France lorsque le jeune Fouroulou allait sur ses onze ans. Acculé financièrement, Ramdane n'avait d'autre choix que de s'exiler pour louer ses bras avec l'espoir de gagner de quoi payer ses dettes et faire vivre sa famille. Un an et demi plus tard, Ramdane revient, un soir de septembre.<sup>268</sup> Il avait eu un accident de travail, ce qui lui valut une petite pension pour son invalidité.

Fouroulou obtient une bourse et va poursuivre ses études au Collège de Tizi Ouzou. Il sera hébergé gracieusement dans une mission protestante située à côté du collège. Il y passe quatre années. Il décroche son brevet et prépare le concours de l'Ecole Normale qu'il va passer à Alger. Le récit se termine sur un Fouroulou sur le chemin, en route pour Alger : la route de l'espoir d'une réussite dans les études et la vie sociale.

Le récit se déroule essentiellement dans le village de Fouroulou, Tizi, avec des moments à Tizi Ouzou et Fort-National. Il y a aussi l'évocation de l'émigration de Ramdane en France.

Dans *La Terre et le sang*, l'espace principal est planté dès l'incipit.

« L'histoire qui va suivre a été réellement vécue dans un coin de Kabylie desservi par une route, ayant une école minuscule, une mosquée blanche, visible de loin, et plusieurs maisons surmontées d'un étage. »

---

<sup>268</sup> P. 117.

Un coin qui sera précisé plus bas dans le texte : Ighil-Nezman. C'est un village, certes de fiction, mais situé en Kabylie.

« Le village est un ensemble de maisons et les maisons sont faites d'un assemblage de pierres, de terre et de bois. C'est à peine si elles laissent soupçonner la naïve intervention de l'homme-maçon. » (P. 12)

Ce village, haut dans les montagnes, a une vue sur une partie du pays kabyle.

« Au nord, le massif des Aït-Djenad qui se dresse comme une barrière imposante devant la Méditerranée ; au sud, le Djurdjura encore plus hermétique, qui semble cacher aux regards un monde imaginaire, très différent du nôtre. » (P. 43)

Le village apparaît aussi dans ses composantes. Les rues et ruelles sont des espaces communs de passage. La djema et le café sont des espaces communs réservés aux mâles ; le premier est un espace public où tout le monde a le droit, gratuitement, à une place, le deuxième est un espace public (commercial) réservé à des clients ou consommateurs. La fontaine (*tala*) est un espace public fréquenté par la gent féminine : c'est leur « djema » en plus du service de l'eau qu'elle constitue pour le village. Les maisons particulières représentent l'espace familial que les hommes désertent pendant la journée pour leurs activités professionnelles ou sociales, sinon ils se retrouvent dans les cafés ou à la djema. Les maisons peuvent se transformer ainsi en lieu de rencontres pour les femmes (famille, amies, voisines) durant la journée en l'absence des hommes. Le cimetière, espace commun réservé aux morts est un lieu discret ; c'est dans ce lieu que Ramdane entraîne Amer pour l'entretenir de choses graves. C'est aussi un espace symbolique très important.

« Tu vois Amer, ici c'est comme au village. N'est-ce pas ? On retrouve à peu près la même disposition par *karouba* et par famille. Le cimetière est l'ombre fidèle d'Ighil-Nezman. Mais en réalité c'est le contraire qui est juste. Le vrai village, ce n'est pas celui qui se dresse fièrement sur la crête. C'est celui-ci ; figé dans notre terre, immobile et éternel mais peu effrayant à mon avis, parce que nous le connaissons bien, nous les vivants. Nous nous habituons chacun à notre place et nous n'avons pas peur d'y venir. » (P. 115)

Le cimetière du pays natal est important pour les Kabyles attachés à leur terre : ils revendiquent leurs places dans ces espaces éternels. Les dépouilles des Kabyles qui décèdent à l'étranger sont le plus souvent rapatriées dans leur pays natal pour y être enterrées. Même ceux qui décèdent en Algérie, loin du cimetière qui a recueilli leurs ancêtres, sont le plus souvent enterrés près de leurs aînés.



L'extérieur n'est pas oublié, dans ce roman, avec des champs, et des activités qui s'y pratiquent, ou la carrière où aura lieu, à la fin du récit, l'issue de la tragédie nouée : Slimane se blesse, et meurt quelques moments plus tard, dans l'accident provoqué pour tuer son cousin Amer qui mourra sur place. Amer avait été impliqué, involontairement, dans l'accident provoqué, volontairement, par André pour tuer Rabah-ou-Hamouche dans une mine du Nord de la France.

L'auteur situe son récit durant la première partie du vingtième siècle. Amer émigre en France en 1910 : il en revient une quinzaine d'années plus tard.

« Après avoir changé quatre ou cinq fois de domicile, et travaillé dans une dizaine d'entreprises, il décida, précisément en 1922, de s'établir à Barbès, au 97, rue Myrha, chez madame Garet. » (P. 69-70)

C'est dans cet hôtel qu'il va emménager et vivre avec Marie, pendant trois ans, avant de se fixer à Ighil-Nezman.

Et c'est dans ce contexte que l'auteur aborde la question du rapport qu'a le Kabyle avec son village et le temps.

« Lorsque le Kabyle revient dans sa montagne après une longue absence, le temps qu'il a passé ailleurs ne lui apparaît plus que comme un rêve. Ce rêve peut être bon ou mauvais, mais la réalité, il ne la retrouve que chez lui, dans sa maison, dans son village. » (P. 12)

Une partie importante des hommes kabyles quittaient leur montagne pour aller travailler en France, ou à l'intérieur de l'Algérie. Mais ces Kabyles revenaient chez eux au bout d'un moment. L'attachement à leur pays natal est important.<sup>269</sup>

Avant de revenir à Ighil-Nezman, Amer avait habité dans un hôtel à Paris. C'était après sa libération des camps de prisonniers en Allemagne, à l'issue de la première guerre mondiale. Auparavant, il avait résidé dans le Nord de la France où il travaillait comme mineur. Durant cette période, stable, Amer vivait parmi les « siens ».

« Les gens d'Ighil-Nezman logeaient chez André, un mineur dont la femme tenait café dans la salle du rez-de-chaussée. » (P. 57-58)

---

<sup>269</sup> L'émigration actuelle est différente car elle est souvent choisie, pour diverses raisons, mais non dictée par les conditions socioéconomiques que vivaient les Kabyles des temps de référence de ce roman.

Les premières vagues de l'émigration kabyle en France se sont caractérisées par une forme de « reconstitution » partielle de l'organisation du village dans des espaces étrangers. Ils se retrouvent dans les mêmes villes, villages ou régions pour moins ressentir le poids de l'exil et bénéficier de la solidarité au moment de l'installation, pour l'hébergement, l'embauche et en cas de difficultés sociales ou matérielles plus tard.

Amer quitte son lieu de résidence après la mort de Rabah-ou-Hamouche.

« La mort de Rabah fut apprise dès le mois de septembre 1914, quand rentrèrent au village les mineurs de Lens. » (P. 79)

Amer « transite » par Arras avant de se retrouver à Douai où il sera arrêté par les Allemands.

Chaque espace/temps donne lieu à un moment de narration ou d'action dans le récit dans des proportions inégales.

Alger n'est qu'un lieu de transit, tout comme Marseille, lors du voyage de Amer en France en 1910.

L'histoire du récit de *La Terre et le sang* se déroule, dans sa plus grande partie, dans ce village des montagnes kabyles, Ighil-Nezman. Lorsque Amer vivait dans le Nord de la France, il habitait dans un hôtel avec des gens de son village : même s'il avait oublié d'entretenir des relations avec ses parents, il n'avait pas coupé le « cordon ombilical » avec le village. Plus tard, à Paris, il retrouve sa « cousine » Marie et vit en ménage avec elle.

Dans le dernier roman de Mouloud Feraoun, *Les Chemins qui montent*, l'histoire du récit se déroule dans le même village : Ighil-Nezman. Le personnage principal, Amer (n'Amer), est le fils d'Amer de *La Terre et le sang*.

Le temps de ce récit est relativement court : le journal d'Amer se déroule sur douze jours. Même si on y ajoute les quelques moments qui suivirent la mort d'Amer durant lesquels Dehbia « s'épanche », le récit ne s'allonge pas de façon importante.

Amer entame son journal à son retour du cimetière après l'enterrement de sa mère. Il parle de la maladie de sa mère qui avait duré un mois.

« Un mois ! Cela a duré un mois. Les gens ne s'en sont aperçus qu'à la fin. Oui, ils savaient qu'elle était malade. Mais quoi, c'est toujours pareil : on est malade et puis on guérit. Eh bien, elle n'a pas guéri, elle. » (P. 89)

Amer parle aussi des années qu'il avait vécues en France comme émigré. Il parle aussi de son enfance à Ighil-Nezman. Ces « incursions » dans son passé sont attendues dans une écriture diaristique. On apprend le projet d'Amer de repartir en France pour s'y installer pour toujours.

« J'irai en France. Je m'y perdrai à jamais. A Paris, noyé dans la masse. » (P. 145)

On retrouve les espaces du village dans les mêmes dispositions que dans *La Terre et le sang*. Le café et la djema sont des espaces réservés aux mâles, les rues et les champs sont fréquentés par des hommes et des femmes, la fontaine est un espace féminin.

Amer n'Amer sera assassiné, comme son père, pour les mêmes raisons : un adultère. Si le père avait été tué dans une carrière, le fils le sera chez lui.

D'un point de vue spatial, *Les Chemins qui montent* est un récit qui se déroule essentiellement dans les montagnes de Kabylie.

### **Mouloud Mammeri**

Tasga est le village de *La Colline oubliée* où débute ce premier récit romanesque de Mouloud Mammeri. C'est quasiment dans ce village que se clôt son dernier, *La Traversée*.

Le « programme spatial » de Mouloud Mammeri pour les villages, qui accueilleront ses récits, ses personnages et leurs actions, semble acté dans cet extrait de *La Colline oubliée*.

« Ils fusaient d'Aourir, de Tasga, de Tala, de partout... » (P. 35)

Le titre du premier roman de Mouloud Mammeri est un indicateur spatiotemporel qui établit un rapport entre un espace et un temps indéterminés. Même si le mot « colline » est introduit par un article défini, « la », on ne sait pas précisément de quelle colline il est question à ce niveau. L'oubli s'inscrit dans le temps mais on n'a pas de détails quant aux limites de ce « temps ». L'incipit du récit est une phrase qui constitue aussi une référence spatiotemporelle.

« Le printemps, chez nous, ne dure pas. »

Il n'est pas question d'un printemps particulier, mais de la caractéristique de cette saison « chez » le narrateur qui renvoie à un espace non encore défini. C'est une invitation au lecteur pour l'exploration de ce monde en compagnie du narrateur.

Le lecteur va découvrir des espaces qui sont des éléments d'un espace plus grand non encore désigné. Ainsi, on commence par « Taassast », sans précision aucune, puis le narrateur nous emmène dans « la place du village, la place des Pèlerins, comme on dit chez nous »<sup>270</sup>, un village qui n'est pas encore nommé. D'autres éléments se déroulent aussi à ce niveau du texte : les dalles de la place, les habitations des personnages qui apparaissent en ce début de récit et « l'aire » où a lieu la *sehja* ; plus bas dans le texte, Mokrane apportera des précisions : « ... l'aire à battre de notre champ d'Aafir »<sup>271</sup>. Le nom du village apparaît à la onzième page : « Notre village Tasga. »<sup>272</sup>

Lorsqu'il étudiait encore, Menach résidait chez son frère au Maroc, durant l'année scolaire et revenait à Tasga pour les vacances d'été.

« D'octobre à juin, Menach était à Fès, où son frère vendait des soieries. » (P. 19)

Les conditions socioéconomiques des membres de la bande de Ouali leurs dictaient des évolutions spatiotemporelles.

« Ils avaient quitté l'école très tôt et depuis l'un ou l'autre disparaissait quelques mois pour aller gagner un peu d'argent chez les Arabes ou en France, car chez nous il n'y a pas de travail. » (P. 21)

« Chez les Arabes » renvoie aux régions arabophones en Algérie : les plaines où il y avait, à l'époque coloniale, une activité économique, notamment agricole, relativement importante grâce à l'entrepreneuriat essentiellement des colons. Il s'agit là d'une migration saisonnière irrégulière. L'emploi de l'expression n'est pas unique dans le texte ; on le retrouve ailleurs.

« J'allais chercher du blé chez les Arabes. » (P. 130)

Une autre expression, pour désigner cet espace, est employée dans le texte : « *payas arabe* ».

« Le pays arabe est riche... » (P. 65)

« *Ouelhadj alla faire du colportage en pays arabe.* » (P. 114)

« Taasast » est un espace important du fait qu'il réunit un groupe de jeunes du village qui sont des personnages importants du récit comme Mokrane, Aazi, Meddour, Menach (avant de rallier « la bande »), etc. La constitution de cet espace, symbolique pour le groupe, est liée à un événement sanitaire dans la vie de Mokrane.

---

<sup>270</sup> P. 12. On apprendra, plus bas dans le texte (p. 115), le nom d'une autre place au bas du village, la Place des Ormes.

<sup>271</sup> P. 21.

<sup>272</sup> P. 19.

« Depuis l'année bénie et déjà lointaine où un paludisme providentiel m'avait retenu toute une année, la seule, à Tasga, nous avions pris l'habitude de nous réunir dans la chambre haute de notre maison. De là, nous dominions tout Tasga. Le minaret même n'était pas plus haut que nous. Nous avions devant nous quand nous rentrions, la longue crête des Iraten avec le cône aigu du monument d'Icheriden, vers l'est la montagne avec le col de Kouilal, vers l'ouest le village d'Aourir et derrière nous la mosquée dont le minaret nous masquait une partie de la montagne. Vue d'un point quelconque de Tasga, notre donjon apparaissait debout contre le ciel et dominant les maisons basses du village comme un berger au milieu du troupeau, c'est pourquoi nous l'avions baptisé Taasast : la garde. » (P. 24)

Cet espace de « garde » domine le village et permet de voir une partie des montagnes de Kabylie. Dans *La Traversée*, lorsque Mourad revient à Tasga à la fin du récit, durant les moments qui ont précédé sa mort, il revit Taasast dans ses hallucinations causées par son état fébrile. Des personnages qui fréquentaient ce lieu mais qui étaient décédés lui parurent aussi dans ce moment hallucinatoire.

Les personnages du roman vont évoluer dans d'autres espaces de façon temporaire, plus ou moins longue, lors de déplacements professionnels ou obligatoires comme lors de la mobilisation militaire de Mokrane, Menach, Mouh, Idir, Mouh, Meddour, Ouali : Fort-National, Blida, Cherchell, Sétif, Tlemcen, Nedroma, Ain-Beïda, col de Kouilal, Sidi-Embarek, Batna, Rebeval, Miliana, etc.

Dans *L'Opium et le bâton*, une partie du récit se déroule au Maroc. Cet espace apparaît dès le premier roman de Mouloud Mammeri avec des personnages qui passaient une partie de leur vie au Maroc comme Menach qui vivait chez son frère à Fès. Idir alla jusqu'à Tanger, en passant par des villages du Rif ; il voulait s'engager dans l'armée de Franco. Il repartit à Fès, chez le frère de Menach en passant par d'autres lieux comme Taza ou Figuig.<sup>273</sup>

La seconde guerre mondiale avait pour conséquence la mobilisation de jeunes de Tasga.

« Vers la mi-novembre, nous reçûmes chacun une enveloppe d'un blanc sale. Nous étions tous affectés au 9e Tirailleurs, Miliana, où nous devons nous trouver le 18. » (P. 45)

---

<sup>273</sup> P. 32-33.

Ils seront démobilisés quelques mois plus tard, vers la mi-octobre. Ils seront rappelés plus tard. Mokrane sera remobilisé comme ses camarades. Mais juste avant cela, ses parents avaient « répudié » Aazi lorsque Mokrane était chez les Aït-Bouaddou où il était allé chercher la mère de Mouh pour qu'elle voit son fils, mort, une dernière fois avant son enterrement. Mokrane était retenu dans le village de Mouh pendant deux semaines à cause de la neige : ce temps avait suffi à ses parents pour agir.

Mokrane apprend par une lettre d'Aazi qu'elle attendait un enfant de lui alors qu'elle n'était plus sa femme ; et dire qu'elle avait été répudiée parce qu'elle n'avait pas enfanté ! Depuis la nouvelle, Mokrane n'attendait que le moment d'avoir une permission pour retrouver Aazi et l'enfant qui allait naître. Il le nota dans son carnet qui s'arrêtera quatre paragraphes plus bas.<sup>274</sup>

« Aujourd'hui, 29 octobre, alors que je n'y pensais plus, mon tour est arrivé. Il était temps, car c'est pour novembre qu'Aazi attend son enfant. » (P. 141)

En permission, en compagnie de Menach et de Meddour, Mokrane décide braver la neige pour atteindre Tasga que le groupe comptait rejoindre en passant par le col de Kouilal. Bloqués par la neige, Mokrane était résolu à poursuivre la route.

« Rien ne pourrait l'arrêter d'aller jusqu'au bout ; il n'était pas bien sûr d'arriver à Tasga mais il irait... » (P. 144)

Il échappe à ses amis et s'aventure dans la montagne. Cela lui sera fatal. Il va traverser le « pays des Zouaoua », mort, sur un brancard improvisé par ceux qui l'avaient retrouvé.

« Il fut enterré trois jours plus tard dans le cimetière de Chaalal. » (P. 153)

Les rituels des croyances et pratiques religieuses populaires décrits dans les mausolées de Sidi Abderrahman et de Sidi-Ammar sont, certes, des marqueurs de la culture populaire mais ils sont aussi des indicateurs spatio-temporels. Dans ces espaces sacrés, c'est le rituel qui détermine le temps. Le temps est au service du rituel, comme le sont l'espace et l'être humain. Cela n'est pas un phénomène isolé : dans les sociétés traditionnelles, agraires, ce sont les activités qui déterminent le temps : l'organisation sociale est conçue en fonction de ce rapport.

Le récit de *La Colline oubliée* se déroule avant et, surtout, pendant et après la seconde guerre mondiale. Il a lieu à Tasga, un village de la montagne

---

<sup>274</sup> P. 142.

kabyle, du « pays kabyle »<sup>275</sup>, ou dans des espaces dans lesquels se projettent des personnages issus de ce village. Menach confie à Mokrane, qui est enseveli dans sa tombe, sa décision de quitter définitivement ce lieu.

« Je ne reviendrai jamais sur cette colline oubliée. » (P. 197)

Il est question de l'Algérie, dans ce récit, lorsqu'il est question d'un souhait de Idir pendant sa mobilisation.

« Il était venu pour tenter l'aventure : il était resté en Algérie. » (P. 57)

Même s'il n'en est pas fait explicitement mention dans le texte, le contexte historique était l'époque coloniale de l'Algérie, dite française, composée de département (français) d'Outre-mer. Pour le Maroc, l'auteur précise « Maroc espagnol »<sup>276</sup> et « la zone française du Maroc ». <sup>277</sup> En dehors de la Kabylie, dans d'autres espaces algériens, l'auteur parle du « pays arabe » ou du « pays des Arabes ».

En s'adressant à Mokrane dans sa tombe, avant de partir, Menach développe une pensée qui dit fort l'attachement au pays kabyle.

« De nous tous, c'est encore toi qui a eu la meilleure fin. Une vie commencée à Taasast ne pouvait se terminer qu'à Kouilal et toi seul a eu assez de force pour monter jusqu'au col. » (P. 197)

Le titre annonce l'entrée des personnages, et du lecteur, dans cette « colline oubliée ». A la fin du récit Menach semble vouloir entraîner le lecteur hors de cet espace « oublié » et du temps.

*Le Sommeil du juste* est un récit qui s'ouvre sur une discussion « sur la place ». <sup>278</sup> Sur cette première page apparaît la date de ce moment du récit : « On était en 1940 ». Le village est désigné dès la troisième page : Ighzer. Et « Tasga », village et espace central de *La Colline oubliée*, est cité un peu plus bas dans cette même page. Arezki est d'Ighzer mais il a fréquenté l'école de Tasga où il était hébergé par une tante.

Le décor planté en ce début de récit est celui d'un village de la montagne kabyle durant la seconde guerre mondiale.

---

<sup>275</sup> P. 151.

<sup>276</sup> P. 32.

<sup>277</sup> P. 33.

<sup>278</sup> Comme dans *La Colline oubliée*, Mouloud Mammeri n'emploie pas le mot « djema » comme le fait Mouloud Feraoun dans ses romans.

La ville de Tizi Ouzou est aussi évoquée comme lieu d'étude (école primaire supérieure) de Arezki.

Le récit opère une remontée dans le temps pour expliquer des rapports familiaux conflictuels. Mais le village est le même, Ighzer.

« Il y avait trois siècles de cela... » (P. 27)

Ce court récit de quelques pages raconte un assassinat et la vendetta qui s'en suivit entre les ancêtres de Arezki et de Toudert qui appartiennent à la même branche de la famille. Et cela ne semble pas complètement oublié : le temps n'a pas effacé les traces du sang qui avait coulé des deux côtés.

Lorsque Sliman, frère de Arezki, quitte Ighzer, il perçoit rapidement des différences dans le rapport au temps.

« L'étranger pour Sliman ce fut d'abord un changement de rythme. Il eut de la peine à accorder le sien à l'agitation qui à quelques kilomètres seulement d'Ighzer semblait s'emparer de tout et tout épuiser. » (P. 43)

L'étranger pour Sliman c'était Alma<sup>279</sup>, à quelques dizaines de kilomètres de chez lui. Il va devoir s'enfuir après avoir frappé son chef. Lounas, qui va s'enfuir avec lui, lui indique « le département de Constantine »<sup>280</sup> comme le lieu qui convient pour se faire oublier.<sup>281</sup>

« A mesure qu'ils allaient vers l'Est les terres à blé remplaçaient peu à peu la brousse rase, vert sale (Lounas disait : vert poison) des vignes à vin. A Bouira ils décidèrent de s'arrêter quelques jours : ils étaient fourbus. » (P. 54)

On peut dater cette présence à Bouira grâce à un indicateur historique.

« Il y a trois jours à Alger les troupes américaines ont débarqué. » (P. 57)

Le débarquement américain à Alger a eu lieu le 8 novembre 1942. Et c'est à ce moment-là, et à partir de Bouira, que Sliman va rentrer chez lui, à Ighzer.

Des batailles de cette guerre peuvent permettre de situer dans le temps ce récit grâce à cette « connexion » avec l'histoire. Ainsi, l'aspirant Arezki participe à la célèbre bataille de Monte Cassino, en Italie, qui est, en fait, une série de quatre batailles qui se sont déroulées entre le 17 janvier et le 19 mai 1944. L'officier kabyle participe aussi à la campagne d'Alsace qui eut lieu entre novembre 1944 et mars 1945. Ces campagnes, et les batailles auxquelles il participe, conduisent Arezki dans divers lieux d'Italie et de France. C'est la guerre qui « guide » ses pas et lui impose des temporalités.

---

<sup>279</sup> Le nom de Boudouaou, dans la wilaya de Boumerdès, durant l'époque coloniale.

<sup>280</sup> Qui couvrait jusqu'en 1955 tout le Nord-Est algérien.

<sup>281</sup> P. 50.



Après sa démobilisation, Arezki « échoue » à Paris d'où il fuira quelques temps plus tard ; il avait peur d'être arrêté à cause de ses activités de militant nationaliste algérien. Paris aussi déroule des lieux disponibles pour lui et lui impose des temporalités que la culture du pays génère.

Arezki va finir par retourner dans sa montagne et se réfugier dans le « giron maternel » : Ighzer, son village natal. C'est dans ce « giron » que la police coloniale viendra le chercher pour lui rappeler ses activités nationalistes qui constituaient, dans la loi de l'époque, une « atteinte à la sûreté de l'Etat ». La justice va l'envoyer dans une prison (lieu clos) pour un temps déterminé (vingt ans). Une réclusion de vingt ans constituait, de fait, une réclusion à perpétuité étant donné l'espérance de vie à la naissance pour les populations indigènes dans cette Algérie colonisée des années 1940.

Le rapport au temps est particulier pour une catégorie de villageois de ces montagnes kabyles ; le temps semble figé et cela est culturel. Je ne parle pas de la circularité qui caractérise certaines civilisations et du rapport au temps dans les sociétés agraires ; ici c'est une dimension culturelle qui apparaît à travers la conception du monde chez Raveh-ou-Hemlat, l'amin d'Ighzer.

« Raveh-ou-Hemlat avait arrêté la marche du temps. Son cœur, son esprit, étaient avec les ancêtres. » (P. 69)

En figeant le mode de fonctionnement de la société dans un moule ancien, Raveh-ou-Hemlat a figé le temps puisque ce sont les principes des temps anciens qui régissent le groupe social du village malgré le calendrier qui avance.

Même si le récit débute à Alger dans *L'Opium et le bâton*, l'épicentre de ce récit se situe dans les montagnes kabyles, notamment le village de Tala.

Le récit débute sur une image de Bachir regardant Alger par la fenêtre. Dans ses échanges avec Ramdane, on comprend qu'on est à Alger pendant la guerre d'indépendance et l'évocation d'un événement historique, dans un article de presse, permet de situer l'année.

« ... le général Massu a reçu les pleins pouvoirs sur tout le territoire du Grand Alger. L'administration civile s'est dessaisie de toute autorité au profit du commandement militaire. » (P. 11)

Le 7 janvier 1957, une ordonnance de Robert Lacoste<sup>282</sup>, ministre résident en Algérie, octroie au général Massu les pleins pouvoirs (de police) sur le Grand Alger : c'est le début de « la bataille d'Alger »<sup>283</sup>.

Bachir habite sur les hauteurs d'Alger d'où il a une vue sur la ville et au-delà. Son regard peut aller jusqu'aux montagnes de sa Kabylie natale.

« De ces hauteurs d'El-Biar on voyait tout Alger jusqu'au point où le ciel et la mer se confondent vers le cap Matifou, et par temps clair on distinguait jusqu'aux crêtes bleues du Djurdjura. » (P. 33)

Bachir évolue dans son appartement durant cette journée, et cette nuit, jusqu'au moment où il quitte son appartement après la levée du couvre-feu à cinq heures : c'est à travers la fenêtre que paraît ce qui est montré d'Alger dans une première partie du récit. Après avoir quitté son domicile, Bachir réapparaît dans son village natal, Tala-Ouzrou, qu'il est allé rejoindre dans sa 2<sup>e</sup> CV.

« Pour la première fois depuis dix ans, il parut sur « la place de Dou-Tsel-nine. » (P. 62)

Le village a retrouvé un look imposé par la guerre : présence de militaires, barbelés autour, rues désertes, couvre-feu, les habitants souffrant de faim, etc.

Belaïd, le frère de Bachir, est à Tala mais après sa rencontre avec son frère, son séjour de dix ans à Paris est déroulé dans le récit. Il s'était « perdu » et oublié dans cette ville de rêve qu'il présente à son fils Ouali qui l'y avait retrouvé après une longue absence.

« C'est Paris, c'est une tranche de paradis, un vrai, pas celui des buveurs de ton village. Tout ce que tu désires, tu l'y trouves. » (P. 85)

Cela n'a rien à voir avec leur village natal.

« A Tala-Ouzrou, comme dans tous les villages de la montagne, c'était ainsi depuis des siècles. Tout se passait et rien n'arrivait. » (P. 105)

A Bachir qui lui dit qu'il ne reconnaissait plus les siens à cause de l'absence de révolte, de courage et de combativité (apparents), Mohand Saïd répond avec sagesse.

« Quelquefois, dit-il, il faut se contenter de durer. » (P. 107)

Et c'est à ce moment du récit que Belaïd vient apprendre à Mohand Saïd que son fils Ramdane, l'ami de Bachir, est arrêté à Alger. Bachir doit immédiatement quitter Tala car si Ramdane parle, il sera arrêté aussi : son

---

<sup>282</sup> Après une décision du président du conseil, Guy Mollet.

<sup>283</sup> 7 janvier – 8 octobre 1957.

frère Belaïd avait déjà organisé sa fuite. Il sera escorté et conduit jusqu'au P.C. du colonel Amirouche.

Le chemin est long et éprouvant avant qu'ils n'arrivent à destination.

« Je reconnais l'endroit, dit Bachir, c'est Aït-Waaban. C'est le dernier village avant la montagne.

[...]

Le poste était au-dessus du village dans une grotte. Il était bien aménagé. Bachir ne voulait pas demander où il était exactement, mais ça avait l'air d'être à la fois un P. C. et un poste de secours. »<sup>284</sup> (p. 114)

Les bois, les montagnes, les chemins de montagnes de Kabylie sont aussi des espaces où évoluent des personnages de ce récit et où des actions s'y déroulent. Ainsi, on peut citer le « voyage » du docteur Bachir Lazrak de Tala au P. C. de la wilaya III ; les sorties des agents de liaison ; la mission du sergent Ali Lazrak (frère de Bachir) qui va se solder par son arrestation et sa fuite ; l'accrochage durant lequel a été blessé Bachir.

« Depuis trois mois que Bachir était à la Trois il en connaissait le secteur presque piton par piton depuis Alger jusqu'à Sétif. » (P. 141)

Inapte au service dans les montagnes après une blessure, le lieutenant-docteur Bachir Lazrak est affecté au Maroc pour une année : il va organiser le service de santé d'un camp où les conditions ne sont pas dures comme dans les maquis de la wilaya III. Le camp de Larache, au Maroc, était une base de « l'armée des frontières » de l'ALN pendant la guerre de libération.

En cours de route pour le Maroc, Bachir fait une « escale » dans son appartement à Alger où il passe une nuit : au petit matin, il est cueilli par les militaires. Cette fois aussi, il sera dans des lieux clos : son appartement, les bureaux et salles d'interrogatoires, lieux de détention. Libéré, Bachir se fond dans Alger pour réapparaître, plus tard, à Larache où le commandant du camp lui octroie « quelques temps » de détente avant de prendre son service.

Pendant son séjour au Maroc, Bachir part se reposer dans un chalet au-dessus d'Aïn-Leuh, un village du Moyen Atlas. C'est le début d'une aventure qui lui fera voir du pays en compagnie d'Itto, une jeune femme berbère rencontrée dans ce village. Il visitera des espaces de cette contrée berbère où il rencontrera des habitants et connaîtra des pratiques socioculturelles de ce pays berbère. Ces montagnes sont en paix, contrairement aux montagnes qui

---

<sup>284</sup> Un des P. C. de la wilaya III était installé dans ce village qui fut détruit par l'armée française (comme Tala dans *L'Opium et le bâton*) après la bataille d'Aït-Waaban du 11 décembre 1957.

l'ont vu naître. Itto va aussi entraîner Bachir dans le monde urbain comme Meknès, Rabat, etc.

Bachir va rentrer dans ses montagnes ; il est « montré » dans le passage clandestin de la frontière et l'escale d'Alger.

Avant de clore le roman sur un monologue d'environ deux pages de Bachir qui parle des lettres écrites pour Claude et Itto (cette dernière sera déchirée car il s'est rappelé qu'Itto ne savait pas lire). Cette fin est précédée de la « fin » de Tala.

Capturé, Ali Lazrak sera exécuté publiquement sur la place de son village au milieu des siens avant que l'ordre de détruire le village ne soit donné. La maison de Tayeb, le collaborateur de l'armée coloniale, subira le même sort que celles des autres villageois qui n'avaient eu qu'une heure de temps pour quitter les lieux avant que les canons ne se mettent à tonner.

Le récit qui avait commencé à Alger, avec l'apparition d'un personnage de Tala, le docteur Bachir Lazrak, se termine à Tala avec la mort du frère, Ali Lazrak, et la destruction de ce village perché sur les montagnes de Kabylie.

Les repères historiques permettent de situer ce récit entre 1957 et 1959 : la bataille d'Alger commence en janvier 1957 et le colonel Amirouche meurt au combat fin mars 1959. Les différents moments du récit sont agencés dans cette période même s'il a été relevé des anachronismes comme l'opération Jumelles.<sup>285</sup>

Dans *La Traversée*, l'histoire du récit se déroule dans plusieurs espaces d'Algérie. Un flash-back de Mourad, qui permet une meilleure compréhension de sa relation avec Amalia, projette le lecteur en France.

Mourad est à Alger où il travaille comme journaliste. Ses collègues y évoluent aussi. Des rues et quartiers d'Alger servent d'espaces pour y dérouler des actions ou des événements durables ou éphémères : la rue Ben Mhidi, la rue Didouche, Bab el-Oued, Hydra, etc. Avant de partir dans le Sahara, Mourad fait visiter Alger et ses environs à Amalia.

« Ils prirent la route de l'ouest. La route longeait la mer sous une ligne de hauteurs mangées de maquis. Pour ne pas dépayser Amalia, Mourad lui donnait les anciens noms : Saint-Eugène, Deux Moulins, Guyotville, Pointe Pescade, la Madrague. A Zéralda, ils bifurquèrent vers la droite : le chemin étroit, en lacets dans la pinède, débouchait directement sur la plage. » (P. 39)

---

<sup>285</sup> Voir le chapitre III de cette seconde partie.

Le groupe constitué par le journal pour accompagner Amalia dans sa visite du Sahara est pourvu d'un itinéraire. Mourad va effectuer une dernière mission pour son employeur : il va « traverser le désert ». Et ce qui a motivé son départ du journal est son dernier article intitulé « La traversée du désert ».

« Voici l'itinéraire ; Ghardaïa, Ouargla, Hassi-Messaoud, un tour à In Amenas, puis Djanet. Au retour vous prenez une route différente : Tamanrasset, In Salah, Timimoun, El Goléa.

- Et à peine un mois pour faire tout cela ?

- Un peu plus. » (P. 38)

Le Sahara implique un rapport à l'espace et au temps différent de celui qui s'établit dans le nord du pays. Les Touaregs qui habitent dans cet immense espace, par exemple, pratiquent le nomadisme et leur mode de vie nécessite des stratégies adéquates pour « apprivoiser » et « domestiquer » l'espace et le temps. Mais ce nomadisme ne convient pas au pouvoir politique car il ne facilite pas le contrôle de ces populations viscéralement attachées à leur liberté. L'échange qui a lieu dans l'école visitée, entre des membres du groupe, le maître et les élèves est édifiant à ce sujet.

Tous les enfants Touaregs de la classe rêvaient de devenir chauffeurs « parce qu'on va où on veut », comme ils le disent dans leur réponse à Boualem.<sup>286</sup> Et lorsque le maître repose la question, ils répondent : « Parce qu'on est libre ». <sup>287</sup> La liberté apparaît ici dans son rapport avec l'espace.

« - Et voilà, dit Boualem en français, pour être compris d'Amalia, après des années d'internement, ils n'ont rien compris.

- D'internat, dit Souad.

- Ils ont le désert tissé dans la peau ; ... » (P. 86)

Le « lapsus » de Boualem est révélateur de la volonté du régime qui « interne » ces enfants pour les aliéner culturellement et les amener à assimiler la culture officielle du régime. L'internat va inculquer à ces enfants un autre rapport à l'espace/temps tout en les soumettant à une culture arabe différente de la leur qui est berbère.

Avant de partir dans le sud algérien en mission, Mourad rend visite à sa mère dans son village natal, Tasga, dans les montagnes kabyles. Tasga est l'espace central du premier roman de Mouloud Mammeri, *La Colline oubliée*.

---

<sup>286</sup> P. 86.

<sup>287</sup> P. 90.

Lorsque Mourad revient du Sahara, il passe très peu de temps à Alger : il a pris un billet « aller simple » pour la France. Au dernier moment, il demande au taxi qui devait le déposer à l'aéroport de l'emmener à Tasga. C'est comme un appel de la terre natale pour l'ensevelir. Mourad mourra peu de temps après son arrivée dans le village. Il avait eu le temps de revoir des espaces qui avaient « accueilli » sa jeunesse comme la maison familiale ou Taa-sast.

Dans leur tradition, les Kabyles tiennent à mourir chez eux et à être enterrés dans les cimetières qui ont accueilli leurs parents et ancêtres. Il y a une expression kabyle qui est employée pour maudire quelqu'un : « Ad k iney Rebbi d aÿrib. » (Que Dieu te fasse mourir en exil.)

Le retour de Mourad dans son village natal pour y passer les derniers moments de sa vie et y mourir ; cela fait aussi que l'auteur revient au lieu de départ de son œuvre romanesque, Tasga, qui s'achève aussi dans ce lieu.

La référence nominative explicite à la Kabylie est absente dans les deux derniers romans de Mouloud Mammeri qui privilégie la situation de ces lieux en « Algérie » (et aussi dans le monde berbère, Moyen Atlas dans *L'Opium et le bâton* et Sahara (pays des Touareg) dans *La Traversée*).

### **Malek Ouary**

Dans *Le Grain dans la meule*, Idhir apparaît d'abord dans le ksar où il s'était réfugié mais le lecteur apprend dès le deuxième paragraphe l'origine de « ce jeune Kabyle récemment venu des montagnes de son pays ». C'est la fin du séjour du jeune homme dans cet espace mais ses « mouvements » vont permettre au lecteur de « voir » quelques espaces de ce ksar du « pays des dattes » qui a abrité le fugitif pendant près de trois mois. L'auteur décrit des espaces de cette cité comme le caravansérail (fondouk), les venelles, les échoppes, ou le château de ferrailles du père Moha, le mage marocain.

Une consultation improvisée du père Moha va décider Idhir à intégrer rapidement une caravane et à rentrer dans son village, Thighilt. C'est dans cet espace qu'il évoluera durant les neuf mois suivants : le premier anniversaire de son crime clôt le récit. Cette période d'une année est indispensable pour Da-Tibouche qui doit vérifier si son fils réclame toujours vengeance à l'aide d'un phénomène paranormal, l'*anza*.

Depuis son retour au village jusqu'à ce premier anniversaire, Idhir évolue dans le village avec des moments forts comme sa visite à Cheikh Mohand dans son ermitage ou sa mise à mort symbolique devant l'assemblée du village.

Idhir, qui est devenu un membre de la famille des Ath Qassy après avoir renoncé à ce qu'il était avant (mort symbolique), a épousé Djigga, la fille de Da-Tibouche. Il était fiancé à elle avant qu'il ne tue son frère Akli. A la fin du récit, Idhir est « mis en scène » dans un moment de travail dans le moulin de sa nouvelle famille : c'est le jour anniversaire de son crime.

On voit que ces moments forts du récit sont associés à des espaces importants du village : l'ermitage de cheikh Mohand, « Thajmaath », le moulin de Da-Tibouche et le lieu où le sang de Akli avait été versé. L'intérieur de la maison de Da-Tibouche est aussi un espace important non seulement à cause de la « reddition » de Idhir dans ce lieu mais aussi de l'importance de Djigga dans le récit. La jeune femme agit de l'intérieur car elle ne peut pas investir les espaces publics du village.

« La vie publique en Kabylie est un secteur d'activité réservé aux hommes. » (P. 155)

Ailleurs, en plus du ksar du « pays des Arabes », le récit aborde, sommairement, la vie de Cheikh Mohand à Tunis avant son retour au pays. Cet espace et les années passées dans ce lieu par le jeune Mohand sont importantes : c'est ce qui légitimera son statut dans le village de Thighilt et au-delà.

L'auteur introduit dans ce récit une saison du calendrier agricole berbère, « şşmayem ».

« On était en période de canicule, aux jours de fournaise d'Essmaïm. » (P. 95)

La référence ici est sans doute la première période de cette « saison » qui se divise en deux parties.

Dans *La Montagne aux chacals*, le déroulement du récit commence dans un espace particulier, une ferme, que l'auteur situe dès le premier paragraphe du texte.

« La ferme Lambert est nichée dans le bois d'Ichou, cette portion de la « forêt d'oliviers » couvrant la vallée qui s'étire sur une soixantaine de kilomètres entre la chaîne du Jerjer et celle de Thaggarth. Elle s'insinue jusqu'à la mer, près de Bgayëth (Bougie). En son mitan coule le Sahel qui en aval prend le nom de Soummam

(*l'Acide*), mais pour les gens du cru, c'est la « rivière des Abbas », cette puissante confédération de tribus, rive droite. »

Après une petite incursion dans le passé pour parler de façon sommaire de l'installation du grand-père Lambert comme colon, fondateur du domaine, en 1872, le début de ce récit est daté (pour la vraisemblance, sans doute).

« ... en cette fin d'après-midi du samedi 7 novembre 1942... » (P. 11)

Cette date est importante car c'est la veille du débarquement américain en Algérie pendant la seconde guerre mondiale. Et Saïd-ou-Boussaïd, le personnage principal de ce roman sera mobilisé pour aller combattre pour la liberté de la France, puissance coloniale de l'Algérie à l'époque. Dès le lendemain, il est convoqué par le caïd qui lui remet un ordre de mobilisation lui enjoignant de rejoindre une caserne à Sétif.

Dans le récit, Saïd est « montré » chez lui à Aggouni, échangeant un peu avec ses parents ou dans la loggia qui lui sert de chambre à coucher à un moment où sa femme dort.<sup>288</sup> Ce sont les « extérieurs » où Saïd évolue qui font l'objet de description comme le sentier muletier qui mène de ferme Lambert à son village, et d'où il voit Bivouac, le village colonial. Pour lui faire part de la convocation du caïd, le père de Saïd attend son fils aux abords du village, « au niveau du caroubier-marabout ».

Comme Saïd-ou-Boussaïd est dans les deux tiers du récit dans un « rôle » de militaire mobilisé pour participer à la guerre contre l'Allemagne nazie et ses alliés, il « promène » le lecteur en Tunisie, Italie, France et Allemagne avant de revenir en Algérie. Sa mobilisation va durer de ce lendemain du 8 novembre 1942 jusqu'à la victoire et la fin de la guerre à l'issue de laquelle il sera démobilisé et « renvoyé dans ses foyers ». Avant de faire la guerre, Saïd est incorporé à Sétif où il arrive en faisant preuve de ponctualité même s'il n'a pas de montre !

« Saïd, qui n'a pas de montre, arrive au quartier Chadeysson en avance, mais il ne se présente qu'à 8 heures au poste. » (P. 63)

La guerre a besoin de grands espaces pour s'y dérouler. Ainsi Saïd commence par faire la campagne de Tunisie où il arrive à la mi-novembre<sup>289</sup>. Il perd ensuite la notion du temps.

---

<sup>288</sup> P. 19-22.

<sup>289</sup> P. 71.



« Depuis des jours, des semaines, des mois peut-être – il ne sait plus au juste – Saïd mène cette vie de bête sauvage, en meute ou solitaire, sur les deux échines montagneuses, mangées de pelade, que sont les dorsales tunisiennes. » (P. 71)

Après une halte à Tunis et une hospitalisation à cause du paludisme attrapé durant les « cinq mois de dure campagne »<sup>290</sup>, Saïd traverse l'Algérie pour la base navale de Mers-el-Kébir d'où il va embarquer pour l'Italie. Lorsque le train s'arrête à Beni Mançour, Saïd vit un moment de frustration : il est près de chez lui mais il ne peut y aller ; il ne rencontre même pas une connaissance dans le village pour en faire un messenger auprès de sa famille. En Italie, il va participer à la célèbre bataille de Monte Cassino. Cette campagne d'Italie va valoir à Saïd une hospitalisation pour des blessures.

*La Robe kabyle de Baya* est un récit qui se déroule dans plusieurs espaces pendant la guerre de libération algérienne. Il y a le temps du déroulement du récit et le temps de la mémoire et des souvenirs.

Le récit commence à Alger, en pleine guerre. Ali/Alain qui réside dans un quartier résidentiel européen d'Alger (El Biar) est arrêté le jour où débute le récit. Il sera placé en détention pendant quelques jours avant qu'il ne soit assigné à résidence, pour trois mois, à Guerbouze, son village natal. Ali est montré dans des situations qui illustrent les différents moments de la première partie du récit : la rencontre dans les rues d'Alger, l'infraction dans sa maison, l'arrestation chez lui, l'humiliation à l'entrée et dans le lieu de détention, la détention dans un camp d'internement (de « Béni-Ramassés »), la libération pour subir la relégation à Guerbouze son village natal.

Le temps et l'espace de la relégation sont limités : trois mois à Guerbouze. Ils marquent une restriction par rapport à la vie antérieure d'Ali : temps et espaces sans limites si on fait abstraction des restrictions imposées par la guerre (couvre-feu, zones interdites, etc.).

Le récit des premiers temps de la relégation de Ali le montre essentiellement dans la demeure familiale ou dans la S. A. S. Il doit renouer avec un environnement dont il s'était éloigné depuis longtemps.

« Sa dernière visite au pays remonte à des années, juste après la guerre à laquelle il avait participé en France comme lieutenant d'administration, gestionnaire d'hôpital. » (P. 94)

---

<sup>290</sup> P. 83.

La maison familiale, retrouvée, est un espace de vie et une boîte à souvenirs. C'est aussi un abri pour son nouvel amour (avec Baya). C'est aussi ce lieu qui va lui rendre possible une ouverture vers des espaces étendus : les maquis des montagnes après son engagement dans la lutte armée contre l'occupation coloniale. Cet engagement n'est limité ni dans l'espace ni dans le temps. La vie d'Ali a basculé en quelques semaines : il est passé d'une vie familiale confortable d'un professeur dans un lycée, à Alger, à une vie, rude, de maquisard dans les montagnes de Kabylie qui nécessite des temporalités différentes de celles de la vie citadine.

Certes ce sont des circonstances liées à la guerre qui ont réveillé la « kabyllité » de Ali, et son retour en Kabylie, mais on peut constater que cette transformation identitaire est accompagnée d'un changement d'espace de vie qui correspond (il aurait pu être relégué ailleurs qu'en Kabylie) et d'une évolution des temporalités qui doivent s'adapter au nouvel environnement qui s'imposait car les événements de la guerre dictent des réactions et conduites appropriées. Et puis la culture d'un peuple établit un rapport au temps spécifique : les représentations du temps diffèrent d'une culture à une autre. Dans *Le Grain dans la meule*, Malek Ouary donne quelques éléments de la représentation du temps chez les Kabyles, notamment dans les propos attribués à Akli qui communiquait de l'Au-delà avec Idhir lors de la séance de magie chez le père Moha.

« Nous qui sommes au pays où il n'est de temps, nous avons pleine et claire connaissance de ce qui pour vous demeure le passé qui s'estompe, le présent qui fuit, et l'avenir mystérieux. » (P. 39)

Idhir, en fuite après son crime, confie à Miloud son nouveau rapport au temps.

« Je ne vis plus que dans ce passé qui est mort. J'ai souvent l'impression d'être mort comme lui, et, spectateur de moi-même, je regarde s'agiter mon ombre qui se cogne partout dans la nuit. Le présent m'échappe ; j'apprehende l'avenir. » (P. 21)

Dans *La Montagne aux chacals*, Saïd s'interroge sur le rapport au temps de son patron M. Lambert.

« Celui-là aussi avec sa manie de l'heure juste. Il consulte beaucoup trop sa montre. Elle règle toute son existence !

Comme l'adjudant à la caserne. Mais, qu'ont-ils donc les Français à se faire les esclaves d'une montre ? » (P. 23)

Ce rapport au temps caractérise les sociétés traditionnelles anciennes qui appréhendent le temps différemment en vivant le temps et avec le temps, non pour le temps et en fonction de l'heure.

## Conclusion du chapitre

Même si l'essentiel des récits de Taos Amrouche se déroulent en France ou en Tunisie, la Kabylie n'est pas oubliée : une partie du récit de *Rue des tambourins* se déroule dans le « Pays » de Kouka, en Kabylie ; les montagnes et le pays kabyles s'invitent dans les autres récits par des évocations ou des souvenirs de personnages : la Kabylie est dans la mémoire.

Dans les récits romanesques des autres auteurs étudiés ici, les espaces choisis pour le déroulement des actions et événements se situent essentiellement en Kabylie et lorsqu'ils ont lieu ailleurs, on assiste à la projection de personnages kabyles dans ces lieux comme dans les moments de guerres (seconde guerre mondiale et guerre d'Algérie). Mouloud Mammeri et, dans une moindre mesure, Taos Amrouche déroulent des moments de leurs récits dans le Maroc berbère. Mouloud Mammeri peuple *La Traversée* de personnages berbères à l'occasion du déroulement d'une partie importante du récit dans le Sahara algérien.

Dans ces romans, les personnages vivant dans les villages des montagnes kabyles paraissent subir le déroulement du temps d'une façon « apaisée » : que le temps avance ou se « fige », ces villageois se soumettent à un ordre naturel du monde. C'est le temps qui « organise » et régit la vie paysanne.

Les personnages plus ou moins aliénés au contact de la culture occidentale contractent une certaine soumission à la « loi » de la montre : c'est l'heure qui rythme la vie non le temps. Ainsi, on peut relever des exemples dans les romans de Taos Amrouche avec Reine, Aména ou Augustin. Dans *La Montagne aux chacals*, Saïd ou Boussaïd illustre le « passage » du temps à la montre (de la vie villageoise à celle avec les colons ou dans l'armée coloniale en guerre).

## Chapitre V

### Personnages

Classer les personnages dans des catégories, existantes ou à créer, n'est pas l'objet de ce chapitre. Les catégories restreignent les libertés de voir sous tous les angles et de commenter les particularités et singularités de beaucoup de personnages de fictions littéraires.

Il s'agit, ici, d'analyser les rapports à la berbéricité, particulièrement à la « kabylicité », de quelques personnages, notamment les principaux, dans chaque œuvre étudiée. Chaque auteur a une manière de construire les personnages de ses fictions ; cela se fait en fonction de son expérience dans la vie, de sa culture littéraire, de sa quête identitaire et de son inscription idéologique, sans oublier sa propre projection dans la fiction qu'il crée. Et c'est ce qui est aussi l'objet de cette analyse.

#### Taos Amrouche

L'importance de la dimension autobiographique dans l'œuvre romanesque de Taos Amrouche est indéniable. Tous ceux qui ont analysé ses romans ont relevé cette caractéristique de sa production romanesque.

Taos Amrouche se projette fortement dans les personnages de ses romans, notamment à travers ses héroïnes. Ainsi Reine, dans *Jacinthe noire*, « joue le rôle » de l'auteure qui avait vécu l'histoire déroulée dans ce récit, avec les « travestissements » réalisés dans la fiction. Denise Brahimi relève dans *Histoire de ma vie* des indices qui accréditent fortement la dimension autobiographique de *Jacinthe noire*.

« Pour l'année 1934, elle écrit à propos de sa fille : « Au mois d'octobre, Marie-Louise Taos fut reçue au brevet supérieur et nous demandâmes à la Compagnie un emprunt pour l'envoyer en France continuer ses études ; nous avons même retenu pour elle une chambre à Paris, dans une maison d'étudiantes. Mais elle ne put s'adapter et revint à Radès au bout de deux mois. » Cette dernière phrase, et ces deux mois, contiennent tout le sujet de *Jacinthe noire*. »<sup>291</sup>

Dans *Jacinthe noire*, le personnage principal domine le récit grâce à une construction qui s'articule autour de cette jeune fille, Reine, venue d'un

---

<sup>291</sup> Taos Amrouche, *romancière*, Ed. Joëlle Losfeld, 1995, p. 11.

autre continent pour vivre dans une pension catholique parisienne. C'est sans doute parce que l'auteure voulait partager sa première expérience « d'exil physique » que le personnage de Reine, alter-ego de Taos Amrouche, occupe et investit l'espace textuel et idéologique du roman.

« Reine n'a d'autre passion qu'elle-même. Elle est prisonnière de cette passion. » (P. 55)

C'est cette passion qui se partage et se communique dans le récit ; les autres personnages du roman semblent ne devoir leur existence que pour la réalisation de celle de Reine : ils ne représentent que des éléments qui contribuent à la construction du personnage de Reine.

Lorsque la narratrice, Mlle Maïthé, introduit la jeune femme dans le récit, elle commence par la « baptiser ».

« Voulez-vous que nous l'appelions Reine ? Elle porte un nom plus simple, mais je ne peux pas vous le dire. » (P. 11)

La venue de Reine était annoncée dans la pension avant son arrivée. La provenance de la nouvelle pensionnaire était aussi connue.

« Nous savions qu'une jeune fille devait nous venir de Tunisie. » (P. 13)

Après cette « introduction » dans la pension, c'est Marie-Thérèse (Maïthé) qui accueille dans « son monde » la nouvelle pensionnaire.

« Avec elle, quelque chose de brillant, d'exotique vint à moi. » (P. 14)

Reine confie tout de suite à sa nouvelle camarade ses premières impressions sur Paris.

« J'ai quitté un pays ensoleillé pour ce Paris que je n'ai jamais aimé. » (P. 15)

Cette jeune fille qui arrive dans cette maison pour étudiantes va évoluer en quelques semaines de façon impressionnante. A un moment du récit, la directrice de la pension la présente comme une « petite curiosité exotique » que suggèrent ses origines.

« – Qui est-ce ? dit une Fille de Jephté d'un air intrigué.

– C'est Reine, répondit notre directrice d'une voix neutre. Une petite Tunisienne... » (P. 111)

Cette « petite Tunisienne » sera difficile à comprendre et à apprivoiser car elle est originaire d'une autre culture.

« Reine, cette Reine de race mystérieuse, de sang africain... » (P. 44)

Reine est fortement attachée à ses origines ; Maïthé ressent la charge affective qui entoure ses propos sur le pays de ses ancêtres.

« Quand Reine exprime sa tendresse pour le pays de ses ancêtres, sa voix se voile. » (P. 16)

En peu de temps, Reine va se révéler comme une jeune fille cultivée, déterminée et attachée à sa liberté de penser. Elle va entrer en conflit avec la directrice et les pensionnaires proches de cette dernière. Elle est transgressive vis-à-vis des règles qui régissent le fonctionnement de cette institution qui baigne dans une atmosphère faite de beaucoup d'hypocrisie. Maïthé pense que le comportement de Reine était dû à sa solitude non à son caractère rétif.

« Ce n'est pas l'orgueil qui était cause du caractère irréductible de Reine mais la solitude raciale qui l'accablait. » (P. 117)

Il y a des pensionnaires qui ne partagent pas l'avis de Marie-Thérèse ; si Reine était transgressive, rétive, voire révoltée, c'est à cause de ses origines.

« Elle est d'une drôle de race. » (P. 207)

Reine finit par faire ce qu'il fallait pour être renvoyée. Elle dit ce qu'elle pense même si cela choque. Cela a fait aussi que des camarades de la pension arrivent à la comprendre, comme Adrienne.

« Que Reine ne soit pas à sa place dans cette pension, hélas, ce n'est que trop vrai. Un hasard l'a amenée parmi nous. Mais aura-t-elle jamais sa place dans le monde ?... Elle sera toute sa vie une inadaptée. » (P. 248)

Reine essaie aussi d'expliquer son comportement aux pensionnaires qui étaient proches d'elle, comme elle le fait dans une lettre à Elisabeth.

« Je fais partie de la catégorie de ceux qui se sont séparés des leurs, qui ont rejeté la foi de leurs ancêtres pour suivre le Christ. La solitude des êtres qui me ressemblent, vous ne l'ignorez pas, est particulièrement pesante. C'est une solitude pathétique, absolue. » (P. 252)

Les parents de Taos Amrouche ont quitté l'islam, religion de leurs parents, pour devenir chrétiens, ce qui est la cause originelle de leurs exils et solitudes.

Le séjour de deux mois de Reine dans cette pension lui a suffi pour y laisser une empreinte impressionnante sur certains personnages, en plus des « troubles » causés à l'ordre de la pension. Les pensées de son amie Marie-Thérèse en témoignent vers la fin du récit.

« La magicienne étant partie, comment son œuvre, qui était à la mesure du temps, serait-elle achevée ? Il fallait accepter que chaque histoire restât inachevée, et chaque personnage figé dans l'attitude où Reine l'avait représenté, au moment où le drame éclata. Le monde créé par elle avait été frappé d'un sommeil profond et ses personnages avaient subi le sort des personnages de légende touchés par une baguette magique et surpris devant une table de jeu ou au cours d'une promenade, près d'une

fontaine, dans les allées d'un parc ; assis, près d'un joyeux feu de bois, l'air songeur, le front penché, les lèvres entrouvertes ou debout, en train de se mirer dans une glace. » (P. 283-284)

Le personnage principal de *Rue des tambourins* est aussi un alter-ego de l'auteure, Marie-Corail surnommée Kouka. Si la narration de *Jacinthe noire* est prise en charge par un autre personnage que l'alter-ego de Taos Amrouche, dans ce deuxième roman, c'est Marie-Corail qui s'en charge.

La construction du personnage de Kouka est différente de celle de Reine. Le personnage de Kouka se construit avec ceux d'autres personnages ; il ne les « écrase » pas par sa puissance et son importance. Les membres de la famille de Kouka sont des personnages plus ou moins importants du récit.

La famille de Kouka se compose du père, Augustin, de la mère, Caroline, et de la nombreuse fratrie. A un moment, la grand-mère, Gida, habite avec eux à Tenzis.

L'entrée de la famille Iakouren dans le récit place Charles en premier, dès le premier paragraphe du texte, « Charles qu'en notre dialecte on appelait le prodigue » (« amjah », en kabyle), en l'absence des aînés qui avaient déjà quitté la famille pour la France. Et c'est pour parler tout de suite de son départ de Tenzis pour la France ; Charles « le dépensier » va laisser sa femme Eme-raude aux soins de ses parents à Tenzis.

C'est Yemma (ma mère, en kabyle) suivie de « Gida la lionne », qui « symbolise l'esprit de la race, le sens primitif de l'honneur »<sup>292</sup>, qui feront ensuite leur entrée dans le récit. « Gida » est le nom commun par lequel on désigne la grand-mère dans le pays natal de Taos Amrouche. Après la mort du grand-père, Gida perd sa vitalité : « Où était la lionne farouche ? »<sup>293</sup> C'est ensuite au tour des enfants de se « manifester » : Laurent, dit le Prestigieux ; Georges, dit le Rieur ; le petit Marcel « que nous appelions notre Ramier » ; Luc, le dernier-né ; et Nicolas le Modeste.

L'arrivée et le séjour dans le Pays sera l'occasion de connaître d'autres membres de la famille élargie : le grand-père et sa sœur (la grand-tante) Touma ; Aldja la sœur de la grand-mère ; le grand-oncle aveugle

---

<sup>292</sup> P. 16.

<sup>293</sup> P. 170.



« l'aède au cœur transparent » ; « l'Oncle, le vieillard aveugle qui tient dans sa main la clef d'argent du Pays »<sup>294</sup> ; l'oncle Akli ; etc.

Le père est plus attaché aux lois religieuses et aux traditions ancestrales que la mère. Lorsque cette dernière suggère à son mari de recourir au Vatican pour annuler le mariage de Charles avec Emeraude, il répond : « Jamais je ne désunirai ce que Dieu a uni. »<sup>295</sup> Dans ce même échange, Caroline rappelle à son mari le moment où Charles avait été rattrapé alors qu'il fuyait cette union la veille de son mariage au Pays.

« – Tu ne vas pourtant pas nier qu'on a conduit ton fils à l'abattoir, et que ses frères l'ont encadré – le Rieur en tête (car c'est lui qui l'a rattrapé sur la route) ? Tu ne vas pas nier, toi si bon chrétien, que vous étiez plusieurs à lui répéter qu'il valait mieux mourir que d'accomplir pareille félonie ?

– Pour toi la mort n'est-elle pas préférable à la honte, Caroline ? Tu as donc renié les lois de ton pays ?

– Rien n'est préférable, pour moi, au bonheur de mes enfants ! Et quant aux lois du Pays, elles ne sont pas si inhumaines, puisqu'elles permettent la séparation. » (P. 60)

L'humanité de Yemma l'a amenée à s'occuper des autres auprès desquels elle a accumulé un trésor culturel en plus de ce que permet d'acquérir ce genre d'expérience sur la vie des humains.

« Durant des années, elle avait donc consolé les malades, réconforté les exilés et les parias, et ramené les égarés. Aussi que de secrets, de soupirs, d'espoirs, de larmes et de drames emmagasinés par son infailible mémoire ! Et que de détails savoureux, de légendes, de proverbes et de chants ! » (P. 83)

Marie-Corail parle de son enfance, de ses apprentissages et de ses expériences dans divers domaines de la vie pendant son jeune âge (enfance, adolescence et jeunesse) ; c'est une sorte de roman d'éducation (de Kouka) inséré dans cette histoire familiale qui n'est qu'un épisode de la saga des Amrouche.

Même si elle est née en Tunisie où elle vit et qu'elle a fréquenté l'école française, Kouka se forge surtout dans l'éducation familiale et subit l'influence de sa grand-mère qui vivait avec eux à Tenzis. Sa mère le lui fait remarquer.

« Ma pauvre Kouka, tu ressembles à ta grand-mère ! » (P. 150)

La famille Iakouren et les personnages qui la composent « sortent » du récit de la mère de Taos Amrouche, *Histoire de ma vie*. La proximité est

---

<sup>294</sup> P. 55.

<sup>295</sup> P. 59.

impressionnante en certains endroits des deux récits. L'exemple qui va suivre montre aussi une dimension des personnages du père et de son grand-père.

Lors d'une discussion avec l'oncle Akli, ce dernier aborde le partage de ses biens à ses héritiers par le grand-père de Augustin qui n'avait pas donné de biens à ce dernier. Caroline se rappelle les propos de l'aïeul.

« Justement, il a permis qu'il fût instruit ; il lui a dit : « A toi, mon fils, j'ai donné plus qu'à tout autre, j'ai donné la plume ». Il n'existe pas de richesse plus grande. » (P. 121)

Dans *Histoire de ma vie*, Fadhma Aït Mansour Amrouche, la mère de Taos Amrouche, rapporte ce qu'a dit le grand-père de son mari, Belkacem, à la fin de sa vie.

« Et comme Belkacem lui demandait : « Qu'as-tu fait pour moi, grand-père ? » celui-ci répondit : « J'ai fait pour toi plus que pour les autres : je t'ai fait donner de l'instruction. La plume que je t'ai mise entre les mains vaut mieux que tous les biens de la terre. » Il mourut un ou deux jours après. » (P. 128)

Les propos du grand-père sont insérés dans ce roman à un moment du récit qui permet le rappel de cette sentence de l'aïeul : l'évocation de la dilapidation par le père de Augustin des biens hérités du grand-père qui aurait mieux fait, pour l'oncle Akli, de les léguer à Augustin, le petit-fils, qui aurait su les préserver.

Le récit autobiographique de la mère de Taos Amrouche, *Histoire de ma vie*, est commenté dans *L'Amant imaginaire*.

« Ainsi, elle ne m'enverra pas le précieux Cahier où juste avant que sa vue baisse, elle a entrepris de raconter sa vie ! « Il sera trouvé après ma mort dans le tiroir de la commode », ajoute-t-elle, comme si quelqu'un d'autre que moi se souciait de l'histoire poignante de notre famille. » (P. 46-47).

Même en subissant des travestissements, la « transposition » de la vie personnelle et familiale de l'auteure dans son œuvre littéraire se laisse percevoir aisément pour le lecteur qui a déjà lu l'autobiographie de sa mère.<sup>296</sup>

Aména est le personnage principal de *L'Amant imaginaire* ; on la retrouve dans le même rôle dans le dernier roman de Taos Amrouche, *Solitude*

---

<sup>296</sup> Les *Carnets intimes* de Taos Amrouche ont été publiés à titre posthume aux éditions Joëlle Losfeld en 2014 en France (et aux éditions Franz Fanon en 2019 en Algérie). J'ai abandonné la lecture du livre au bout de quelques pages en me rendant compte que ces *Carnets* relevaient vraiment de l'ordre de l'intime et que la lecture de ces textes ne m'était pas indispensable pour l'interprétation de son œuvre littéraire.

*ma mère*. D'autres personnages, plus ou moins importants évoluent le plus souvent en interaction avec Aména (famille, amoureux, etc.). Dans *Solitude ma mère*, les personnages des hommes avec lesquels Aména a eu une relation d'amour sont « présentés » chacun dans un chapitre : ce roman aurait pu avoir pour titre ou sous-titre : *Les Amours d'Aména*. Les amoureux déclinés dans le récit sont : le Beau Clair, Aldo, Gérald, le bon Edouard, Robert, Olivier (ex-mari et père de sa fille), Adrien (second mari décédé), Ortega (inaccessible, comme Marcel de *L'Amant imaginaire*), Luc (médecin), Louison.

Dans *L'Amant imaginaire*, c'est la relation d'Aména avec son mari, Olivier, et, surtout, celle avec son amant, Marcel Arrens, qui sont déroulées dans le récit.

Aména est un personnage construit dans son évolution au niveau familial et amoureux ainsi que dans une perspective identitaire. Ses origines sont constamment rappelées dans ses échanges et interactions avec d'autres personnages ou dans ses références à sa culture (de tradition orale) d'origine.

On peut noter cette référence à l'impact de sa grand-mère dans son éducation.

« L'enfance, d'abord, marquée par une grand-mère despotique et préférant mes frères – de beaux petits mâles –, à la fillette malingre que j'étais. »<sup>297</sup>

La grand-mère participe à l'éducation de la petite Aména qui est élevée dans une famille d'origine kabyle et de confession chrétienne. On a vu le rôle de Gida (la grand-mère de Kouka) dans la famille Iakouren dans *Rue des tambourins*. Cette éducation va impacter même la vie sentimentale d'Aména.

« Viendraient ensuite mes aventures sentimentales avant la rencontre d'Olivier, la plus insignifiante prenant un caractère dramatique du fait de l'origine kabyle et de l'éducation chrétienne qu'on jugea bon de me donner. »<sup>298</sup>

Olivier, qui a partagé la vie d'Aména dans une relation matrimoniale, semble avoir constaté de près l'ampleur des dégâts occasionnés par cette éducation.

« Olivier m'a déclaré à bout portant que je ne trouverais pas une âme pour partager ma solitude. »<sup>299</sup>

---

<sup>297</sup> *L'Amant imaginaire*, p. 35.

<sup>298</sup> *Ibidem*.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 155.

Son éducation chrétienne l'avait éloignée des siens qui étaient analphabètes (dans le contexte colonial de l'époque) et qui avaient dans leur écrasante majorité l'islam comme religion. Elle s'interroge sur cette double « émancipation » qui n'arrive pas à « déteindre » sur ses origines.

« A quoi bon avoir appris à lire et à écrire, avoir même, tant bien que mal, suivi le Christ ? Je serais toujours une étrangère, une indigène. Robert avait peur. »<sup>300</sup>

Aména impute son « inaptitude » à l'amour, à son identité forgée dans cette double culture.

« Ma double appartenance me condamnait à cette solitude atroce. »<sup>301</sup>

Si elle échoue dans ses relations amoureuses avec des hommes issus de la culture qui l'avait accueillie, elle appréhende les relations sentimentales avec les hommes issus de sa culture d'origine comme elle le dit lorsqu'elle parle de son ami Nour.

« Il était seul à comprendre ma crainte d'être annexée par un homme de ma race. Mais il n'a pas deviné que je ne demandais qu'à être apprivoisée. »<sup>302</sup>

Cette crainte est « expliquée dans ce passage relevé dans *Solitude ma mère*.

« ... ma réserve instinctive à l'égard des Nord-Africains due à ma crainte d'être traitée par eux de renégate – la conversion de ma famille au christianisme ayant fait de nous des isolés, sinon des pestiférés. » (P. 258)

Les « chants traditionnels berbères »<sup>303</sup> constituent une composante identitaire importante d'Aména aux yeux de son mari Olivier.

« Etant à ses yeux l'incarnation des chants traditionnels de ma race... »<sup>304</sup>

Aména est soulagée que cet hommage de Olivier ne se reproduise pas dans sa relation avec Marcel Arrens.

« Quel repos de n'être pas aux yeux de Marcel l'incarnation des chants millénaires de ma race... »<sup>305</sup>

Pour ne pas reproduire « l'erreur » commise avec Olivier, Aména a pris des précautions.

---

<sup>300</sup> *Solitude ma mère*, p. 96.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>302</sup> *L'Amant imaginaire*, p. 329.

<sup>303</sup> Ils représentent un marqueur autobiographique important dans l'œuvre romanesque de Taos Amrouche.

<sup>304</sup> *L'Amant imaginaire*, p. 197-198.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 198.

« C'est à dessein que je me suis refusée à initier Marcel à ces vieux hymnes, de crainte de l'envoûter, et aussi parce que je trouve plus reposant de n'être pas à ses yeux « la réincarnation de la Kahéna, reine des Aurès » ... »<sup>306</sup>

Mais les origines berbères d'Aména peuvent aussi représenter un atout de séduction, comme c'est le cas avec Aldo.

« Savoir que j'appartenais au vieux peuple berbère, à la race la plus mystérieuse d'Afrique blanche, lui était un enchantement. »<sup>307</sup>

## **Mouloud Feraoun**

Fouroulou Menrad trône dans ce récit autobiographique qu'est *Le Fils du pauvre* : c'est le centre de ce monde. Dans la première partie, le narrateur est Fouroulou. Il parle de sa vie et de ses rapports avec sa famille nucléaire ou élargie. Il explique pourquoi il a été désigné avec un tel prénom.

« Comme j'étais le premier garçon né viable dans ma famille, ma grand-mère décida péremptoirement de m'appeler Fouroulou (de *effér* : cacher). Ce qui signifie que personne au monde ne pourra me voir, de son œil bon ou mauvais, jusqu'au jour où je franchirai moi-même, sur mes deux pieds, le seuil de notre maison. » (P. 26-27)

Dans de telles situations, les superstitions, en Kabylie, font qu'on choisit un prénom qui, croit-on, va protéger l'enfant de la mort. Ainsi, par exemple, on prénomme un enfant « Akli » (qui signifie « esclave ») pour que la mort le dédaigne.

Fouroulou, personnage principal, entre « en scène » enfant pour en sortir adolescent. C'est un enfant gâté et surprotégé par ses parents et ses sœurs : c'est le mâle qui va assurer la survie de la lignée et la protection de ses sœurs, et même de ses cousines qui n'ont pas de frère, lorsqu'il sera adulte. Même son oncle Lounis, qui n'a pas d'héritier mâle, est présent pour participer à sa protection.

Malgré des moments d'incertitude, notamment dans les retards d'accord et de renouvellement de sa bourse, le jeune garçon paraît déterminé dans la réalisation de son projet. Il suscite admiration et jalousie dans le village. Son père embarque sa famille, modeste, dans des sacrifices financiers énormes pour la réussite scolaire du rejeton.

Capricieux à la maison, studieux et bûcheur à l'école et au collège, Fouroulou arrive aux portes de l'Ecole Normale des Instituteurs à la fin de ce

---

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>307</sup> *Solitude ma mère*, p. 32.

récit. Il ne subira pas le sort des jeunes de sa génération, dans le village, condamnés à commencer une vie « professionnelle » dès l'enfance avec des activités pastorales et agricoles possibles dans ces rudes montagnes ; parfois ils sont engagés très jeunes comme garçons de ferme ou dans d'autres activités peu rémunérées pour aider leurs familles à survivre.

Beaucoup d'autres personnages accompagnent Fouroulou dans son développement, avec plus ou moins de présence dans le récit.

Ramdane, le père est d'abord « typé » avant de voir son portrait développé par plusieurs touches, le long du texte.

« Ramdane est brun, plus solide et plus trapu que son frère, c'est le type du paysan kabyle noueux et bien musclé. [...] Il n'est pas bavard comme son frère mais timide jusqu'à l'impolitesse, renfermé et apparemment aussi lourd d'esprit que de manières. Il semblait tout destiné aux travaux de fellah. Il accepta impassiblement son rôle. » (P. 21-22)

Ramdane est travailleur, respectueux de l'ordre et de la tradition, protecteur pour sa famille, etc. Il va accompagner son fils dans son ascension scolaire avec fierté en consentant tous les sacrifices possibles. Sa femme l'accompagne en assumant son rôle d'épouse et de mère qui œuvre à la réalisation de ce projet qui implique toute la famille : la réussite scolaire de Fouroulou.

Lounis a aussi l'esprit de famille et protège son neveu : il va jusqu'à se blesser dans une bagarre causée par Fouroulou qui avait accusé, à tort, un homme de l'avoir blessé volontairement.

Les tantes et les sœurs de Fouroulou apparaissent comme des personnages « conformes » à la culture, aux mœurs et coutumes kabyles de l'époque.

Dans *La Terre et le sang*, Amer Aït-Larbi, fils de Kaci et Kamouma, émigre en France et s'installe dans un premier temps dans le Nord pour travailler dans les mines. Il rejoint des gens d'Ighil-Nezman dont le cousin germain de sa mère, Rabah-ou-Hamouche. Le jeune Amer s'oublie rapidement et plonge dans l'ambiance du pays d'accueil, aidé par son cousin. Il oublie ses parents.

L'accident qui va tuer son cousin Rabah chamboulera sa vie. André avait ourdi cet assassinat déguisé en accident pour se débarrasser de l'amant de sa femme : il va manipuler Amer et le mettre en difficulté. Amer a peur d'être accusé du meurtre de Rabah ; il n'a d'autre choix que de confirmer la version de l'accident imposée par André. Cette affaire le mettra en difficulté

dans ses rapports avec les villageois présents dans le Nord et avec la famille de Rabah-ou-Hamouche, notamment le neveu de ce dernier, Slimane.

Amer fuit les siens en France. Il subit aussi l'épreuve de la captivité en Allemagne durant la première guerre mondiale. Cela a dû influencer sur le développement de ce personnage. De retour d'Allemagne, Amer s'installe à Paris ; il retrouve Marie, la fille adultérine de son cousin Rabah-ou-Hamouche, avec laquelle il va vivre en ménage. Après avoir retrouvé le « sang », il va retrouver la « terre » en s'installant avec Marie à Ighil-Nezman où il retrouve sa mère Kamouma. Il avait failli à son devoir de fils pendant longtemps ; après la mort de son père Kaci, sa mère avait vécu dans une pauvreté extrême et il ne lui avait été d'aucun secours.

Le « nouvel » Amer arrive dans son village. Il s'occupe de sa mère et renoue avec la famille comme il lui est possible de le faire. Il s'impose comme quelqu'un qui compte à Ighil-Nezman.

Ramdane, le beau-père de Slimane, rapproche ce dernier de Amer pour éviter un drame car son beau-fils voulait venger son oncle Rabah en tuant le fils de Kamouma. Les deux familles se rapprochent, notamment après que Slimane ait appris de son beau-père que Marie était sa cousine. Chabha s'attache à Amer qui n'est pas indifférent à son charme ; ils se retiennent mais les manœuvres de Kamouma et de la mère de Chabha les précipitent dans une aventure adultère. Amer le payera de sa vie.

Slimane est un personnage susceptible et rigide : il s'était inscrit dans la vendetta puis il avait décidé de « laver » son honneur de mari bafoué selon les codes de l'époque.

Même si elle est la fille biologique (supposée) de Rabah-ou-Hamouche, Marie a reçu une éducation occidentale. Mais lorsqu'elle s'installe à Ighil-Nezman, elle s'adapte aux mœurs du pays. Elle apprend le kabyle et mène une vie villageoise kabyle. A la mort de Amer, elle est enceinte.

Dans *Les Chemins qui montent*, on apprend que Marie était demeurée à Ighil-Nezman où elle a élevé son fils qui est prénommé Amer, comme son père. Elle ne s'est pas remariée non plus ; il était courant dans la société traditionnelle kabyle que des veuves, jeunes, décident de ne pas se remarier et de se consacrer à l'éducation de leurs enfants. Même lorsque son fils émigre en France où il demeurera quelques années, Marie reste dans ce village de la

montagne kabyle. Elle y mourra et y sera enterrée aux côtés de son mari. Elle ne s'est pas seulement adaptée à ce pays : elle a été adoptée par le village.

« Ma mère a fini dans la peau d'une croyante d'Ighil-Nezman. En un sens, c'est une bonne fin pour une Française devenue kabyle. Les marabouts n'ont fait aucune difficulté pour venir l'honorer de leur présence. » (P. 94)

Amer s'implique dans la vie sociale du village mais son caractère ne lui vaut pas que des sympathies de la part des villageois.

« Au fond ce que chacun lui reproche c'est sa franchise, son refus d'accepter l'hypocrisie générale qui est ici la règle de conduite. Mais quand il s'agissait d'une corvée collective, on savait qu'il accourait le premier, entraînant tous les jeunes avec lui ; quand il fallait répondre aux gendarmes ou ne pas se laisser intimider par l'Administration, on se dépêchait d'appeler « notre Amer » et il arrivait, poli, buté et plein d'assurance. » (P. 30-31)

Amer ne se prive pas de dire ce qu'il pense à propos de certains comportements et attitudes. Et on sait que « toute vérité n'est pas bonne à dire » comme le dit l'adage ; cela ne plaît pas à tout le monde. Amer a un regard critique sur sa société : il ne se contente pas d'exécuter ce qui a été tracé et dicté par les autres car il a appris à réfléchir et à analyser.

Amer n'Amer est un personnage différent de celui de son père. Il est instruit et politisé. Après avoir combattu pour arracher sa place à Ighil-Nezman, il se forge encore dans le combat politique ; cela lui donne du caractère, de l'assurance et de la hauteur.

« Qu'avais-je à faire au collègue, moi ? On me renvoya pour mauvaise conduite, indocilité, lecture de journaux interdits, etc. Et je devins chef de cellule communiste au village d'Ighil-Nezman. Cela dura quelques années, t'en souviens-tu ? Je vivais en parasite et je développais mes théories humanitaires. C'était le bon temps. Tous les jeunes étaient avec moi. Nous lisions les journaux et les tracts ; la nuit, nous allions veiller dans les champs. Il fallait discuter, expliquer des principes, dresser des plans, faire rêver les adhérents, les transporter dans un monde meilleur où les Kabyles étaient des hommes, où leurs exceptionnelles qualités étaient publiquement reconnues. » (P. 145)

Même si Amer se demande, dans son journal, pourquoi sa « mère a fait de lui un montagnard kabyle »<sup>308</sup>, il assume ce qu'il est, ce qu'il est devenu.

« J'aurais voulu ne pas être kabyle, parce que, dans mon cas particulier, il était possible d'opter. Quelqu'un pouvait le faire pour moi, qui ne l'a pas fait. Oui, je

---

<sup>308</sup> P. 170.



lui en veux de n'avoir pas opté ; mais il n'est plus question pour moi de me renier. A aucun prix. » (P. 126)

Amer est pris entre des « feux croisés ». Dans la montagne kabyle, il est le fils d'une Française, ce qui implique une forme d'hybridité ethnique et un rapport ambigu à la religion musulmane. Cette ambiguïté est entretenue par les villageois qui tiennent à cette différence. Une « suspicion » religieuse renforcée par son inscription idéologique communiste.

La franchise de Amer et son caractère lui valent des inimitiés dans le village, mais il ne semble pas faire acte de sagesse pour sortir de cette situation. Au contraire, parfois il aggrave les conflits comme il le fait avec Mokrane qu'il va humilier. Ce dernier ne le lui pardonnera jamais.

Mokrane est l'opposé de Amer d'un point de vue personnalité et caractère. Il est hypocrite, lâche, bête, méchant, brutal, fanatisé d'un point de vue religieux, soumis (à la volonté de son père dont il dépend sur tous les plans), frustré, etc. Ses représentations des femmes se limitent aux rapports mâles/femelles.

Dehbia pense qu'elle est « une bâtarde sûrement »<sup>309</sup>. Son père lui avait dit clairement, un jour, ce qu'il fallait pour qu'elle se considère ainsi.

« C'est à neuf ans qu'elle a su, alors qu'elle était gravement malade. Il lui a jeté à la face :

- Petite vermine, tu peux crever, tu n'es pas ma fille !

C'est lui qui a « crevé », mais il lui a enfoncé une vrille dans le cœur. » (P.17)

Baptisée Monique, Dehbia est profondément croyante. Enfant, sa foi la reconfortait dans un monde qu'elle percevait comme hostile.

« Il lui restait l'Enfant Jésus et sa Sainte Mère qu'elle chérissait en cachette. » (P. 22)

Mais sa mère n'avait pas la foi de sa fille. Elle avait un rapport « particulier » avec la pratique religieuse.

« Melha serait musulmane à Ighil-Nezman comme elle était chrétienne aux Aït-Ouadhou. » (P. 25)

Après la mort de son père, sa mère revient dans son village d'origine, dans la maison familiale. Dehbia est évidemment avec sa mère. Arrivées à Ighil-Nezman, elles sont accueillies avec un mépris total par quasiment tous les villageois.

---

<sup>309</sup> P. 17.

« Lorsqu'elles sont arrivées à Ighil-Nezman, elles ont semé une espèce d'effroi chez les Aït-Larbi, et les honnêtes familles du village ont fait mine de les ignorer. Chacun avait ses pauvres à aider, à faire travailler durement et à exploiter, la conscience tranquille. De celles-là, personne ne voulait, y compris les oncles et les cousins de Melha qui la connaissaient de longue date, qui eussent voulu qu'elle fût au diable et qui se trouvaient forcés de l'admettre dans leur karouba comme on subit une catastrophe. » (P. 34)

Melha trouve des petits boulots pour survivre. Elle commence par être porteuse d'eau. L'école de la vie lui a appris à survivre dans ce monde qui la rejette impitoyablement.

Pour Mokrane, fanatique et frustré, Dehbia n'était qu'un objet de désir, dont le viol est licite étant donné sa religion (chrétienne).

« La petite chrétienne dont la beauté le narguait et choquait son âme de bon musulman fanatique... Pour lui, elle méritait d'être violée sans pitié. Et cet acte pieux, il se sentait en mesure de l'accomplir rageusement. » (P. 47)

Mokrane finira par assouvir son désir un jour, et lui ravir son amour un autre jour.

Dehbia se retrouve dans un tel état qu'elle prie Dieu de la prendre pour l'unir à Amer dans son « Royaume ». <sup>310</sup> Après la mort de Amer, Dehbia est très affectée. Elle finit par s'engager dans la voie de la fatalité et de la superstition. Elle entend Ouiza lui dire, dans un cauchemar, ce qui a causé cette tragédie qui l'a profondément touchée.

« Les Aït-Hamouche, ma fille, portent malheur aux Aït-Larbi ! Un Aït-Hamouche a tué Amer, le père, pour laver son honneur ; un Aït-Slimane tue Amer, le fils, pour Ouiza n'Aït-Hamouche. C'était écrit, c'était écrit. Tu n'y peux rien, tu n'y peux rien ! » (P. 80)

## **Mouloud Mammeri**

Les romans de Mouloud Mammeri se caractérisent par un « peuplement » important avec des personnages, en partie, différents de ceux qui peuplent l'univers romanesque de Mouloud Feraoun.

Dans *La Colline oubliée*, Mokrane est la voix du narrateur pendant la plus grande partie du roman. Dans la première partie du récit, il évoque les jeunes personnages qui peuplaient le village de son adolescence.

« Nous formions deux groupes rivaux d'adolescents et l'histoire de nos dé mêlés a rempli toute ma jeunesse.

---

<sup>310</sup> P. 29.

Nous étions « ceux de Taasast » et eux « la bande » tout court.

Autour du grand Ouali s'étaient groupés, un peu au hasard des rencontres, beaucoup au choix sûr de l'instinct, toute une bande de jeunes gens sans travail, sans ressources, le plus souvent aussi sans scrupules. La plupart étaient pauvres et certains vraiment misérables. Nous de Taasast, à qui rien ne manquait, savions très bien que, s'ils buvaient souvent à leur soif, ils ne mangeaient pas toujours à leur faim. » (P. 20-21)

Cette fracture sociologique n'empêcha pas Menach, d'une famille aisée, de se joindre à « la bande » des pauvres dont le chef était Ouali.

« Ouali, le chef, faisait la police. Un grand corps, des muscles fuselés et durs, un profil tout en angles, un regard félin, vaguement inquiétant : voilà Ouali. » (P. 21)

Plus tard, lorsque Ouali viendra rendre visite à Mouh atteint de typhus, son portrait le montrera dans une posture de « guerrier ».

« Ouali est venu nous rendre visite hier à minuit. Il avait l'allure guerrière, Ouali, avec sa mitraillette italienne, ses sandales de cuir de bœuf comme en portent les paysans de chez nous, ses moustaches en pointe. » (P. 122)

Lorsque Mourad rend visite à sa mère à Tasga, son village natal, dans *La Traversée*, le souvenir de personnages qui peuplaient *La Colline oubliée* est évoqué ; il est question de Ouali, entre autres, évidemment.

« Ouali avait été tué dès le début de la guerre sous prétexte qu'il était berbériste. » (P. 51)

Pour qui connaît l'histoire de cette guerre et du mouvement berbériste, il est aisé de faire le lien avec Bennaï Ouali, un personnage historique.

Les personnages les plus importants de *La Colline oubliée* sont Mokrane, Menach, Meddour, Mouh, Davda et Aazi (Tamazouzt). Mokrane et Aazi se marient mais la mort tragique du mari, avant la fin du récit, laisse la femme, enceinte, dans une situation difficile. Avant qu'elle n'ait fait son deuil, la veuve est convoitée par Meddour. Mais Menach veille sur la cousine et lui épargne une telle union. Meddour est un sujet qui paraît dans une posture de lâche opportuniste. Déjà, au début du récit, il était perçu comme le maillon faible du groupe.

« Notre point faible, c'était Meddour. Meddour dans un an sortirait de l'Ecole normale d'instituteurs de Bouzaréah. Il s'était fait à Tasga le promoteur de tout ce qu'il appelait des mots vagues « civilisation », « progrès », « idées modernes ». » (P. 23)

Menach a une opinion tranchée sur la personnalité de Meddour. Il en fait part à Ouali lorsqu'il lui demande de le « persuader » de renoncer à Aazi.

« Tu as connu Mokrane : c'était un rêveur, mais il était de notre côté, tandis que Meddour n'a plus rien gardé de l'honneur kabyle. C'est un Aroumi. » (P. 174)

Vers la fin du récit, Mokrane sombre dans un moment de folie alors qu'il se trouvait bloqué avec ses amis sur le col d'une montagne fortement enneigée ; il trompe la vigilance de ses compagnons et s'aventure seul dans la montagne, ce qui lui sera fatal. Les conflits qui le minaient de l'intérieur ont sans doute facilité son « passage » à un accès de folie.

Menach et Davda sont amoureux mais c'est un amour sans issue dans leur société : Davda est mariée. Dans le récit, Menach paraît complètement submergé par ses sentiments qui peuvent causer une tragédie. Davda semble avoir une meilleure maîtrise de ses émotions sauf à la fin du récit lorsqu'elle se laisse aller un peu au moment de faire ses adieux au jeune homme qui s'en allait. Elle était condamnée à vivre avec un mari qu'elle n'aimait pas, voire qu'elle méprisait.

Mouh est un personnage faible : pauvre et sans instruction, il est aussi caractérisé par un déficit en terme de virilité dans une société qui en fait un attribut mâle fondamental. Il meurt de typhus dans son village d'adoption.

Arezki des Ait-Wandlous est un jeune Kabyle de la montagne qui est instruit. Il a fréquenté l'école française jusqu'à l'Ecole Normale pour devenir instituteur. C'est le personnage principal du deuxième roman de Mouloud Mammeri, *Le Sommeil du juste*.

L'instruction dans l'école française, pendant de longues années, a aliéné culturellement Arezki Aït-Wandlous, d'autant plus que c'est un sujet très studieux, notamment à l'Ecole Normale de Instituteurs. Plus il « s'enfonce » dans la culture française en fréquentant l'école française (« la gueule du loup », comme disait Kateb Yacine), plus il s'éloigne de la culture héritée de ses ancêtres pour laquelle il exprime du mépris par moment. Mais ce désir d'assimilation ne sera jamais satisfait car le « corps » auquel il veut s'intégrer le considérera toujours comme un objet étranger. Ainsi, ses rapports avec ses camarades Français à l'Ecole Normale sont impactés par ses origines. Lorsqu'il est mobilisé pendant la seconde guerre mondiale, il raconte dans sa correspondance avec son professeur à l'Ecole Normale, M. Poiré, des épisodes qui ont nourri et cultivé sa désillusion. Pour être servi dans les cuisines, il doit

attendre que les Français soient d'abord servis<sup>311</sup> ; à grade égal, il doit céder le commandement à un officier Français moins ancien que lui parce qu'il est un Indigène<sup>312</sup> ; la solde d'un militaire Indigène est inférieure à celle d'un militaire Français<sup>313</sup>. Sa désillusion est à la mesure de son... illusion passée, comme il l'écrit à son professeur.

« Pendant trois ans vous nous avez parlé de l'homme. J'y ai cru – j'ose à peine vous le rappeler sans confusion – avec quelle ferveur... mieux que quiconque vous le savez. Quelle n'a pas été ma stupeur de découvrir chaque jour plus irréfutablement que l'homme n'existait pas, que ce qui existait c'était les Imann et les autres !...

[...]

J'étais un Imann comme le ciel est bleu, la République indivisible et notre acier victorieux.

Je pensais au père, à Raveh-ou-Hemlat, à Toudert, à Sliman qui n'épouserait jamais Yakout. Je pensais aux sarcasmes dont j'avais accablé tout cela et je me demandais : « Où est la différence ? » » (P. 104)

Démobilisé et désillusionné, Arezki se tourne vers les Imann, auxquels il s'identifie, et se retrouve engagé dans un parti nationaliste. Il va jusqu'à commettre une malversation avec la complicité d'une amie à lui, Marthe,<sup>314</sup> pour gagner une belle somme d'argent qu'il remet au parti qui avait des difficultés financières. Il sera rattrapé par la justice qui qualifie ce délit en atteinte à la sûreté de l'Etat lorsqu'il sera arrêté, dans sa montagne kabyle, en même temps que son frère Sliman et d'autres militants nationalistes de son village qui participaient à une réunion dénoncée par son cousin Toudert.

Arezki retrouvera en prison son père arrêté à la suite de l'assassinat de Toudert par Mohand, l'autre frère qui ne pouvait être arrêté car il était mourant. Mohand avait accompli, juste avant de décéder, la vengeance que son frère Sliman et son père projetaient de réaliser pour laver toutes humiliations que leur avait fait subir le cousin Toudert. Il faut dire que les deux branches de la famille vivaient dans une haine mutuelle mortelle depuis trois siècles.

Toudert est un personnage sans scrupules qui a réussi à s'enrichir et à évincer l'amin du village, grâce à l'administrateur colonial, pour prendre sa place.

---

<sup>311</sup> P. 94-96.

<sup>312</sup> P. 96.

<sup>313</sup> P. 97.

<sup>314</sup> Ils ont triché pour gagner à un jeu proposé par le journal dans lequel travaillait Marthe.

Raveh-ou Hemlat est l'amin qui avait été contraint à la démission par l'administrateur. C'est le personnage du roman qui incarne « l'archétype » du Kabyle de la montagne, le gardien des traditions et de la mémoire des ancêtres. Le passage suivant révèle toute la puissance et l'authenticité « archétypale » de ce personnage.

« Parce qu'il n'avait jamais quitté Ighzer et les tribus environnantes, parce que toute sa jeunesse il l'avait passée avec les vieillards, dont il écoutait avec passion les paraboles et les récits des temps anciens, Raveh-ou-Hemlat avait arrêté la marche du temps. Son cœur, son esprit, étaient avec les ancêtres. Ses principes étaient les leurs. C'est chez eux qu'il prenait des exemples. Au service d'une admiration sans fissure il mettait une science sans défaillance des choses anciennes et, aveugle ou imperméable, s'indignait que les gens ne se plient pas plus volontiers à une règle qu'il ne lui venait pas à l'esprit de plier aux hommes. Figé dans un passé que son imagination embellissait et pétrifiait chaque jour un peu plus à mesure qu'il vieillissait, il se dressait sur le ciel d'Ighzer comme l'image de son destin (depuis si longtemps il en rythmait les jours), la sentinelle intransigeante des valeurs révolues mais irréfragables. Au point qu'il était d'usage de dire à Ighzer qu'il valait mieux être jugé par Dieu que par Raveh. »<sup>315</sup> (P. 69-70)

On ne peut que comprendre la volonté de l'administrateur colonial de le remplacer dans sa charge d'amin par la « crapule » de Toudert.

Le docteur Bachir Lazrak est le personnage principal du troisième roman de Mouloud Mammeri, *L'Opium et le bâton*. Médecin installé à Alger, vivant une histoire d'amour avec une Française, Claude, Bachir se voit contraint de quitter en urgence son cabinet, son appartement et son amour pour rentrer dans son village natal, Tala-Ouzrou, perché sur les montagnes kabyles. Contacté pour aller soigner un blessé par balle, il refuse de s'y aventurer par « lâcheté » mais il assiste de sa fenêtre à l'arrestation du jeune qui était venu lui demander son assistance. Il n'a d'autre choix que de fuir Alger avec l'aide son ami Ramdane qui lui apprend que c'était bien lui qui avait envoyé le jeune commis mais qu'en vérité ce n'était pas pour un blessé.

« C'est Amirouche qui réorganise le service sanitaire de la III<sup>e</sup>. Il n'a pas de toubib. Alors j'ai pensé à toi. » (P. 47)

Quelques temps plus tard, son ami est arrêté, il doit encore fuir son village car Ramdane peut le dénoncer sous la torture. Son frère Bélaïd lui demande de rejoindre l'ALN ; la wilaya III l'attendait. En peu de temps, Bachir

---

<sup>315</sup> Extrait déjà cité dans le deuxième chapitre de cette seconde partie.

Lazrak passe de sa vie confortable à Alger à une rude vie de maquisard dans les montagnes kabyles. La vie de médecin dans les infirmeries aménagées dans des grottes et autres abris ainsi que les déplacements dans les maquis sont très loin des conditions de travail, de logement et des déplacements du docteur Bachir Lazrak à Alger.

Blessé lors d'un accrochage avec l'armée coloniale, le lieutenant-médecin Lazrak est dirigé vers la base arrière de l'ALN de Larache au Maroc pour une sorte de semi-convalescence de quelques mois. Il met à profit quelques semaines de repos pour visiter le Moyen-Atlas où il baigne dans une atmosphère berbère : amour (d'Itto), langue, rituels (fiançailles et mariage), etc. C'est un Berbère de Kabylie qui approfondit sa quête identitaire auprès de Berbères du Moyen-Atlas au Maroc.

Remis de ses blessures et réclamé par le colonel Amirouche, le docteur Bachir Lazrak rentre en Algérie pour reprendre son service dans le maquis, dans la wilaya III. Ses frères sont aussi engagés dans le FLN et l'ALN.

Belaïd, l'aîné, apparaît d'abord comme un ivrogne et un traître. Même sa mère, Smina, croit que son fils est un collaborateur des Français comme elle le dit à sa fille Farroudja.

« Ton frère Belaïd dénonce aux Chrétiens les combattants de la guerre sainte. » (P. 55)

On note une posture religieuse de Smina dans ce conflit ; c'était la perception et la conviction de la majorité des Algériens durant cette guerre et le mot (officiel, aussi) employé pour désigner cette lutte armée était le « djihad » ou la « guerre sainte ». Au même endroit du texte, Smina dit à sa fille, à propos de son autre fils, Bachir le médecin : « Les Chrétiens ont ravi son cœur. »

Derrière les airs d'ivrogne de Belaïd, et son « jeu de rôle » de traître, se cachait « l'officier O. P. A. ». <sup>316</sup> C'est le commissaire politique du village : il s'occupe de la logistique, du recrutement et du renseignement au profit du FLN et de l'ALN.

Le cadet est le « sergent Ali ». Il a rejoint l'ALN deux ans avant son frère Bachir <sup>317</sup> qui, lui, l'a fait en janvier 1957. <sup>318</sup> C'est un combattant brave

---

<sup>316</sup> P. 269. « Organisation politico-administrative » (O.P.A.) est la désignation retenue par l'armée française pour désigner cette structure du FLN.

<sup>317</sup> P. 57.

<sup>318</sup> Voir chapitre III de la seconde partie.

et téméraire. Il sera arrêté et exécuté devant les villageois de Tala ; les soldats voulaient se venger de pertes subies peu de temps auparavant face à une unité de l'ALN et en faire un « exemple » dissuasif.

Lorsque Akli apprend de Ali que c'est Belaïd qui est le commissaire politique du village, et connaissant déjà Bachir, il ne peut s'empêcher de s'exclamer : « Vous êtes tous enragés dans la famille ! »<sup>319</sup>

A l'opposé de ces figures héroïques de combattants pour la libération, il y a le traître, Tayeb. Le portrait qui est dressé de lui dans le récit est « impressionnant ».

« Il avait été la roulure de nos rues, Tayeb. Nous le foulions aux pieds comme nous foulions la poussière du chemin et, comme pour la poussière, nous le savions à peine. Il vivait par un miracle chaque jour renouvelé et à ce rythme avait fini par acquérir un vrai génie de l'invention. Il était humble, poli, obséquieux jusqu'à la nausée : celle des autres, personnellement il ne s'en était jamais connu. Il ramassait des bouts de bois, des bouts de ficelles, des bouts de pain, des bouts de tout, parce que tout peut servir un jour. Il vivait dans la hantise de la famine et la faim ne le quittait pas, dans la volupté du mépris, et il était gavé de volupté. » (P. 97-98)

Parce que personne ne voulait plus devenir responsable du village, de peur de voir « la honte pleuvoir sur lui quand il marche »<sup>320</sup>, Tayeb, dit le Renard, accède au pouvoir à l'ombre de la SAS, avec la « bénédiction » des villageois qui voyaient en cette solution la fin de la pression de l'officier français qui voulait à tout prix désigner un responsable au village. Une aubaine pour Tayeb qui va abuser de son nouveau pouvoir pour se venger de tous les affronts subis durant sa misérable existence d'individu méprisé par tous les villageois.

« Il pouvait frapper, punir, humilier ; rien n'y faisait ; chez tous le désir de vivre était le plus fort et ils avalaient tout sans se plaindre. Il finit, quand il leur parlait, par les appeler *sout-Tala* : filles de Tala, dans l'espoir de réveiller en eux l'arrogance ancienne pour qu'il se donnât le plaisir morbide de la réprimer. Ils firent mine de rire. Tayeb était dégoûté. » (P. 121)

Tayeb fait preuve d'un zèle extraordinaire dans son travail de collaborateur de l'officier de la S. A. S. ; sa haine des villageois le guide dans sa mission de collaboration avec l'armée coloniale. Le chef de la S.A.S., le capitaine Marcillac, est éloquent à ce sujet lorsqu'il « remonte les bretelles » de l'aspirant Hamlet.

---

<sup>319</sup> P. 269.

<sup>320</sup> P. 98.



« Les caches de Tala, qui les a trouvées, hein, qui ? Qui a fait le nécessaire pour les trouver ? Qui n'a pas craint de plonger les mains dans la merde ? Ton gentleman de Belaïd ou cette crapule de Tayeb ? hein, qui ? » (P. 327)

En fait, Tayeb a « plongé dans la merde » corps et âme pour trouver les caches. Il a exercé un chantage inhumain sur Farroudja et Tasadit pour mettre une pression maximale sur elles afin qu'elles l'informent sur les caches où se trouvait, par malheur, Ali le frère de l'une et l'amoureux de l'autre. Tayeb est le traître dans toute sa « splendeur ».

Mohand Saïd, le père de Ramdane, est un des vieux du village où il paraît vivre avec un certain détachement. Il se distingue vers la fin du récit par son discours « d'adieu » à l'assemblée du village menacé d'un malheur imminent (ce sera sa destruction). A la question « ironique » d'un adolescent qui voulait savoir comment le village allait vivre sans lui, Mohand Saïd donna une leçon sur la vie.

« Vous les jeunes, vous croyez que ce village est né tout seul, qu'il a poussé en une nuit et que, parce qu'il est de pierres, il durera autant qu'elles. Vous croyez mal, enfants de la légèreté ! Pour se former ce village a mis des siècles, il a peut-être tâtonné des années, peut-être a-t-il fallu quelquefois la tension de tous les muscles, l'acuité de tous les esprits et l'ardeur de tous les cœurs pour qu'il ne sombrât pas. Parce que vous être trop jeunes vous ne savez pas qu'entre la vie de ces pierres et leur écroulement il n'y a souvent que l'épaisseur d'un fil...

Les vieillards remarquèrent que pour ses adieux Mohand employait le berbere recherché qu'il gardait d'habitude pour les grands jours et ils étaient inquiets, car était-ce seulement pour ses adieux ? » (P. 339)

Discours prémonitoire ? Peu de temps après, le village est détruit après son pilonnage par l'armée coloniale.

Ramdane, le fils de Mohand Saïd, est l'intellectuel marxiste qui a une très grande culture politique. Il est engagé dans le FLN et rêve d'indépendance pour l'Algérie tout en étant conscient qu'il avait peu de chance d'assister à l'avènement de cette libération à cause, surtout, de son état de santé.

Le personnage central de *La Traversée* est Mourad. Il apparaît, au début du récit, être sur le point de quitter son travail de journaliste à *Alger-Révolution* et quitter aussi l'Algérie.

Après avoir milité et combattu pour l'indépendance de l'Algérie, Mourad paraît ressentir une forme de désillusion lorsqu'il voit, au moment de

l'indépendance, un officier de l'ALN abuser de son pouvoir pour convoiter Tamazouzt, son agent de liaison durant la guerre, et projeter d'en faire sa coépouse.

« Après le cessez-le-feu la maison de Mourad devint le PC du capitaine Zoubir. Le jour il réglait les affaires courantes et, la nuit, faisait souvent donner des *ourars* avec des jeunes femmes de Tasga et des alentours. Souvent le capitaine demandait à Tama de danser. » (P. 54)

Chabane, le mari de Tamazouzt, émigré en France, apprend ce qui se passe, il écrit à sa belle-mère une lettre pour répudier la jeune femme. Une aubaine pour le capitaine qui avoua à Sekoura qu'il voulait justement faire de Tamazouzt son épouse, en plus de celle qu'il avait. Chabane vint demander réparation au supérieur du capitaine Zoubir avant de repartir en France.

Les frustrations sexuelles engrangées durant le temps de la lutte armée ne pouvaient pas excuser ce genre de comportement qui n'avait rien de révolutionnaire.

Mourad avait quitté Tasga car il ne pouvait pas rester sans commettre l'irréparable comme il l'avoua à Tamazouzt pour lui expliquer sa décision de partir : tuer le capitaine, Tamazouzt ou se tuer.<sup>321</sup>

L'entrée par la porte entrouverte du « paradis » de l'Algérie indépendante, confisqué par les premiers arrivés au pouvoir, semble avoir été possible à la suite d'une « erreur de casting », car Mourad ne s'est pas transformé en chien de garde du système.

« La traversée du désert » est l'article publié dans son journal qui lui a montré la voie de la sortie ; il ne voulait pas revenir sur ses convictions, s'excuser en quelque sorte par d'autres articles complaisants avec la révolution officielle, et artificielle, du régime algérien. Même ceux qui avaient combattu comme lui pour cette indépendance du pays n'avaient pas le droit de dire ce qu'ils pensaient : la liberté a été confisquée par ceux qui avaient squatté le pouvoir laissé vacant par le colonisateur. C'est, en partie, ce que racontait sa fable qui retrace l'histoire de la « révolution » du peuple ou sa « traversée du désert » : quitter le régime politique colonial en payant de lourds sacrifices pour atterrir dans un régime politique dictatorial.

Avant la date prévue pour son départ, Mourad accomplit une dernière mission pour son journal, une « traversée du désert » au sens propre ; il va accompagner une journaliste française, Amalia, qu'il connaissait depuis la

---

<sup>321</sup> P. 57.

guerre de libération, pour une traversée du Sahara algérien. Il en reviendra, au bout d'un mois, malade. Dans le taxi qui devait le déposer à l'aéroport d'Alger pour prendre un avion sur Paris, il change d'avis et demande au chauffeur de l'emmener dans son village natal. Ses accès de fièvre auront raison de lui : il meurt au bout de quelques jours, entouré de sa mère et de Tamazouzt. L'idéaliste, le révolutionnaire qui n'a pas déposé « les armes », semble faire écho à l'amdouda (renoncement) de Ba Salem en choisissant, inconsciemment, le lieu où il va mourir même s'il a une excuse, en ses accès de fièvre, pour cela. (Il meurt en Kabyle, si on peut le dire ainsi). Cet acte ressemble aussi à une clôture du récit ouvert avec *La Colline oubliée* d'où Mourad a l'air de s'être échappé.

Ba Salem est un des personnages les plus puissants de ce roman même s'il n'est pas présent dans tout le récit. C'est sa place dans sa communauté, acquise notamment grâce à ses performances reconnues de tous dans la pratique de l'ahellil qui le montrent dans une sorte de puissance. Son amdouda est aussi quelque chose d'impressionnant : choisir le moment de sa mort grâce à une pratique rituelle est quelque chose de très fort.

Les personnages qui entourent Mourad dans le journal représentent des catégories d'Algériens des années 1970, avec une mention spéciale pour Boualem, un sujet religieusement fanatisé et montrant une tendance à la frustration sexuelle qui va « exploser » grâce à Amalia.

### **Malek Ouary**

Idhir est le personnage central du premier roman de Malek Ouary, *Le Grain dans la meule*. Ce « jeune Kabyle » a versé le sang de son futur beau-frère, Akli, pour une question considérée comme relevant de l'honneur de la famille. Akli avait humilié Tebbiche, un simplet recueilli et adopté par la famille de Idhir, en lui rasant une moustache. Après son « crime d'honneur », Idhir se réfugie au « pays des Arabes » pour fuir la vengeance des frères de Akli qu'il sait être aussi une question d'honneur. Idhir vit pendant trois mois dans un ksar du « pays des dattes » avec son fusil comme un prolongement de son corps. La superstition aidant, il décide de rentrer chez lui en adoptant un comportement suicidaire : il se présente dans la maison de la famille de sa victime dès son arrivée dans le village. Le père de sa victime lui propose une mort symbolique que Idhir acceptera en suivant les conseils de son mentor Cheikh Mohand, le « saint homme » du village. Il finira dans le récit comme

un vivant mort (symboliquement) ou un mort vivant sous une nouvelle identité avec une nouvelle personnalité.

Dans la montagne kabyle où se déroule ce récit, d'autres personnages, plus ou moins importants, évoluent comme Da-Tibouche, Mokrane, Meziane, Djigga, Tebbiche, Cheikh Mohand ou Brirouche. Les quatre premiers représentent la famille de Akli ; le cinquième est le personnage qui cause, involontairement, la tragédie ; le sixième est le dépositaire du savoir, notamment religieux, et de la sagesse ; le dernier est le philosophe populaire qui s'est élevé de la condition sociale la plus modeste au rang de « mezouer » ou le « premier de la cité »<sup>322</sup>.

Dans ce roman, « mezouer » semble désigner le premier responsable du village. Dans la haute Kabylie, c'est l'amin qui est responsable du village. Durant la colonisation française, la fonction de « mezouer » était assumée par des personnes qui travaillaient pour l'administration coloniale ; l'ALN avait liquidé les personnes qui exerçaient cette charge au début de la guerre de libération. Ce nom de « mezouer » était employé pendant la régence turque d'Alger pour désigner un « bourreau ». Le récit de Pierre Dan, *Histoire de Barbarie et de ses corsaires*, qui date de 1637 évoque cette désignation dans cette fonction.

« ... les corsaires de Barbarie, et particulièrement ceux d'Alger ont cette coutume, quand par ordonnance de Justice on veut faire mourir un Turc, de se servir pour cette exécution d'un esclave chrétien, qui est seulement accompagné du bourreau, qu'ils appellent le Mesüar. »<sup>323</sup>

C'est par ce nom de « mezouer » qu'était aussi désigné par les Turcs dans les villes qu'ils régentaient, comme Alger, l'officier responsable de la prostitution.

Jean Servier rapporte un autre usage de ce nom pour désigner une personne dans un autre espace berbère.

« Dans les tribus berbères du sud marocain, l-amzwar – le Premier – est celui à qui l'on demande de faire le premier un acte important ou lourd de conséquences, parce qu'il a la main heureuse. »<sup>324</sup> (J. S. p. 173)

---

<sup>322</sup> P. 104.

<sup>323</sup> Cité par Denise Brahimi dans *Opinions et regards des Européens sur le Maghreb aux XVIIème et XVIIIème siècles*, Ed. SNED, Alger, 1978, p. 16. En note explicative pour « Mesüar » (p. 18), Denise Brahimi écrit : « ce mot est généralement transcrit en français mezouar ».

<sup>324</sup> *Tradition et civilisation berbères*, Ed. du Rocher, Monaco, 1985, p. 173.

Da-Tibouche est montré dans la posture d'un « patriarche » kabyle qui dirige une opération spéciale de sa famille : la vengeance de son fils Akli dont l'exécution échoit à ses deux autres fils vivants. Ces derniers sont dans leurs rôles de fils soumis au père comme le veut la coutume, et la famille agit selon le code de l'honneur du pays.

La fille, Djigga, assume aussi son rôle dans cette opération : elle entretient la mémoire et le désir de vengeance de son frère. Djigga paraît assurer les fonctions de sa mère morte de chagrin après le décès tragique de son fils. Ce double rôle donne à Djigga une grande force et une présence plus importante dans la famille et le récit. La jeune fille gère les affaires intérieures de la famille (rôle de la mère), exécute les tâches ménagères et entretient la « mémoire » pour la vengeance. Elle est dévouée à sa famille et obéissante à son père ; elle se conforme à la décision de ce dernier et épouse Idhir, le meurtrier de son frère. Ce mariage est une étape du processus de mise à mort symbolique du jeune homme. Épouser Idhir, dans ces conditions, ne doit pas être une chose aisée pour Djigga même s'ils étaient fiancés avant la tragédie et que la jeune femme éprouve toujours des sentiments amoureux pour le jeune homme. Ce sont ces impressions que ressent Djigga le jour où Idhir se présente dans la maison familiale avec l'espoir suicidaire de payer sa dette avec son sang.

« La présence d'Idhir pour elle constitue une vivante énigme, douloureuse aussi, car elle se trouve écartelée entre l'attendrissement pour celui qui fut le fiancé et la rage de la vengeance. » (P. 116)

Elle est prise dans un dilemme cornélien. Idhir est aussi extrêmement troublé lorsqu'il revoit celle qui fut sa fiancée.

« Il a la gorge serrée, l'émotion l'étrangle, la présence de Djigga, la fiancée perdue, lui ôte d'un coup tous ses moyens. Lui qui pensait avoir durci son cœur au point d'en avoir fait une brique réfractaire, voilà qu'il le sent soudain qui fond comme une coquille de beurre dans une terrine sur le feu. » (P. 116)

Le personnage de Djigga montre aussi comment se pratique l'exercice subtil du pouvoir par la femme dans la société kabyle traditionnelle. Malek Ouary souligne l'importance de ce pouvoir féminin dans la Kabylie des ancêtres.

« Pour être discrète, leur action n'en est pas moins déterminante. Quand, dans les assemblées, les hommes s'affrontent, ils ne font souvent que réciter une leçon apprise et ne sont en fait que des porte-parole. Mais la vanité masculine est satisfaite puisque l'homme garde les signes extérieurs de l'autorité et du pouvoir de décision. » (P. 155)

L'autre personnage féminin du roman qui a une certaine importance est la mère de Idhir. Tchava est montrée dans un moment d'émotion. C'est en effet elle qui ressent toute la douleur de la mise à mort symbolique de son fils devant l'assemblée du village dont les faits lui sont rapportés par Tebbiche qui avait du mal à suivre et à saisir ce qui s'y passait.

Seghir-ou-Tebbiche est dans un rôle d'idiote de la famille. C'est aussi celui par qui la tragédie arrive même si c'est d'une façon plutôt « idiote » et passive. Même s'il n'a pas de liens du sang avec les Ath-Sammer, Tebbiche n'en est pas moins considéré comme un membre à part entière.<sup>325</sup>

« Carcasse solide de petit homme dont l'esprit est demeuré en état d'enfance tendre, Tebbiche est un fidèle, un dévoué mais seulement un obéissant. » (P. 41)

Brirouche et Cheikh Mohand acquièrent des positions sociales influentes malgré leurs origines modestes. Le premier arrive à devenir « premier de la cité » (mezouer) grâce à son influence économique et à sa philosophie populaire acquise dans la culture de tradition orale. Cheikh Mohand se hisse dans la société grâce aux études religieuses réalisées dans la célèbre université de l'Olivier (Zitouna) de Tunis. Ses connaissances religieuses légitiment sa personnalité dans une posture d'homme saint et légitiment son influence dans une société constituée, dans son écrasante majorité, de croyants. Pour accroître la « sacralité » du personnage, Si-Mohand s'en remet à son cheval pour décider du lieu où il va s'établir après son retour de Tunis.<sup>326</sup> Les deux personnages ne s'opposent pas dans le récit : ils coexistent, chacun dans son rôle. Leurs rôles paraissent même complémentaires dans certains moments du récit.

Trois personnages émergent lors du déroulement du récit dans le pays des Arabes. Messaoud qui trouve une place de « domestique » dans la vie de fugitif de Idhir qui lui accorde sa confiance.

Miloud « le boutiquier qui lui a loué l'échoppe-niche »<sup>327</sup> est un personnage assez proche de Idhir durant le temps qu'il passe dans le ksar ; il joue un rôle important puisque c'est lui qui va introduire le fugitif auprès du père Moha, une rencontre déterminante pour le retour du jeune Kabyle dans son pays. Le père Moha, surnommé aussi Moulay-el-Hadid (« Prince-de Feraille »), est un vieux mage marocain qui ne paraît dans le récit que lors de cette visite d'Idhir.

---

<sup>325</sup> P. 41.

<sup>326</sup> Allusion au prophète Mohamed. Voir chapitre II de la seconde partie.

<sup>327</sup> P. 19.

Dans *La Montagne aux chacals*, le personnage de Saïd-ou-Boussaïd se construit non seulement par rapport à des situations mais aussi dans ses rapports avec d'autres personnages du récit.

La première apparition de Saïd dans le récit le montre en rapport avec son patron Lambert. Ce dernier l'a retenu à la fin du travail pour lui proposer « de devenir son bras droit, partant, son homme de confiance aussi »<sup>328</sup>. Le lendemain, première journée dans ses nouvelles fonctions, Saïd retrouve son patron excité par la nouvelle du débarquement des Américains en Algérie. Ces derniers étaient venus pour participer, entre autre, à la libération de la France occupée par l'Allemagne nazie. Le soir même, son père lui apprend qu'il est convoqué par le caïd qui lui remettra le lendemain matin son ordre de mobilisation en le pressant de « rejoindre Sétif 'immédiatement et sans délai' »<sup>329</sup>. Le jeune homme prend le temps de voir son père pour l'informer mais il ne revoit pas sa femme et le reste de la famille avant de rejoindre le lieu de sa mobilisation, Sétif. Il se permet tout de même de passer voir son patron pour l'en informer avec l'espoir, naïf, de le voir intervenir pour annuler son ordre de mobilisation au moins par souci pour sa famille dont il est l'unique soutien. M. Lambert encourage Saïd à aller combattre pour libérer la France en lui présentant sa mobilisation comme un honneur. Monsieur Lambert se voit bien rester dans sa ferme pour produire et contribuer à assurer la logistique, planqué à l'abri des balles et des obus !

Voilà Saïd, le paysan naïf, pris dans la « machine » militaire qu'il connaissait un peu pour y avoir passé 4 mois « lors de son incorporation au 7<sup>e</sup> Tirailleurs à Akbou, lors de la drôle de guerre en quarante ».<sup>330</sup> Cette expérience l'avait fait réfléchir en ce temps-là.

« Français et Allemands se font la guerre. Bon. C'est leur affaire, pas celle des Kabyles. Et si ces derniers devaient s'en mêler, ce serait normalement pour prendre fait et cause pour l'ennemi de leur ennemi. C'est l'évidence même. Eh bien, le Français, lui, prétend équiper et armer le Kabyle pour affronter l'Allemand à sa place alors qu'il n'a jamais eu maille à partir avec lui. Il ne le connaît même pas. Il y a là quelque chose qui le confond. » (P. 18)

---

<sup>328</sup> P. 11.

<sup>329</sup> P. 45.

<sup>330</sup> P. 18.

Résigné, Saïd va subir avec un certain fatalisme ce qui lui arrive. Lorsqu'il annonce à son père sa mobilisation, il commence par s'en remettre à Dieu.

« Dieu soit avec nous, père. Tout est entre ses mains. » (P. 47)

Lorsqu'il rencontre dans la caserne Scabello, le boulanger qui livrait M. Lambert, il conclut son propos sur les conséquences de sa mobilisation sur sa famille avec une certaine résignation.

« Pour eux, j'ai fait tout ce que j'ai pu. Dieu est plus fort, alors, à la grâce de Dieu, pour eux comme pour moi. » (P. 68)

Ce fatalisme semble lui venir de son éducation. Son père est rigoriste dans sa croyance religieuse ; il n'avait pas hésité à mettre fin à la scolarité de Saïd à cause d'une croix reçue comme prix d'excellence par son fils. Il s'est emporté contre le religieux qui enseignait son fils.

« Ah, le scélérat ! Le suppôt de Satan. Abuser ainsi de l'innocence d'un gamin et vouloir en faire un « retourné »<sup>331</sup> avec son amulette ! Il ne manque pas d'audace. » (P. 15)

Dans les religions monothéistes, le croyant est éduqué de façon à subir son sort qui est dicté par la volonté de Dieu. Ce fatalisme poursuivra Saïd, d'une certaine façon, durant les campagnes militaires auxquelles il va participer même s'il n'adhérait pas à son engagement (forcé) : il se trouvait engagé « comme un pitoyable mercenaire d'une cause sans intérêt pour lui ». <sup>332</sup>

Le 8 mai 1945, il rencontre son ami le sergent Slimane qui ne partageait pas sa joie pour la victoire car il savait pour la tragédie qui se jouait dans l'est algérien. Mais il partageait avec Saïd la foi.

« - ... Louanges à Dieu qui nous a conservé la vie et nous a permis de voir un jour comme celui-ci, de connaître une si grande joie... et toutes les autres promises. – Ouais !... Louanges à Dieu toujours et en tous lieux, bien sûr, c'est lui le maître de la vie. Quant aux joies promises, parlons-en. ... » (P. 150)

Saïd-ou-Boussaïd se distingue à la guerre et y gagne héroïquement ses galons de caporal puis de sergent. Il revient de la guerre avec beaucoup de médailles honorifiques parce qu'il s'était distingué pendant les combats. La guerre l'a façonné d'une certaine façon. Les rencontres avec d'autres soldats lui ont permis d'évoluer intellectuellement. Mais la désillusion l'attend à son retour en Algérie. Il retrouve à Alger, sa première étape, les discriminations dont il était victime avant la guerre. Il retrouve son village détruit par la France

---

<sup>331</sup> Renégat.

<sup>332</sup> P. 71.



pour la libération de laquelle il avait combattu, en première ligne, pendant des années. Mais cela aussi lui montre la voie vers un possible inexploré par lui jusque-là.

« Il sait qu'il devra désormais mener une vie de bête sauvage s'il veut reconquérir et mériter le titre dont ses ancêtres s'étaient fait un nom : « Homme libre ». » (P. 201)

Ali Amergou/Alain Amergôut est le personnage principal du dernier roman de Malek Ouary, *La Robe kabyle de Baya*. Ali Amergou, professeur de lettres au lycée a fait les efforts nécessaires pour être introduit et intégré dans le monde « européen » d'Alger.

« Il semble être parvenu à s'y intégrer ; il pense même être totalement assimilé ; tant et si bien que d'Ali Amergou, il est devenu pour son milieu d'accueil : Alain Amergôut. Petit tour de passe-passe qui a pesé lourd dans son destin...

Il a complètement rompu avec les siens dont il affecte ignorer la langue et les mœurs ; quand il parle, il a un léger accent méridional comme si, par un phénomène d'osmose, celui de sa femme avait déteint sur le sien. Il parle de la Provence en connaisseur. Les gens le croient originaire de ce terroir. Il ne fait rien pour les détromper. Etrange phénomène d'autosuggestion, il a fini par le croire un peu lui-même. » (P. 13)

L'aliénation culturelle causée sans doute par les cursus scolaire et universitaire de Ali Amergou a préparé le terrain à son désir d'acculturation qui s'appuiera sur son statut socioprofessionnel, l'amour de Mireille et son mariage avec elle. Il va jusqu'à adopter un nom et un prénom francisés pour réussir son assimilation. Des circonstances (études réussies et statut professionnel), des rencontres (Mireille et d'autres personnes sans doute) et le déni de ses origines ont façonné le personnage de Alain Amergôut qui a dérivé de Ali Amergou.

Une rencontre imprévue et inattendue va le plonger dans des circonstances qui vont le ramener vers son passé et ses origines. Il retrouve Aïssa, l'homme de confiance de son père, devenu « vagabond » à Alger à cause de la guerre qui l'avait fait fuir de sa montagne.

« D'avoir ainsi été brusquement mis en face de lui, tout mon passé, surgissant d'un coup, m'a sauté au visage. Il en est le symbole pitoyable, pathétique. Par lui, je redécouvre mon enracinement en profondeur. » (P. 25)

D'avoir hébergé chez lui Aïssa une nuit sans autorisation administrative fera de lui un suspect aux yeux de l'armée coloniale ; le voilà arrêté et humilié pendant des jours. Il sera constamment renvoyé à ses origines par sa

détention et les propos de ceux qui le détiennent et interrogent. Ses statuts d'ancien combattant et d'officier de réserve de l'armée française ne lui seront d'aucune utilité ni d'aucun secours : ses galons de lieutenant de l'armée française, conquis pendant la seconde guerre mondiale, ne sont plus que des objets fantaisistes. L'intervention amicale d'un général de cette armée coloniale créera d'autres circonstances idéales pour la redécouverte de ses racines : il sera assigné à résidence dans son village natal, Guerbouze, pour quelques mois.

Alain Amergoût redevient Ali Amergou dans son milieu naturel : il retrouve la demeure familiale, où résidait encore sa tante, après des années d'absence, et une certaine vie villageoise imposée par la guerre. Il retrouve sa cousine Baya, jeune veuve, instruite (bachelière) mais attachée à ses racines. Lorsqu'il avait quitté le village elle était une petite fille sauvageonne ; il la retrouve jeune femme et très belle. Baya est aussi engagée dans la résistance. Cette rencontre sera déterminante dans le processus de réappropriation identitaire de Ali ; dans le passé, et dans le sens inverse, Mireille lui avait facilité la voie de l'acculturation et de l'assimilation.

Ali et Baya tombent amoureux l'un de l'autre. Ali s'engage dans l'ALN et combat l'armée coloniale. Menacée, Baya part en France où elle continue son action de résistante. L'absence de Baya est devenue pesante pour Ali. Lors d'un passage dans le village, il passe la nuit dans la maison familiale. Sa tante lui propose de se reposer dans la chambre haute de la maison.

« Ce qui immédiatement accroche son attention, c'est, suspendue à une cheville de bois fichée dans le mur une robe kabyle, bleue à ramages rouges et jaunes. Une robe de Baya. Il s'en approche, prend le tissu dans sa main, le palpe, le serre ; il l'approche de son visage et le hume pour y retrouver l'odeur de la femme, sa peau, son corps. » (P. 199)

Ali revêt la robe pour la nuit. Le lendemain matin, il la met dans le capuchon de son burnous avant de partir.

« Il va l'emporter avec lui, elle lui tiendra lieu de talisman qui le protégera et le réconfortera dans sa rude vie de maquisard. » (P. 201)

Cette robe se transforme ainsi en objet fétiche qui logera dans sa musette pour l'accompagner en tout lieu.

La reconquête identitaire de Ali Amergou se poursuit dans le combat pour l'indépendance de l'Algérie. Il plonge dans cette aventure à partir de son village natal en Kabylie avec, dans sa musette, une robe kabyle comme « talisman ».

## Conclusion du chapitre

Les personnages principaux des romans de Taos Amrouche sont des femmes : ces « héroïnes », Reine, Marie-Corail (Kouka) et Aména représentent sans doute des alter-ego de l'auteure si l'on considère le caractère autobiographique reconnu de son œuvre romanesque. Ces personnages se construisent dans une culture multiple : celle des origines, kabyle avec une influence de l'islam, celles de l'exil et de l'adoption, française et chrétienne. Même si les contextes et les espaces d'évolution des personnages se situent, en très grande partie, hors de la Kabylie, les origines kabyles de ces « héroïnes » sont toujours affirmées ou revendiquées.

Les personnages féminins, kabyles, des romans des autres auteurs étudiés ici sont représentatifs des statuts des femmes dans les contextes historiques de la société kabyle à laquelle réfèrent ces récits. Des personnages féminins des romans de Mouloud Feraoun se caractérisent par une certaine présence et de la puissance comme Kamouma et Chabha dans *La Terre et le sang*, Melha et Dehbia dans *Les Chemins qui montent*. Dans les romans de Mouloud Mammeri, on peut relever le personnage de Davda dans *La Colline oubliée*, Farroudja ou Itto dans *L'Opium et le bâton*. Baya montre une certaine force dans *La Robe kabyle de Baya* de Malek Ouary. Elle incarne le rôle d'une femme instruite (bachelière de l'école coloniale française) mais consciente de l'importance de son identité réelle et de son appartenance ; elle se sert de son acquis culturel pour s'engager dans la lutte pour l'indépendance de l'Algérie. La société à laquelle réfèrent les romans de ces auteurs est patriarcale. Même si la femme a du pouvoir, elle l'exerce, le plus souvent, discrètement comme l'écrit Malek Ouary dans *Le Grain dans la meule*.<sup>333</sup>

Les hommes représentés par les personnages des romans de Mouloud Feraoun se caractérisent par un attachement à « la terre et au sang ». Même dans leur vie d'immigrés, ils reconstituent d'une certaine façon l'organisation villageoise et tribale de leurs montagnes kabyles. Des valeurs de leur société continuent de guider une part de leur vie en France. Certains personnages émergent dans ce monde de fiction de l'auteur : Amer et son fils Amer, Rabahou-Hamouche, Slimane ou Mokrane. Sans oublier Fouroulou Menrad qui représente l'auteur dans son premier récit (autobiographique), *Le Fils du pauvre*.

---

<sup>333</sup> P. 155.

Certains personnages des fictions de Mouloud Mammeri ont une double culture : kabyle (de tradition orale) et française (acquise dans le système d'enseignement français) : Mokrane, Menach, Idir ou Meddour, dans *La Colline oubliée*, Arezki Aït-Wandlous, dans *Le Sommeil du juste*, Bachir Lazrak, dans *L'Opium et le bâton*, Mourad, dans *La Traversée*. Ces personnages sont des exemples divers. Mokrane et Menach ne s'éloignent pas de leur culture d'origine ; Arezki commence par afficher une volonté de rejet de la culture de ses ancêtres avant de revenir parmi les siens à la suite de sa désillusion ; Mourad paraît comme un personnage qui ne s'est éloigné des siens que physiquement ; Bachir, médecin, en voie d'acculturation, est « rappelé à l'ordre » des siens par la guerre de libération.

Dans *La Robe kabyle de Baya*, Ali Amergou, paraît « englouti » par la culture française : le professeur de français au lycée s'est même inventé une autre identité avec un nom et prénom adaptés, dérivés de son véritable anthroponyme, Alain Amergoût. La guerre le désillusionne et le met sur la voie d'un retour aux origines. Les personnages du premier roman de Malek Ouary, *Le Grain dans la meule*, sont dans un contexte social qui les fait évoluer dans la culture kabyle. Ils participent à la réalisation de la vendetta qui est racontée dans le récit.

## Chapitre VI

### Onomastique

« Tout nom propre fut à l'origine un nom commun. Le patronyme n'était pas une simple étiquette. Il signifiait l'appartenance d'un individu à une classe. Tout nom était alors un surnom, un sobriquet, immédiatement intelligible. A force de déformations, le sens en est aujourd'hui souvent perdu, ou trahi... »<sup>334</sup>

Et c'est souvent ce « sens perdu ou trahi » qui est recherché dans les études onomastiques. Mais ce ne sera pas la priorité dans ce chapitre consacré à l'onomastique dans les romans retenus pour cette étude. La question de la sémantique et de l'étymologie des noms propres relevés sera abordée, en priorité, dans le but d'éclairer le rapport de ces œuvres romanesques à la langue, la culture et l'identité kabyles. Ce sont ces dimensions qui priment dans tous les chapitres de la seconde partie de ce livre.

#### 1/ Anthroponymie

##### Taos Amrouche

Dans l'inconscient collectif de la majorité musulmane qui compose le peuple algérien, et au-delà, Reine de *Jacinthe noire* n'est pas kabyle ; pour être reconnue kabyle et algérienne, elle aurait dû porter un prénom d'origine musulmane ou reconnu dans la tradition kabyle, comme le prénom kabyle de l'auteure, Taos. D'ailleurs, c'est ce prénom que retient le peuple pour la désigner même s'il y a des voix qui continuent de rappeler son prénom chrétien, Marie-Louise, ou celui qu'elle emprunte à sa mère, Marguerite, pour dire son appartenance à la Kabylie dans sa culture chrétienne. Denise Brahimi retient le prénom Taos pour les titres des deux essais qu'elle lui a consacrés : *Taos Amrouche, romancière* et *Grandeur de Taos Amrouche*. Une désignation conforme à l'attente de l'inconscient collectif.

Pourtant, Reine est une projection de l'auteure dans ce roman qui a une dimension autobiographique très importante. La narratrice nous apprend au début du récit que c'est elle qui a décidé de désigner par « Reine » la nouvelle pensionnaire pour taire son vrai nom.

---

<sup>334</sup> Marianne Mulon, « Curiosités lexicales », dans *Série mutations n° 147, Nom, prénom, la règle et le jeu*, Ed. Autrement, Paris, 1994, p. 37.

« Elle porte un nom plus simple, plus plein, mais je ne peux pas vous le dire. »  
(P. 11)

« Nom » est employé ici pour « prénom ». Ce « nom » est donc tu comme le sera le prénom d'origine, « Taos », de l'auteure lors de la signature du roman lors de sa première édition comme le note Jean Déjeux qui a relevé une évolution dans la signature de ses romans par Taos Amrouche.

« Jacinthe noire en 1947 est signé Marie-Louise Amrouche. [...] Jacinthe noire est réédité en 1972 sous le nom de Taos Amrouche. »<sup>335</sup>

On note que pour la réédition de 1972, le prénom employé par l'auteure pour la signature du roman est celui qui lui a été donné dans sa culture d'origine, Taos alors que celui utilisé lors de la première édition est celui qui lui a été attribué dans sa culture d'adoption, Marie-Louise.

Reine est dans une pension chrétienne à Paris ; il n'est pas surprenant que les pensionnaires portent des noms d'origine chrétienne comme Marie-Thérèse, Paula, Elisabeth, Anatole, Ludmila, Marguerite, Claude... Le frère de Reine est kabyle et chrétien ; il porte un prénom d'origine chrétienne, Alexandre (Alex).

Dans *Rue des tambourins*, en plus de tous les prénoms de la famille Iakouren déjà mentionnés dans le chapitre sur les personnages, il y a lieu de relever d'autres désignations anthroponymiques qui renvoient à la culture chrétienne, notamment les noms des Sœurs Blanches et des Pères Blancs : la Mère Jean de Dieu, Sœur Saint-Georges, Sœur Marie-Odile, Sœur Félicité, Père Bernardin, Père Balmès, Père Dutailis, Père Hardillon, Père Camborde, Père Salomé, Père Lacombe.

Des désignations à l'aide de noms en usage en France et ailleurs en Occident sont employés pour désigner les nombreux personnages du roman : Augusta, Eglantine, Victorine, Rosine, Hortense, Gustave, Bellechasse, Aglaé, Emmanuelle, Lili, Juliana, Mme Hidalgo, Philibert, Eulalie, les Duparc, les Craponnoz, Mme Gasquin, Simone, Marie-Jeanne, Eléonore, Hélène Charmeteau, Clotilde, Noël, Bruno, etc.<sup>336</sup>

Des prénoms en usage en Kabylie, et ailleurs en Afrique du Nord, sont utilisés pour désigner des personnages qui y sont originaires et qui ne portent

---

<sup>335</sup> Jean Déjeux, *Femmes d'Algérie. Légendes, Traditions, Histoire, littérature*, Ed. La Boîte à Documents, Paris, 1987, p. 308.

<sup>336</sup> L'anthroponymie française a évolué avec les colonisations et les immigrations qui ont généré des intégrations et des usages de noms d'origine étrangère.

pas de noms de baptême dans le récit : Ahlima, Baya, Ouardia, Sliman, Mohand, Zina, Akli, Sadok, Zohra, Ourida, Matchoud<sup>337</sup>, Gdoura, Djamila, etc.

Marie-Corail, surnommée Kouka<sup>338</sup>, désigne dans le texte sa mère (Caroline) par l'équivalent de « maman » (employé aussi mais occasionnellement) en kabyle, « Yemma », alors que son père (Augustin) est désigné par l'expression « le père » non par « Vava » l'équivalent en kabyle de « papa ». Ces désignations dans le texte expriment toute la proximité affective qu'il y a entre Kouka et sa mère tout en suggérant une certaine distance vis-à-vis de son père. Kouka désigne sa grand-mère souvent par « Gida » qui signifie « grand-mère » en kabyle<sup>339</sup> ; elle la nomme aussi « Grand-Mère » dans le texte. « Gida » est désignée dans cette forme aussi dans *Solitude ma mère*. Dans *L'Amant imaginaire*, Aména désigne ses parents en français seulement : mon père, ma mère, maman, papa. On note qu'elle emploie « maman » et son équivalent pour le père, « papa », ce qui dénote l'existence d'une équivalence (dans la proximité) des rapports affectifs avec les parents. Dans *Solitude ma mère*, Aména désigne ses parents « mon père » et « ma mère » : l'équilibre relationnel (avec les parents) (re) trouvé dans *L'Amant imaginaire* se maintient dans le dernier roman de l'auteure.

Dans *L'Amant imaginaire* et *Solitude ma mère*, le personnage principal est « Aména ». Ce prénom (sans accent sur le « e ») est porté par une sainte dans la tradition chrétienne : Sainte Amena, fêtée le 19 septembre. « Amena vient de « aemulus » qui signifie « émule » en latin ». Phonétiquement, le prénom « Amina » est proche de ce prénom ; il y a aussi une certaine proximité sémantique.

En Kabylie, c'est le prénom « Yamina », une variante de « Amina », qui était surtout en usage jusqu'à une époque récente. « Amina » est un nom chargé symboliquement chez les musulmans puisque c'est le prénom de la mère du prophète Mohamed. L'équivalent masculin de ce prénom est « Amine » (« digne de confiance »).

---

<sup>337</sup> On peut le comprendre comme un surnom de « Messaoud ».

<sup>338</sup> « Kouka » est employé aussi comme diminutif kabyle pour désigner des personnes (féminines) portant le nom de « Rezkia ».

<sup>339</sup> « Gida » est un nom commun d'origine arabe adopté dans certaines régions de Kabylie. On emploie aussi d'autres noms pour désigner la grand-mère en kabyle comme « yaya » ou « setti ».

« Amine » est aussi un mot employé par les musulmans à la fin d'une récitation coranique dans le sens du mot « amen » employé par les chrétiens et les juifs dans leurs prières. « Amen », qui vient de l'hébreu (« aman »), signifie « ainsi soit-il ». L'hébreu et l'arabe sont des langues sémitiques : « amen » et « amine » proviennent sans doute d'un fond linguistique sémitique commun.

« Aména » est décliné dans l'intimité, dans *L'Amant imaginaire*, sous la forme de « Aménou ». Ce prénom d'origine chrétienne n'est pas isolé dans les deux derniers romans de Taos Amrouche.

On retrouve dans les deux derniers romans de l'auteure un mode de désignation anthroponymique semblable à celui employé dans ses deux premiers récits : des noms qui réfèrent à l'Occident et à l'Afrique du Nord.

On peut noter une tendance à compléter les prénoms de la fratrie d'Aména dans *L'Amant imaginaire* : Aurélien le magnifique ; Aurélien, notre aîné ; Notre Aurélien ; Régis, notre dernier né ; etc. Dans *Solitude ma mère*, Aména use aussi de ce procédé : Aurélien, fils fabuleux ; Alexandre le flambeau ; etc. C'était ce que faisait aussi Marie-Corail dans *Rue des tambourins* lorsqu'elle désignait ses frères : Luc le Torrent ; Nicolas le Modeste ; Charles (« qu'en notre dialecte on appelait ») le Prodigue ; Laurent le Prestigieux ; Georges le Rieur ; Marcel notre Ramier.

## **Mouloud Feraoun**

Les anthroponymes employés dans *Le Fils du pauvre* désignent des personnes, des familles, des karoubas ; un seul nom désigne un européen, M. Lember, le pasteur qui héberge des collégiens, dont Fouroulou, dans une mission à Tizi Ouzou.

« Menrad » est le premier mot du texte du récit. A ce nom sera associé plus bas le prénom du personnage et narrateur de la première partie du récit, « Fouroulou ». Le choix de ce prénom sera expliqué plus bas dans le texte : il vient de « effer » qui signifie « cacher » en kabyle. Il a été choisi pour conjurer la mort du « premier garçon né viable » dans sa famille. Les membres de la famille de Fouroulou, les Aït Moussa, portent des prénoms plus ou moins répandus en Kabylie : Ramdane (le père), Fatma (la mère), Lounis (l'oncle), Helima (la femme de Lounis), Chabane (le grand-père), Tassadit (la grand-mère), Baya (la sœur) ; les prénoms des deux autres sœurs, Titi et Zazou, sont des diminutifs ou des surnoms ; le petit frère a pour prénom « Dadar » qui doit



être un surnom (dans la culture européenne c'est une variante d'« Edouard ») ; les tantes sont nommées par des désignateurs non rigides qui prennent un statut de nom propre dans ce récit, Khalti et Nana. « Khalti » est un nom commun réputé comme venant de l'arabe et qui désigne la tante maternelle.<sup>340</sup> « Nana » est un mot kabyle employé pour désigner une personne aînée de sexe féminin ; l'équivalent masculin est « Dadda » (qui sera employé dans *La Terre et le sang* : « Dada Ramdane »).

« Je ne sus le nom de chacune de mes tantes qu'après les avoir bien connues elles-mêmes. Le nom ne signifiait rien. C'était comme pour mes parents. Je me rappelle avoir appris avec une surprise amusée, de la bouche de ma petite cousine, que son père s'appelle Lounis, le mien Ramdane, ma mère Fatma, la sienne Helima. Je compris tout de suite, cependant, que c'étaient les autres qui les désignaient ainsi et que dans la famille nous avions des mots plus doux qui n'appartenaient qu'à nous. Pour moi, mes tantes s'appelaient Khalti et Nana. » (P. 44)

Akli, l'ami d'enfance de Fouroulou porte un nom employé pour conjurer la mort d'un nouveau-né ; il signifie « esclave ». Azir, l'ami de collègue de Fouroulou, porte un prénom plutôt rare alors que son père en porte un très populaire en Kabylie, « Mohand » qui est la forme kabyle de « Mohamed ».

Les autres prénoms féminins employés dans ce roman sont usuels en Kabylie : Chabha, Djouher, Yamina, Smina, Melkhir, Aïni. Si le premier est étymologiquement kabyle, les autres sont réputés comme étant d'origine arabe mais adoptés depuis longtemps en Kabylie.

Les prénoms masculins employés pour désigner les autres personnages du récit sont aussi plus ou moins populaires dans l'anthroponymie kabyle : Saïd, Ahmed, Kaci, Rabah, Arab, Amar, Achour, Omar, Ahcène. Bous-sad N'amer est désigné par son prénom suivi de son patronyme : « Boussad fils de Amer ».

Les familles sont désignées avec des noms composés d'une particule d'appartenance « Aït » suivie d'un nom : Aït Moussa, Aït Rabah, Aït Slimane, Aït Larbi, Aït Kaci, Aït Amer. La formation de noms de famille à l'aide de la particule « Aït » est aussi courante que celle avec la particule équivalente « Naït » en Kabylie. Une famille originaire d'ailleurs, et qui n'est pas fière de ses origines (dans le récit), est désignée différemment, les « Bachiriens ». Le

---

<sup>340</sup> On peut aussi émettre l'hypothèse d'une origine d'un fonds sémitique lexical commun. C'est une hypothèse qu'on peut aussi émettre pour un certain nombre de mots réputés comme étant d'origine arabe.

nom de la karouba de Fouroulou se forme aussi comme celui de sa famille : Aït Mezouz.

Les anthroponymes employés par Mouloud Feraoun pour nommer les personnages de son récit, *Le Fils du pauvre*, sont en usage en Kabylie même s'ils sont d'origine étrangère. Ils sont notés dans un usage kabyle francisé. Même la particule grammaticale qui marque l'appartenance, « Aït », a subi une francisation car en kabyle c'est « At ». « Bachirien » est aussi une forme francisée d'un nom kabyle (At Lbacir ?).

L'approche anthroponymique de Mouloud Feraoun dans *La Terre et le sang* est proche de celle retenue pour *Le Fils du pauvre*. On retrouve dans ce deuxième roman des noms employés dans le premier : Fatma, Ahmed, Ramdane, Saïd, Kaci, Rabah, Arab, Amar, Hassen (variante d'Ahcène), Tas-sadit, Chabha, Yamina et Smina. D'autres noms, puisés dans le même répertoire, sont utilisés dans ce récit : Kamouma, Hemama, Bachir, Slimane, Mohand-Amezian, Hocine, Ourdia, Ali, Lamara, Fetta, Salem, Hamid, Dahbia.

Certains prénoms sont parfois cités avec la marque de filiation « ou » : Amer-ou-Kaci, Rabah-ou-Hamouche, Chabha-ou-Ramdane, Hocine-ou-Larbi, Mohand-ou-Hamid. L'association d'un prénom à un patronyme pour désigner une personne est utile pour éviter les confusions lorsqu'il y a plus d'un individu portant le même prénom dans la même famille. Ce mode de désignation est très ancien chez les Berbères.

« ... en libyque, les Libyens s'identifiaient par des séquences de type X fils de Y... »<sup>341</sup>

En parlant de la diversification du libyque (à cause de l'immensité du territoire), Jean-Pierre Laporte écrit à ce sujet :

« On y retrouve des constantes qui ont parfois subsisté jusqu'à nos jours, comme la désignation des individus par leur nom personnel suivi de w- (fils de) et du nom personnel de leur père. »<sup>342</sup>

Stéphane Gsell en avait déjà parlé dans un commentaire sur les inscriptions lybiques.

---

<sup>341</sup> Salem Chaker, « L'écriture libyco-berbère. Etat des lieux, déchiffrement et perspectives linguistiques et sociolinguistiques », Colloque annuel de la SHESL, Lyon-ENS, samedi 2 février 2002, [https://centrederechercheberbere.fr/tl\\_files/doc-pdf/libyque.pdf](https://centrederechercheberbere.fr/tl_files/doc-pdf/libyque.pdf)

<sup>342</sup> « Apports récents à la connaissance de la langue libyque dans la frange nord de l'Afrique », dans (Actes du colloque international) *Le Libyco-berbère ou le tiffinagh : de l'authenticité à l'usage pratique*, Ed. HCA, Alger, 2007, p. 154.

« ... beaucoup d'entre elles contiennent un terme que l'on a expliqué : c'est le mot ou, qui signifie fils et qui se retrouve dans la langue des Berbères. »<sup>343</sup>

Le nom d'époux est noté pour deux femmes de la façon suivante : Madame N'aït Larbi (pour Marie) et Hemama N'aït Ouamer.

Les noms des familles sont notés dans une forme francisée mais avec l'emploi de la particule qui marque l'appartenance en kabyle, comme cela est fait dans *Le Fils du pauvre* : Aït-Larbi, Aït-Hamouche, Aït-Rabah, Aït-Tahar, Aït-Abbas, Aït-Marouf, Aït-Belkacem. Un seul nom de famille est noté différemment : les « Issoulah ».

Deux marabouts sont nommés dans ce récit : Si-Mahfoud et cheikh Elhocine. On peut noter l'usage de la particule « si » employée pour « anoblir » le premier nom et la désignation du second par le nom de « cheikh » pour souligner son savoir religieux et/ou sa profession.

Marie, « tharoumith », évolue dans ce monde kabyle comme « madame N'aït Larbi ». Elle est désignée dans la narration, et appelée dans le village, simplement « Madame », comme si c'était son nom propre. Sa mère est madame Yvonne (un prénom). André, un Polonais, était le compagnon de sa mère (et son père). Madame Garet, l'hôtelière, est désignée par son nom alors que son employée l'est par son seul prénom « Lucienne », ce qui renvoie à une hiérarchisation sociale.

Amer n'Amer est annoncé à la fin du récit de *La Terre et le sang* : Marie est enceinte et l'enfant qui naîtra sera prénommé Amer comme son père dans le récit suivant, *Les Chemins qui montent* ; il s'appellera donc Amer n'Amer (Amer d'Amer). Amer est un « awdie » en kabyle, un enfant qui a perdu son père alors qu'il était dans le ventre de sa mère (en gestation). La coutume veut qu'on donne le prénom du père décédé au garçon qui naît dans ces conditions. Amer est aussi désigné avec le prénom « Amirouche » dans le récit, une variante ou diminutif. Amer n'Amer est aussi désigné « fils de Madame » comme cela est fait dans *La Terre et le sang*.

On retrouve dans ce dernier roman des anthroponymes semblables à ceux des récits précédents, certains identiques (comme Kaci, Chabane, Tassadit) ou dans des variantes (comme Ouiza, Fatima) alors que d'autres sont seulement employés dans ce texte comme Rahma ou Aldja. Comme le récit se

---

<sup>343</sup> *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, tome I*, Ed. Librairie Hachette, Paris, 1913, p. 310.

déroule dans le même village, avec des protagonistes de la génération suivant celle de *La Terre et le sang*, on retrouve des familles désignées à l'identique : Aït-Larbi, Aït-Slimane, Aït-Hamouche, Aït-Chabane. On peut noter aussi le recours aux particules « Nana » et « Dada » comme dans « Nana Melha » et « Dada Ahmed » ; on peut ajouter à ces deux particules le mot « Vava » (mon père) employé pour « Vava Saïd » comme signe de respect pour son âge.

Dehbia a aussi un nom de baptême, Monique, car elle chrétienne (catholique) baptisée. Sa mère, Melha, est aussi chrétienne mais son nom de baptême n'est pas mentionné dans le texte du récit.

« Ils ont reçu le baptême et avec le baptême un nom chrétien. Les Pères leur ont distribué généreusement des « Marie », des « Jean », et surtout des « Augustin », des « Monique » comme cela se devait en pays berbère, mais à côté de ces noms existe toujours le nom kabyle, Mohammed, Akli, Rabah, Saïd, et la faculté de s'en servir. » (P. 21)

Cette réflexion montre la réalité des représentations dans l'imaginaire des Kabyles dans leur majorité musulmane : un nom d'origine chrétienne n'est pas kabyle.

### **Mouloud Mammeri**

Les anthroponymes des principaux personnages sont notés dans une liste proposée, au début du livre, aux lecteurs qui peuvent aussi consulter un glossaire, placé au même endroit, qui contient quelques toponymes en plus des mots kabyles employés dans le récit. Les noms utilisés pour désigner des personnages sont issus de la tradition onomastique kabyle même s'ils ne sont pas tous logés dans la même catégorie en terme de popularité.

Pour les anthroponymes masculins, il y a ceux qui sont attribués aux personnages principaux, ou qui ont une certaine importance, dans le récit : Mokrane (At-Chaalal), Menach (une forme familière du nom de « Ramdane »<sup>344</sup>), Meddour, Akli, Idir, Méziane, Mouh des At-Chaalal, Ouali, Ibrahim, Ramdane. Mouh des At-Chaalal est désigné par le diminutif de son prénom (« Mouh » pour « Mohand ») et le nom de la famille qui l'emploie. Même s'il est originaire d'une autre tribu (At-Bouaddou) et qu'il vient d'un village situé à une quarantaine de kilomètres de Tasga, les habitants de ce village où il vit l'identifient par rapport à la famille qui l'emploie et l'héberge. Les noms employés ici pour désigner ces personnages sont puisés dans le répertoire des

---

<sup>344</sup> *Dallet*, annexes : « Mennac » est défini comme le féminin familial de « Ramdane ».

anthroponymes en usage en Kabylie et qui sont d'origine berbère (comme Mokrane, Méziane ou Akli) ou arabe (comme Ibrahim ou Ramdane). Akli est aussi désigné par sa femme avec un surnom, « Mouhouch »<sup>345</sup> qui peut s'interpréter comme péjoratif dans les contextes où il est prononcé.

Les noms attribués aux personnages secondaires, ou seulement cités, sont de la même nature que ceux par lesquels sont désignés les personnages importants : Raveh, Mouloud et Lmouloud (deux formes du même nom, la première est francisée tandis que la seconde ne l'est pas), Kaci, Saadi, Maamar, Ouelhadj, Azouaou, Oumaouch, ou-Vlaïd (fils de Belaïd), Mebarek, Ali, Ouamer, Ahcène (des Iboudrarène), Amirouch, Mohand-ou-Chabane (Mohand fils de Chabane), Arezki.

Le médecin est désigné par son titre abrégé, « Dr » et son nom européen : Dr Nicosia.

Deux personnages sont désignés par des surnoms, le chef de Ouali dans le maquis qui n'est connu que comme « Vou-tamart » (le Barbu). Le fils posthume de Mokrane qu'on oublie de désigner par le prénom de son père.

« ... on avait fini par ne plus l'appeler qu'Aouada<sup>346</sup>, le posthume, et c'est ce nom qui lui resta. » (P. 157)

Les noms féminins attribués aux personnages du récit relèvent de l'usage anthroponymique kabyle courant : Tamazouzt, Sekoura, Lathmas, Davda, Titem (diminutif de Fatima), Melha, Daadi, Kelsouma, Tasadit, Na Ghné. Les deux premiers personnages sont aussi désignés par des diminutifs, « Aazi » et « Kou », alors que le dernier n'est nommé que dans cette forme diminutive, « Ghné », précédé de la particule « Na » pour marquer le respect dû à son âge. « Ghné » vient de « Ghnima » (Ghanima, arabe). Trois autres noms de Berbères du Maroc sont employés ici : Berri, Itto et Tamou. « Kheira » est le nom porté par « une jeune Arabe brune ».

Les tribus kabyles citées dans le roman sont : At-Yakoub, At-Yani, (les) Bouaddou. On peut noter l'emploi de la particule qui marque l'appartenance en kabyle, « At », pour la désignation des deux premières alors que la troisième est nommée dans une forme plus francisée en la faisant précéder des articles « des » ou « les » comme c'est aussi le cas avec la désignation des

---

<sup>345</sup> « Mouhouch » vient de « Muħu » (qui vient de « Muħend ») ; il est employé, par exemple, à Bejaia pour désigner les paysans qui n'adoptent pas les codes des citadins bougiotes.

<sup>346</sup> Aouda : Awdie.

trois confédérations kabyles citées dans le texte, « Iraten », « Manguellet » et « Zouaoua ».

Les anthroponymes employés dans *Le Sommeil du juste* pour désigner les personnages kabyles ressemblent à ceux utilisés par l'auteur dans *La Colline oubliée* lorsqu'ils n'y ont pas été attribués aux personnages de ce roman. Ainsi, on retrouve les noms masculins suivants : Arezki, Sliman, Tamazouzt, Mohand, Raveh-ou-Hemlat, Ali, Amirouch, Kaci, Akli, Azouaou, Améziane (pour Méziane), Saïd (même racine que Saadi), Meddour<sup>347</sup>. Arezki est aussi désigné avec son nom, Aït-Wandlous, et dans une forme familière usitée par les villageois, « Arezki-nnegh » (notre Arezki). Les autres anthroponymes masculins employés sont : Hand, Mkidech, Salem, Lounas et Zerrouk. Le fou du village est désigné par un surnom onomatopéique, « Wer-Wer ».

Les noms féminins employés sont : Malha, Mekioussa, Smina, Djouhra et Yakout (des Aït-Hemlat). Le premier nom est aussi utilisé dans le premier roman de l'auteur.

On retrouve « la confédération des Iraten » déjà citée dans *La Colline oubliée* ; la tribu « Iguejtoulen » ; le « sof des Echines » et les marabouts d'Aït-Mraw.

« Imann » est un « sigle » employé par l'auteur pour désigner les « Indigènes musulmans algériens non naturalisés » dans le contexte colonial de l'époque de référence du récit.

Les personnages Français du roman sont désignés par des noms qui réfèrent à l'anthroponymie française.

M. Destouche (l'instituteur), M. Estroffer (le colon-fermier), M. (Gustave) Poiré (le professeur de l'Ecole Normale) : ces trois noms sont précédés par M. (Monsieur).

« Boniface » est le nom par lequel est désigné l'adjoint de l'administrateur.

Marthe, Elfriede/Germaine, Mme Maurer, Mme Fuchs, sont les noms retenus pour désigner des femmes (une Française et trois Allemandes).

---

<sup>347</sup> Il s'agit sans doute d'une migration de Meddour de *La Colline oubliée* ; il est de Tasga et élève de l'Ecole Normale des Instituteurs. Le Barbu, chef régional du parti, peut-être, aussi, le chef de Ouali, « Le Barbu, Bu-tamart », dans *La Colline oubliée*.

D'autres noms désignent des militaires (avec des grades) : (capitaine) Ricardo, (aspirant) Lemarchand, (caporal) Charlier, (adjudant) Thomas, (sous-lieutenant) Reynier, (lieutenant) Chiroux, Roux (et son fils René).

*L'Opium et le bâton* est un récit plus long que les deux premiers de Mouloud Mammeri. On y trouve aussi plus de personnages et plus de lieux cités et nommés. Le contexte historique de référence étant la guerre de libération algérienne, il y a des personnages militaires français dans le roman.

Les noms des personnages de Tala sont issus du même « répertoire » que ceux des personnages des villages kabyles des deux premiers romans de l'auteur.

Bachir Lazrak, Ramdane (Faradji), (Boulanouar) Arezki, Amirouche, Ali, Smina, Farroudja, Mohand Saïd, Belaïd, Ahmed, Tayeb, Ameer, (appelé en berbère) Belaïd – aït – Lazrak<sup>348</sup>, Ouali, Smaïl, Malha, Titi et Tasadit (la mère et la femme de Omar), Ouiza, Sekoura, Chaaban, Mouloud, Tamazouzt, Lounas, Ahmed, Ghenima.

Les personnages représentant des combattants et militants du FLN dans le récit sont désignés par des anthroponymes qui relèvent du même type que ceux des noms des personnages de Tala. Des grades sont attribués à certains d'entre-eux.

Lieutenant Hamid, Capitaine Moussa, lieutenant Abdallah, commandant Mahmoud, Moustique (surnom), Brahim ben Brahim, Si Mohammed, Akli, Omar, Mezoued Ali, Lahrèche Moussa et Mohammed.

Les personnages du Moyen-Atlas (au Maroc) sont désignés par des noms différents, pour certains, d'un point de vue forme : Bouachaïb, Mahsin, Itto, Reho-ou-Heri, Moha, Touda, Saïd, Dris, Fadma.

Les personnages représentant des Français se nomment Claude, Mme Chotard, (lieutenant) Delécluze, (soldat) Georges Chaudier, (capitaine) Laforest, Mercadier, (capitaine) Marcillac, (aspirant) Hamlet, Léo, Poil de Carotte (surnom).

Il y a aussi des personnages historiques dans le récit : M. Delouvrier, Massu, Addi-ou-Bihi, colonel Amirouche, etc.

---

<sup>348</sup> P. 73. On peut noter la précision « appelé en berbère » pour la désignation du personnage.

Dans *La Traversée*, la désignation anthroponymique peut être observée sous quelques « angles ». Les noms que portent les collègues de Mourad dans le journal : Kamel le directeur bigame (époux de Christine et de Zineb) et père de Malek ; Souad ; Djamel Stambouli (origine turque du nom) surnommé dans le journal le GO (Grand Obscur), spécialiste du « socialisme islamique » ; Boualem et sa femme Kheira ; Serge est un nom qui marque une origine non « indigène » : des Pieds-noirs sont restés en Algérie après son indépendance et Serge peut être de cette catégorie. Mourad est aussi désigné comme un athée et un berbériste ; il est qualifié de Protée multiforme<sup>349</sup>. A Tasga, son village natal, il est désigné comme le « fils d'Iften » ; il est nommé par rapport à son père comme cela se faisait, et se fait toujours mais de façon moindre, en Kabylie.

Dans son village, Mourad a un entourage, vivant ou disparu, fait de personnages qui ont peuplé notamment le premier roman de Mouloud Mammeri : Mokrane, Mouh, Raveh (morts), Menach, Aazi, Meddour, Davda, Sekoura, Tamazouzt (et son diminutif, Tama). Le fou du village est aussi présent dans ce récit sous le même nom, WerWer, avec une notation légèrement différente (sans trait d'union entre les deux particules).

Kamel, Malek, Boualem, Zineb, Serge, Djamel Stambouli, Malika (voisine de Mourad) : des noms qui donnent une impression plus « citadine » que ceux des personnages de Tasga qui font plus « montagnards kabyles ».

Le capitaine Zoubir porte aussi un surnom hérité de son passage dans l'armée allemande, « Achtung ». Un autre personnage, disciple du GO, est désigné seulement par un surnom, le Cairote, pour son passé d'étudiant à l'université d'El Azhar au Caire.

Des noms de personnages du Sahara semblent marqués par la culture des Touaregs : Amayas (qui signifie « le Guépard »), Ahitaghel (nom porté par l'amenokhal « Ahitaghel ag Mohamed Biskra », mort en 1900) et Ouda. « Ba Hamou » et « Ba Salem » se caractérisent par la présence du mot « Ba » (Père) avant le nom. Belkhir, Meryem (nom de « Marie » en arabe), Messaoud (haratine) et sa femme Messaouda, Boubeker, et Lekbir sont des noms d'origine arabe qu'on peut retrouver ailleurs en Algérie.

Il y a encore d'autres noms dans le récit : Longval et Prince (noms de personnages venus du Québec) ; Amalia (Aimée Delaunay) est une Française

---

<sup>349</sup> P. 42.



(et Nazaréenne comme le pense Boualem qui est un musulman fanatisé), Sœur Anne-Marie Delaunay, Sœur Véronique, l'abbé Ramel, l'ingénieur Maraval. Ces noms ont une origine étrangère à la culture dominante du pays.

### **Malek Ouary**

Le choix des anthroponymes dans les romans de Malek Ouary semble obéir, pour une partie, à une certaine motivation sémantique. On note aussi une motivation ethnique et culturelle.

Idhir, le personnage principal du premier roman, *Le Grain dans la meule*, porte un prénom kabyle populaire ; il signifie « vivre ». Idhir va, en effet, survivre à son comportement suicidaire ; le mode de vengeance choisi par le père de sa victime, Da-Tibouche, permettra à son corps de vivre encore même si c'est « dans » une autre identité. Idhir-Nath-Sammer deviendra Idhir-Nath-Qassy.

« Sammer » vient peut-être de « asammer » qui désigne le « versant exposé au soleil », l'adret, (et qu'on oppose à « amalu », « le versant le moins ensoleillé », l'ubac). « Qassy » ou « Qasi » (dans la notation kabyle actuelle) est une « forme réduite de Qasem, non perçue des usagers ». <sup>350</sup> « Qasem » vient de « Qasîm », nom arabe célèbre car il a été porté par le fils du prophète Mohamed.

Akli, la victime de Idhir, porte un prénom employé en Kabylie pour conjurer le sort et éloigner la mort : ce prénom signifie « esclave ». Une mort, tragique ici, rattrape le jeune homme qui en a été épargné pendant son enfance.

Les frères de Akli, Moqrane, l'aîné, et Méziane, le cadet, sont désignés par des prénoms motivés sémantiquement. Da-Tibouche explicite le sens de « Moqrane » lorsqu'il demande à ses fils de lui rendre compte de leur mission.

« Toi, Moqrane, l'aîné, parle le premier. » (P. 81).

Le nom « Moqrane », ou « Amoqrane », dérive de la racine « myr ». « Ameqqran » est, à l'origine, un nom (commun) polysémique : « Grand ; âgé, l'aîné ; important ; chef. » <sup>351</sup>

---

<sup>350</sup> Dallet, Annexes.

<sup>351</sup> Dallet.

« Méziane » (« Améziane ») dérive de la racine « mzy ». « Amezyan » est aussi, à l'origine, un nom (commun) polysémique : « Jeune ; petit ; puîné ; cadet. »<sup>352</sup>

La sœur, Djigga, porte le diminutif d'un prénom kabyle qui signifie « fleur », « Jeġġiga » (Djedjiga).

Le père, Da-Tibouche, porte un prénom qui doit dériver de « Tayeb », un nom d'origine arabe, employé en Kabylie, et qui signifie « bon ». Le personnage voit son nom précédé de la particule « Da » comme marque de respect pour son âge comme il est d'usage en Kabylie.

Brirouche est un diminutif de « Yebrahim » (Brahim). C'est aussi le nom d'un personnage de contes populaires kabyles pour enfants. La motivation du nom du personnage dans ce roman est dans la culture populaire et les caractères du personnage des contes : avisé, dégourdi, rusé.

Si-Mohand porte le prénom du prophète des musulmans, Mohamed, dans une forme kabyle. Si-Mohand, parfois désigné « Cheikh Mohand », est versé dans le savoir religieux musulman et mène une vie profondément empreinte de dévotion religieuse. La motivation du nom propre est, ici, dans ce rapport entre la désignation du personnage et son mode de vie.

« Tchava » est le nom par lequel est désignée la mère de Idhir. L'usage de ce prénom ne semble pas attesté dans l'anthroponymie kabyle. C'est sans doute une désignation empruntée à l'alsacien.

Tchava « désigne une personne de sexe féminin vulgaire et agressive... assimilée à une racaille parmi l'opinion. Mot utilisé exclusivement en Alsace, voire dans le Bas-Rhin. Il provient du Gitan local, appelé le Vannier. »<sup>353</sup> Lorsqu'on sait la proximité d'Ighil Ali, d'où est natif Malek Ouary, avec Akbou, une ville nommée « Metz » à l'origine, lors de sa création en 1874, par les premiers colons français qui s'y étaient installés et qui étaient venus de Metz<sup>354</sup>, la probabilité de l'hypothèse de cette origine est très élevée.<sup>355</sup>

Dans le roman de Malek Ouary, on ne sait pas grand-chose de cette femme nommée Tchava. Elle n'apparaît vraiment dans le récit que dans un moment de très grande émotion : lorsqu'elle est « dépossédée » de son fils Idhir.

---

<sup>352</sup> *Ibidem.*

<sup>353</sup> <http://dictionnairedelazone.fr>.

<sup>354</sup> La Lorraine est limitrophe de l'Alsace.

<sup>355</sup> J'ai le souvenir d'une femme surnommée « Tchava ».

Seghir-ou-Tebbiche sera surtout désigné par Tebbiche ou bien Tebbiche-nath-Sammer. Seghir est un nom d'origine arabe qui signifie « petit ou jeune » ; il est en usage en Kabylie.

Les trois personnages du « pays des Arabes » désignés par des noms sont : Messaoud, Miloud et Moha. Le premier est un prénom arabe qui signifie « heureux » ; il est aussi usité en Kabylie dans cette forme. Le deuxième est un nom arabe employé en Kabylie dans la forme de « Mouloud » qui signifie « enfanté » en arabe. Le troisième désigne le mage marocain dans le récit ; c'est un diminutif de Mohamed. La motivation est symbolique : Moha est aussi dans une sorte de prophétie.

Les autres anthroponymes employés dans le récit sont des noms dont l'usage est courant en Kabylie même si la tendance onomastique actuelle les délaisse quelque peu : Bezza, Laïfa, Moussa, Hamou, Doudja, Ferhat. Moussa, doyen de la famille de Idhir, et Ferhat, doyen de l'assemblée du village, voient leurs noms précédés de « père » : on désigne ainsi les personnes âgées en Kabylie, en signe de respect.

Singe-Rouge est un sobriquet qui désigne le loueur de la boutique de Brirouche dans le ksar où il s'était réfugié.

Dans ce roman publié en 1956, la notation du prénom, « Idhir »<sup>356</sup>, indique une intention d'affiliation kabyle : cette notation n'est pas francisée avec la notation « Idir » en usage dans la notation de l'état-civil et qu'on peut retrouver dans d'autres textes littéraires francophones (antérieurs ou ultérieurs).<sup>357</sup>

Idhir-Nath-Sammer : la particule d'appartenance, « nath », est notée de façon à marquer l'origine comme sera notée ailleurs l'autre particule du même genre « ath ». L'usage de ces particules dans l'état-civil est noté « Aït » et « Naït » ; une notation qu'on retrouve dans les textes littéraires (et autres) francophones. Dans *La Montagne aux chacals*, c'est la particule « ou » qui est retenue pour marquer l'appartenance patronymique : Saïd-ou-Boussaïd.

---

<sup>356</sup> La transcription des noms, propres ou communs, kabyles par Malek Ouary dans ses romans est différente de celles des systèmes de transcription du kabyle en usage lorsqu'il écrivait ses textes.

<sup>357</sup> Voir chapitre sur la culture : ce marquage identitaire kabyle est aussi employé pour les noms communs kabyles utilisés dans le texte comme « thajmaath », « thaarichth », etc.

Dans le même ordre d'idées, on peut aussi noter l'usage du « q » dans « Moqrane » et « Qassy » au lieu de « k » (« Mokrane » et « Kaci »), ainsi que pour « Arezqi » et « Belqacem » dans *Le Grain dans la meule*.

Dans *La Montagne aux chacals*, le « héros » est désigné par son prénom, Saïd, avant de le décliner en association avec son « patronyme », Saïd-ou-Boussaïd, plus bas dans le récit, lorsqu'il se présentera devant le caïd ; on saura par la même occasion le prénom « officiel » de son père, Belqacem, qui n'est désigné « rigidement » qu'en ce lieu du texte. On pouvait s'attendre à ce que le père soit prénommé Boussaïd si l'on se réfère à la désignation du personnage, « Saïd-ou-Boussaïd » (Saïd fils de Boussaïd). Mais la référence patronymique peut concerner un aïeul ou ancêtre, à moins que le père ne porte aussi un autre prénom d'usage, Boussaïd.

Les anthroponymes employés dans ce deuxième roman de l'auteur reflètent le contexte historique colonial de l'Algérie. Les personnages kabyles du récit sont nommés Hemmou, Si Larbi (désigné aussi par « Maître Larbi »), Salah, (sergent) Slimane, (sergent) Mellal, (dada) Tahar, Brahim. Louisa, le prénom de la femme de Saïd, dérive de « Louis ». Ce dernier prénom est aussi utilisé dans le dernier roman de l'auteur dans lequel il désigne aussi ses personnages algériens par des noms tels que (maître) Mohand, (Dhadda) Aïssa, Aldja, Madjid, Lewnis, Baya surnommée Chiquita, le fils Azzaw, Izem, Zoubir, Cherif, Bouzid, Athmane, Ath Waghli (nom de tribu), etc.

Les personnages européens sont désignés par des anthroponymes qui reflètent leurs origines. Les colons Lambert (le père et Gilbert le fils) (viennent de l'Ardèche) et M. Boissier, le Père Lalouette (un des « Babass »<sup>358</sup> d'Igmir) renvoient à des origines « françaises » tandis que le livreur Scabello et le chef cantonnier Tonini sont d'origine italienne. Litta et Ramirez suggèrent aussi des origines autres que françaises.<sup>359</sup> Gertrude est le nom de l'Allemande avec laquelle Saïd a entretenu une relation amoureuse durant ses séjours en Allemagne et en France. Le même procédé sera reconduit dans *La Robe kabyle de Baya*. Ainsi, le lecteur « rencontrera » dans ce monde fictionnel Mireille Mas-sol, la femme de Ali, Marinette surnommée Maminette (ma chatte), Garrido originaire d'Alicante, (le général) Dussac, (le capitaine) Boissot, (le journa-

---

<sup>358</sup> Pour désigner « Père » en kabyle.

<sup>359</sup> La colonisation française de l'Algérie a été élargie à des personnes venues d'autres pays européens.

liste) Géhel, le Père Nalé, le Père Martin, le Père Clément (qualifié de marchand de « prêchi-prêcha »). Les enfants d'Ali et de Mireille portent des prénoms français : Olivier et Estelle.

Des personnages historiques sont cités et désignés dans *La Montagne aux chacals* : les rois Berbères Massinissa et son neveu Jugurtha, Vercingétorix, le général De Gaulle, le maréchal Pétain, le général Juin, le général Rommel. D'autres personnages historiques sont nommés dans *La Robe kabyle de Baya* : Aurélie Tidjani, le maréchal Bugeaud, Hanoteau (militaire et écrivain), l'apothicaire de Sétif dont une note de bas de page révèle l'identité (Ferhat Abbas), Boulifa (l'instituteur et écrivain), Mustapha Pacha le Turc.

Des désignateurs rigides renvoyant à l'appartenance nationale ou ethnique sont aussi employés dans ce roman : Allemand, Français, Kabyle, Marocain, Sénégalais, Américain.

Malek Ouary utilise des jeux de mots dans certaines désignations. Ainsi, le personnage historique Eisenhower est affublé du sobriquet « Ahcène Laâwer » qui signifie en arabe « Ahcène le Borgne »<sup>360</sup>. L'officier Montsabert est surnommé « Bou-Saber » : la signification de ce surnom (arabe) est donnée dans le texte (père Patience). Innocent Garofalo est un soldat accusé de viol, condamné à mort et exécuté : « Innocent » a été reconnu « coupable » par la cour martiale. Lors de la confrontation, le soldat se présente et son nom « Garofalo » peut s'interpréter comme une mise en garde : « gare au falot ». Le sens argotique du mot « falot » est « tribunal militaire ».

Malek Ouary use aussi du jeu de mots pour désigner des personnages dans *La Robe kabyle de Baya*. Ali Amergou est le héros de ce récit. Son patronyme signifie « grive » en kabyle. Ali signe même un de ses poèmes, dans une revue, « Lagrive ».<sup>361</sup> Pour se franciser, il se fait appeler Alain Amergoût ; son patronyme se compose de « amer » et « goût ». Le début de l'interrogatoire d'Ali par un officier, après son arrestation par l'armée, est éloquent.

« - Votre nom ?

– Amergoût. – Curieuse, cette consonance spécifiquement française alors que vous êtes bien Arabe ?... Pardon, Kabyle ? C'est ça, Amer goût, goût amer... Au fait, avec ou sans le « T » à la fin ?

---

<sup>360</sup> « Borgne » est indiqué en note de bas de page.

<sup>361</sup> P. 113.

– S’agissant d’un nom authentiquement berbère la question du « T » non plus que de l’accent circonflexe sur le « U » ne se posent ni ne s’imposent. Seule ici, joue la phonétique. Quant à la contrepèterie, c’était inévitable, mes amis français en usaient et abusaient.

– Prénom ?

– Ali, pour l’état civil. Là aussi, mes camarades de classe en avaient fait Alain, par commodité. J’ai laissé faire, mieux, j’ai adopté l’une et l’autre orthographe selon les circonstances et les opportunités. » (P. 49)

Lorsque l’interrogatoire avance, l’officier qui le conduit se moque encore du suspect en jouant avec son nom.

« Ali, prétendument Alain, ben Couscous, de Goût Amer ou Amer Goût » (p. 52)

Mireille sera appelée « madame Armengau<sup>362</sup> » par un policier « Antillais » à l’aéroport d’Alger. Le jeu de mots s’étend ainsi à la famille de Ali.

## 2/ Toponymie

### Taos Amrouche

L’histoire du récit de *Jacinthe noire* se déroule essentiellement à Paris. Des noms de lieux de Paris sont déclinés dans le texte : rues, parcs, églises, etc. Il y a évidemment d’autres lieux de France qui sont cités dans le récit. Mais la profusion des détails sur ces lieux parisiens fait ressortir une désignation qui brille par sa particularité : la rue de la maison d’étudiantes où réside Reine est nommée « X » comme pour garder l’anonymat de cette pension. La narratrice avait décidé de désigner « Reine » par ce nom pour taire le sien véritable.<sup>363</sup> C’est peut-être une « stratégie » pour former un écran entre l’autobiographie et le récit désigné comme roman.

La Kabylie est désignée par l’expression « notre pays » dans le texte. (P. 151) Et le village natal de Reine est mentionné sans que son nom ne soit cité.

« Le village perdu où vous êtes née, ce village haut dressé dont les maisons austères sont comme des tombes. » (P. 151)

Dans *Rue des tambourins* aussi, le pays et le village d’origine de la famille Iakouren ne sont pas désignés par leurs noms propres. Le « village » est seulement désigné comme celui de la famille qui y a toujours sa maison même si elle vit en exil à Tenzis depuis longtemps. Le pays des origines « à

---

<sup>362</sup> Nom d’origine germanique.

<sup>363</sup> Voir plus haut, dans « Anthroponymie ».

un jour et une nuit de chemin de fer »<sup>364</sup> de Tenzis (Tunis), est noté souvent avec son initiale en majuscule, « Pays », pour signifier que pour cette famille il n'y a qu'un, unique et véritable, « pays ». Le « Pays » est aussi nommé « notre pays », « pays natal », « le terre des ancêtres » ou, dans un rapport synecdotique, « nos montagnes », « notre propre sol », et dans une relation métaphorique, « berceau de nos pères ».

On retrouve le même mode de désignation du pays des origines, la Kabylie, par Aména dans *L'Amant imaginaire*. Pour nommer son « pays kabyle à jamais perdu »<sup>365</sup>, Aména emploie des expressions comme « mon pays », « nos villages kabyles », « ma terre », « notre terre », « nos montagnes », « montagnes ancestrales », « pays des ancêtres », etc. Aména utilise le même langage pour désigner son « pays à jamais perdu »<sup>366</sup> dans *Solitude ma mère* : « pays kabyle », « mon pays », « notre pays déserté », « chez nous, dans la montagne », « nos montagnes », « nos montagnes ancestrales », « notre village », « nos villages berbères », « nos villages haut dressés de Kabylie », etc.

Une partie des récits romanesques de Tos Amrouche se déroule en Tunisie (même si ce n'est que dans des souvenirs ou feedbacks). Les espaces cités sont notés dans leur forme francisée : Tenzis, Nefta, Tunis, Gafsa, Tozeur, Hammamet, Djerba, Carthage, Mélidja, Ténarès<sup>367</sup>, Sidi-Fredj, Lalla Mabrouka, Sfax, etc. Tenzis et Ténarès sont des noms inventés pour désigner Tunis ; Asfar et Mélidja représentent aussi des noms fictionnels (pour désigner Radès ?). Des lieux d'Algérie sont nommés comme Alger, Biskra ou Blida ; Fès, Marrakech ou le Haut-Atlas sont des noms de lieux se trouvant au Maroc. Ces noms sont aussi notés d'une façon francisée. L'espace où se trouvent les lieux désignés ici est nommé dans le texte « Afrique du Nord » ; l'auteure a aussi utilisé l'expression « Afrique blanche » pour désigner cet espace.

## Mouloud Feraoun

Dans *Le Fils du pauvre*, l'appellation « bled kabyle » apparaît dès la première ligne du texte du récit. « Bled » est un mot d'origine arabe qui est employé ici pour désigner le « pays ». Le mot « bled » est aussi employé dans

---

<sup>364</sup> P. 26.

<sup>365</sup> P. 339.

<sup>366</sup> P. 38.

<sup>367</sup> Tenares (sans accents) désigne une cité de la république dominicaine.

*La Terre et le sang*. Ainsi, Marie l'emploie dans des propos qu'elle échange avec Amer : « C'est ton bled. » La langue française a intégré ce mot.

Il est question de « Kabylie » et de « kabyle » à plusieurs reprises dans le roman ; c'est le pays où se déroule le récit. Des lieux de la Kabylie sont cités et nommés dans le texte : Tizi, Agouni, Tizi Ouzou, Fort-National, Djurdjura, Sebaou, Amalou (nom d'un champ d'oliviers).

Le nom d'Alger paraît pour la première fois à la page 124 dans un récit qui en compte 138 dans cette édition. Le nom « Algérie » est cité une seule fois et dans la dernière page du récit.

Les noms de lieux sont notés dans une forme francisée. « Fort-National » est une désignation française de Larbaa Nat Iraten.

Dans ce récit, la toponymie montre un rapport d'appartenance des lieux cités au « bled kabyle » avec une seule référence à une entité territoriale contenante, l'Algérie qui était une colonie française en ce temps-là.

Ighil-Nezman est le nom donné à l'épicentre du récit de *La Terre et le sang*. Ce nom se compose de deux unités qui renvoient à l'espace, « Ighil », et au temps, « Nezman ». « Ighil » (Iḡil) signifie « colline ». « Nezman » (nzzman) signifie littéralement « du temps passé » ; on pourrait traduire en français par « la colline d'antan ». « Ighil Nezman » symbolise une double inscription qui caractérise la Kabylie et les Kabyles : la montagne et le temps dans la culture du peuple autochtone de la Kabylie.

Des lieux périphériques du village d'Ighil-Nezman sont nommés dans le texte : le cimetière de Tazrout ; les champs de Tamazirt et Tighezzane. Le premier nom vient de « azṛu » qui désigne un « rocher, caillou ou pierre » ; il y a comme une suggestion sur la nature du terrain, notamment lorsqu'on sait que les terrains réservés aux cimetières dans les montagnes kabyles sont les moins cultivables. « Tamazirt » signifie « champ ou jardin situé en bordure de village », ce qui est le cas dans le récit. « Tighezzane » vient de « Iyzer » qui signifie « ravin » en kabyle. « Tighezzane » est peut-être une variante du pluriel de « tiyẓert » (« petit ravin ») qui est « tiyēzṛatin ».

On peut noter l'emploi de « gh » pour désigner [r] (« r » grassayé) et le « r » pour désigner le [R] (« r » roulé) dans la notation de ces toponymes.

Deux grands espaces kabyles sont désignés dans une forme francisée : le massif des Aït-Djenad et le Djurdjura. Alger, Bône et Philippeville sont les noms français de villes algériennes ; l'Algérie indépendante a gardé le nom de



la première mais les deux autres seront désignées par Annaba et Skikda. On trouve aussi le nom qui désigne les habitants d'Alger dans le texte, « Algérois », mais il n'est pas fait mention d'Algérien. L'Algérie n'est pas non plus citée dans ce roman. Il est question seulement de Kabyles et de Kabylie.

L'épicentre du récit du dernier roman de Mouloud Feraoun, *Les Chemins qui montent*, est le même que celui du précédent, Ighil-Nezman. C'est aussi le même cimetière, Tazrout. On retrouve aussi le Djurdjura et le Sebaou. D'autres villages sont nommés, Taourirt, Tizi, Ighzer, Agouni, Taguemount, Aït-Ouadhou. On note que ces toponymes sont notés dans leur forme francisée comme c'est aussi le cas pour « Alger » ou « Alger-la-Blanche », « Algérie » et « Sahara ». « Colomb-Béchar » est le nom donné, pendant la colonisation française à la ville nommée simplement « Béchar » actuellement.

### **Mouloud Mammeri**

Les noms des villages kabyles cités dans *La Colline oubliée* sont : Tasga, Aurir, Tiguemounine, Tala, Tala-n-oumlil, Tala-Ghana, Tala-n-tazart, At-Smaïl. Des espaces de Tasga, l'épicentre du récit, sont désignés par des noms traduits en français, « place des Pèlerins », « place des Ormes », ou des noms kabyles comme c'est le cas pour « Aafir » et « Alma », le cimetière « Takoravt », ainsi que pour « Taasast », lieu emblématique du récit, traduit dans le texte du récit par « la garde ». Ces noms sont plus ou moins francisés comme c'est le cas aussi pour (le monument) d'Icheriden, (la forêt) d'Ifran, (le col) de Kouilal, Tamgout, Djurdjura. D'autres cités kabyles sont aussi nommées de cette façon, « Tigzirt », « Azazga » et « Bouira » tandis que d'autres sont désignées sous leurs noms français, « Bougie » (Bejaia), « Fort-National » (Larba nat Iraten), « Michelet » (Aïn el Hammam), « Maillot » (M'Chedellah) et « Rebeval » (Baghlia).

Des lieux d'Algérie sont nommés dans une forme francisée dans ce roman : Tlemcen, Aflou, Nedroma, Alger, Cherchell, Blida, Sidi-Aïssa, Sétif, Aïn-Beida, Batna. « Colomb-Béchar » est le nom par lequel était désignée la ville de Béchar durant la colonisation (association de deux noms, français et autochtone) ; pour Sidi-Embarek, l'auteur dit aussi comment « les Français appellent » ce village : « Paul Doumer ».

Dans *Le Sommeil du juste*, les toponymes de Kabylie sont notés dans les mêmes formes que dans le premier roman de l'auteur : Ighzer, Tasga, Tizi-

Ouzou, Timezrit (champ), pâturages d'Alma, rivière d'Asaka, Ifri, Bouira ; « Fort-National » est désigné avec son nom français (comme cela est fait avec Montagnac qu'on désigne seulement sous le nom de « Remchi » actuellement). Lorsqu'Arezki arrive de France à Alger, il traverse des espaces qui sont nommés dans leur appellation française : rue de la Lyre, rue Henry Martin, rue d'Isly, rue Michelet, parc Galland, boulevard Front de Mer.

Dans *L'Opium et le bâton*, des lieux de Kabylie sont nommés (des villes ou villages et des espaces naturels) dans une notation francisée : Azazga, Dellys, Tizi-Ouzou, Bouira, Tala-Ouzrou (désignée le plus souvent par un diminutif, « Tala »), Aït-Waaban, Tiguemounine, Avizar ; forêt de Tizgi, pic de Tamgout, place de Dou-Tselnine (dans le village de Tala), pont d'Amalou, pont d'Aftis, Djurdjura, forêt d'Akfadou, etc. On peut noter une possibilité de la lecture de « Waaban » (dans Aït-Waaban) dans sa forme kabyle pour les locuteurs kabyles. « Tizgui », comme nom commun, signifie « forêt », « bois ».

« Palestro » est le nom d'un village colonial créé par un décret de Napoléon III daté de 1869. Il a été baptisé « Lakhdaria » après l'indépendance de l'Algérie, en hommage à un combattant de l'ALN qui a combattu dans cette région, Si Lakhdar. Ce village est devenu une ville de plus de 60 000 habitants actuellement. En kabyle, Lakhdaria est nommée « At Ulmu ».<sup>368</sup>

Des espaces d'Alger et de sa banlieue sont désignés sous les noms qu'ils portaient durant l'époque coloniale ; le récit se déroule pendant que l'Algérie était encore sous administration coloniale (guerre de libération) : Palais d'Eté, villa Sesini, l'Otomatic, rue Bugeaud, Fort-de-l'Eau, Chemin Picard, camp de Bossuet, rue Randon, Clairval, Maison-Carrée, etc.

D'autres espaces d'Alger et de sa banlieue, ainsi que de lieux d'ailleurs en Algérie, sont nommés dans le roman avec une notation francisée : L'Harrach, Casbah, Bab-el-Oued, monts de Chréa, Mitidja, Blida, Boufarik, Sétif, Corso, Aïn-Taya, El-Biar, Birmandreis (Bir Mourad Raïs, actuellement), Bouzaréa, Cheragas (des tribus Chéragas qui y habitaient), etc.

Camp Paul Cazelles et camp de Tefeschoun : des noms de camps d'internement créés pendant la guerre de libération par les autorités coloniales. Tefeschoun était le nom d'un centre de colonisation créé en 1848 ; en 1964,

---

<sup>368</sup> Wikipédia. Nom de la tribu qui habite la région.

Tefeschoun sera baptisé Khemisti<sup>369</sup>, en hommage à Mohamed Khemisti assassiné en 1963. Le nom de Paul Cazelles évoque de la souffrance et des atrocités (commises) pour les survivants du camp qui l'a porté, à Ain Ouessara, et les descendants de tous ceux qui y ont été internés pendant la guerre de libération en Algérie. Ain Ouessara a été baptisée Paul-Cazelles en 1932 en hommage au personnage qui avait dirigé le caravansérail d'Ain Ouessara de 1885 à 1889. Ce caravansérail avait été construit par l'armée française en 1853-1854. Après l'indépendance de l'Algérie, Ain Ouessara reprend son nom d'origine.<sup>370</sup>

Lors du déroulement du récit des vacances de Bachir dans le Moyen-Atlas, des lieux, des lieux visités ou cités, sont nommés : Ain-Leuh, Khenifra-la-Rouge, Mrirt, Tounfit, plaine d'Azrou, les collines des Aït-Mgild, Imouzzer des Marmoucha, Midelt, Rich, Oum-er-Rebia, Ben-Msik, lac Azigza, Taneftit, plaine de Zaïan, etc. Même si la notation de ces noms est francisée, le lecteur issu du monde amazigh peut voir que leur consonance est berbère, au moins en grande partie.

D'autres lieux du Maroc sont nommés dans ce récit, dans une forme francisée : Larache, Rabat, Tanger, Tétouan, Oujda, Marrakech, Casa (pour Casablanca), Meknès, etc.

Le récit de *La Traversée* se déroule dans plusieurs espaces : Alger et ses environs, Kabylie, Sahara algérien.

Des espaces d'Alger et de ses environs sont désignés, dans le texte, dans leur nomination française, Maison-Blanche, Belcourt, Alger-Plage, Forum, Université, Plateau des Glières, Grande Poste. La présence d'Amalia dans le récit « facilite » cette façon de nommer des espaces alors qu'ils ont été, presque tous « débaptisés » pour être renommés après l'indépendance du pays à l'aide de désignateurs « algériens ». Ainsi, Mourad donne les anciens noms, des lieux qu'ils traversent, à Amalia lorsqu'il l'accompagne : Saint-Eugène, Deux-Moulins, Guyotville, Pointe Pescade, la Madrague.

D'autres lieux d'Alger et de ses environs sont désignés dans leurs noms « algériens » mais dans une forme francisée : rue Ben Mhidi, rue Didouche, Hydra, Bab el-Oued, Bab Jedid, Kasba, El Harrach, Mustapha, Zeralda, Sidi-Ferruch.

---

<sup>369</sup> Se trouve dans la wilaya de Tipaza.

<sup>370</sup> Wikis du net.

Les lieux de Kabylie nommés dans ce récit le sont dans une forme francisée avec l'usage de la notation en kabyle pour « Asif » et « Taasast » : Tasga, Asif Melloul, Taasast, la plaine des Ait-Sedka (nom de la confédération qui y habite).

Les lieux qui sont nommés dans le Sahara sont aussi notés dans une forme francisée : Tamanrasset, Ghardaïa, Ouargla, Hassi-Messaoud, In Amenas (lieu des méharis), Djanet, In Salah, Timimoun, El Goléa, El Adeb, Laghouat, daïra des Ajers, Gourara, Ifoghas, Timiawine, Tin-Zaouaten, Asekrem, Tiberghamin, Elbarka, Akbour, Ighosten, Massine, Tassili, etc. La notation francisée de ces lieux n'altère pas la langue d'origine des toponymes (berbère ou arabe).

### **Malek Ouary**

Dans *Le Grain dans la meule*, le village de Idhir se nomme « Thighilt » et le village d'origine de Si-Mohand est désigné par le nom de « Thaourirth ». Ces noms sont portés par de nombreux villages de Kabylie ; on leur associe souvent des mots qui les différencient souvent.<sup>371</sup> Taourirt signifie « colline » et tighilt signifie « petite colline ».

Des lieux de Thighilt ou de ses alentours sont nommés en français (Source-aux-Crabes ; quartier de l'ombre ; col des Pierreux, rue Pavée) ou en kabyle (Thaggounits ; Thaqmamasth ; Rihane ; sentier d'Ijanathène).

« Thassefaïth », d'où est originaire la femme de Da-Tibouche, est le village jumeau de Thighilt. Tassefaïth est aussi un nom commun qui signifie « filtre » en kabyle. Il ne semble pas y avoir de lien sémantique avec le nom du village en français « Le Parpaing ». « Thabouanant » est le nom d'un village de la commune d'Ighil Ali. « Thigrine » est peut-être le village nommé ainsi dans la commune de Boudjellil (voisine de celle d'Ighil Ali).

« Quelâa » est le nom de la cité et capitale du royaume des Aït Abbas (XVI<sup>ème</sup>-XIX<sup>ème</sup> siècle). « Quelâa » (Qelâa) est un mot d'origine arabe qui signifie « forteresse », « citadelle ». Tel que le nom est noté dans le récit, l'initiale « q » se prononce [k] (grâce au « u » qui la suit : « qu ») contrairement à la notation du nom d'Ighzer-Amoqrane où cette lettre se prononce [q].

Jerjer est suivi du nom que lui donnaient les Romains : Mont-de-Fer. La forme « francisée » du nom de cette chaîne de montagnes est « Djurdjura ».

---

<sup>371</sup> Si on considère le pays natal de l'auteur, on peut supposer que les villages de cette fiction renvoient à Tiÿilt umeggal et Tawrirt ueabla, situés dans la commune d'Ait R'zine.

Dans *La Montagne aux chacals*, la chaîne de Jerjer est aussi présente, face à celle de Thaggurth (la Porte) désignée en français, les Portes, dans le premier roman. La chaîne de Jerjer est aussi nommée « chaîne des Iggawawën » dans le deuxième roman où il est aussi question du pic de « Dame Khédija » qui surplombe cette chaîne.

Les lieux où se réfugie Idhir sont désignés de façon non rigide : « ksar », « pays des dattes »<sup>372</sup>, « pays des Arabes ». Pour parler de la Kabylie, l'auteur emploie aussi des désignateurs non rigides : « réduit kabyle », « pays kabyle ».

Tunis sera notée dans sa forme francophone ; cette ville est qualifiée de « cité vénale, impure » comme dans un écho aux célèbres propos de Jugurtha sur Rome.<sup>373</sup> D'autres lieux sont aussi désignés dans leur forme francophone.

« Les noms des lieux sont évocateurs : Les Eboulis, Les Pierreux, La Cascade, Les Roseaux, Les Houes, Les Grappes. » (P. 75)

On peut aussi citer les désignations qui seront reprises dans *La Montagne aux chacals* avec une proximité dans la notation : le Col-des-Dalles, les plaines du Hodna (col des Dalles, plateau du Hodna).

Dans *La Montagne aux chacals*, l'effort de notation de toponymes en kabyle n'est pas aussi important que dans le premier roman. On trouve la notation francisée du toponyme noté en kabyle dans le corps du texte, entre parenthèses, pour « Bgayëth (Bougie) » ; ou la notation kabyle, entre parenthèses, du toponyme noté de façon francisée pour « la montagne Bleue (Bou-Zegzaw) » et « Les Lances (Allaghen) ». Dans la phrase suivante, ce sont les deux noms d'une même cité qui sont donnés :

« Lafayette... oui, je connais, nous, nous disons Bou-Gâa c'est un gros village des Ath Werthirane » (p. 25)

Le « gros village » est désigné différemment par les colons et les autochtones, comme l'est « El Harrache (Maison Carrée) ». « Ath Werthirane » est le nom d'une tribu et de l'espace géographique qu'elle occupe.

« Le col des Ath Aïcha » : la notation du toponyme dans une forme kabyle est associée à la nature de ce lieu (col) en français.

---

<sup>372</sup> Opposé au « pays des olives », p. 20.

<sup>373</sup> Voir *La Montagne aux chacals*, p. 135.

Malek Ouary donne comme sens à une région, M'tija, (l'Ensoleillée) en faisant dériver le toponyme de « itij » (soleil). Pour le nom de Tunis, il propose aussi une origine berbère.

« Le rêve de chacun était d'y passer au moins une nuit, selon l'invitation que constitue le sens même du vocable berbère : *Thouness* = Etape pour la nuit. » (P. 81)

Aggouni, Akbou, Alger, Sidi Ferruch, Sétif, Tébessa, Constantine, Oran, Mers-el-Kébir, Cherchell, Béni Mançour, Kherrata, Guelma, Souk-Ahras : ce sont là des cités algériennes désignées dans des formes francisées de leurs noms algériens comme le sont ces quartiers et rues du grand Alger : Bab-el-Oued ; Casbah, rue Bab Azoun, rue de Bologhine. D'autres lieux algériens sont désignés par des noms donnés par les colons : Bivouac (village de colonisation), Bône, Ménerville (Tizi n At Eica<sup>374</sup> en kabyle) et Bougie<sup>375</sup>. Des espaces d'Alger sont aussi désignés par de tels noms : rue de Chartres, stade de Saint-Eugène.

Les déplacements de Saïd, en guerre, font que des espaces situés hors de l'Algérie sont nommés : des pays comme la Tunisie, l'Italie, la France, l'Allemagne ; des provinces comme la Provence et l'Alsace ; des fleuves comme le Rhin ou le Rapido ; des villes comme Tunis, Bizerte, Carthage, Sfax, Kairouan, Rome, Naples ; des lieux célèbres comme Monte Cassino, la Prison Mamertine, le Colisée, le Pont-de-Trajan (viaduc romain situé à Béja en Tunisie).

Dans *La Montagne aux chacals*, la rivière de la Soummam voit son nom expliqué en français : l'Acide ; un certain nombre d'habitants de la région la désignent comme la « rivière des Abbas » par rapport à la tribu des Ath Abbas dont le territoire longe une partie de cette rivière. Dans *La Robe kabyle de Baya*, l'auteur parle de la « vallée de l'Acide » pour désigner la « vallée de la Soummam ». Malek Ouary reprend ainsi l'hypothèse selon laquelle l'étymologie de ce nom de « Soummam » vient du vocable kabyle « asemmam » qui signifie « acide ».

La toponymie du dernier roman de Malek Ouary recoupe, en partie, celle de son deuxième roman car une partie de chacun des deux récits se déroulent dans le territoire des Ath Abbas et ses environs : « les Lances<sup>376</sup>, la chaîne des Portes, Bivouac, Akbou » ; « Jerjer » est noté dans sa forme kabyle

---

<sup>374</sup> Nom réel à l'origine : Tizi n-tnicca (source : Amar Mezdad).

<sup>375</sup> Désignée par « Bgayèth » (Bougie) au début du récit.

<sup>376</sup> Avec ce commentaire : « C'est une simple halte en rase campagne », p. 218.

comme l'est aussi « Ijanathën »<sup>377</sup>. « La Ferme-Brûlée » est un lieu nommé, dans cette forme française, dans cet espace. « Ifri » (cache) est le nom d'un village situé sur les hauteurs d'Ouzellaguen.

Guerbouze est le village natal de Ali. C'est aussi le lieu où il renoue avec ses origines et d'où il rejoint le FLN et l'ALN pendant cette guerre de libération. Même s'il est noté dans une forme francophone, ce nom est d'origine kabyle, « agurbez, agerbuz, corps humain, squelette » dont le sens est « Etre dur (pour un objet normalement mou) ; n'être pas mûr »<sup>378</sup>. Guerbouze est le nom donné dans ce récit à Guendouze, un grand village et chef-lieu de la commune d'Ait R'Zine dans le territoire des At Abbas. Malek Ouary a changé deux lettres du nom d'origine pour former le désignateur de son roman : « n » et « d » / « r » et « b ». Un autre toponyme est l'objet d'un jeu de mots : « Avec une pointe d'humour acide les gens des Sans-Sel disent des internés les « Béni-Ramassés ». »<sup>379</sup> Sans-Sel est la traduction en français de « Béni-Messous ».

Le début du récit se déroule à Alger que l'auteur note dans cette forme francisée comme il le fait pour un quartier de cette ville, El Biar. L'aéroport d'Alger est désigné par le nom français du lieu où il se situe, Maison-Blanche.<sup>380</sup> D'autres quartiers de cette ville sont désignés par des noms « français », Plateau Saulière et Val Fleury, comme cela est fait pour des plages à l'ouest d'Alger : « crique des Lotophages, plage des Chevaux, Parc-aux-Huîtres, Deux-Moulins, Port-aux-Mouches, Pointe-Pescade, etc. ».

« Bougie » est le nom français de « Bgayet » (Bejaia) ; dans ce dernier roman de Malek Ouary, « Bougie » est le seul désignateur rigide employé pour nommer cette ville.

### 3/ Théonymie et hagionymie

#### Taos Amrouche

Dans les récits romanesques de Taos Amrouche, il n'y a pas beaucoup de références à la mythologie. Dans ses références chrétiennes ou musulmanes, elle désigne Dieu par : « Dieu », « Dieu Créateur », « Providence », et son royaume le « Ciel ».

---

<sup>377</sup> Ici, c'est le nom d'un ruisseau alors que dans *Le Grain dans la meule* c'est celui d'un sentier.

<sup>378</sup> Dallet.

<sup>379</sup> P. 74.

<sup>380</sup> « Dar el Beida » en arabe.

Le « Christ » est désigné sous ce nom. « Marie » est citée dans l'expression « enfant de Marie » employée (dans le texte) pour désigner une jeune fille dévouée à la Vierge Marie.

Chérubin est un nom qui désigne un ange. L'ange déchu est désigné comme le « diable » ainsi que sous le nom de « Malin ».

L'hagionymie chrétienne se retrouve dans certaines désignations toponymiques, comme c'est aussi le cas en Afrique du Nord pour l'hagionymie propre à cet espace civilisationnel. Lorsqu'elle parle des « saints » de Kabylie, Taos Amrouche emploie l'expression « saints tutélaires » et les « gardiens » (iëssasen) dont nommés « génies tutélaires ». Les êtres malfaisants que sont les « djins » sont désignés dans cette notation (francisée).

Les génies, gardiens, ou génies gardiens ont une place importante dans les croyances populaires païennes en Kabylie. Jean Servier en parle dans son livre *Tradition et civilisation berbères* ; il donne même une « définition » de ces êtres.

« Ils constituent la cohorte innombrable des êtres invisibles, mal définis, mais conçus comme créés à l'image de l'homme, menant une vie parallèle à la sienne, mais sur un autre plan. Ils naissent, vivent, se marient et peuvent avoir des enfants. Leur rôle essentiel est de veiller sur l'homme. Chaque individu a un génie gardien sans cesse présent à ses côtés, chaque famille a le sien qui se confond parfois avec son ancêtre, chaque coin du sol appartient au Maître du lieu « Bab bumkan ». Ils ne portent pas de nom et restent dans le vague du terme « 'assas bukhkham » - le gardien de la maison -, « 'assas lhara » - gardien de la famille – ou plus exactement gardien des familles qui, soumises à l'autorité d'un même chef, vivent groupées autour d'une même cour – l-hara.

Leur présence se reconnaît à quelque chose d'insolite dans l'aspect d'un arbre ou d'une pierre. »<sup>381</sup>

### **Mouloud Feraoun**

Pour désigner Dieu, dans *Le Fils du pauvre*, l'auteur emploie ce nom et « Providence » (qui signifie en premier la volonté de Dieu).

Les « djenouns » sont des êtres surnaturels malfaisants. La notation de ce nom, d'origine arabe, est francisée dans ce roman.

---

<sup>381</sup> Ed. du Rocher, 1985, p. 68.



Dans *La Terre et le sang*, dieu est désigné par « Dieu » et la « Providence », comme dans le premier roman, et aussi par « Le Créateur » et « le Très-Haut ».

Des prophètes sont nommés : « Jésus » et « Mahomet » ; ce dernier est noté « Mohamed » dans l'expression de la profession de foi musulmane. Il y a comme une notation « circonstancielle ».

Le Diable est aussi désigné par l'appellation d'origine non rigide « le Malin ».

L'auteur se contente de parler des « saints du pays » sans user d'un nom kabyle pour les désigner.

La présence de personnages chrétiens importants dans le récit de *Les Chemins qui montent* est l'occasion de citer « Jésus », le « Christ » et « Seigneur » fils de la « Vierge », « Sainte Marie », qui est la « Sainte Mère ». Le « Diable » est aussi désigné comme le « Malin » comme dans le roman précédent. Azraël, l'ange de la mort, est aussi cité dans ce roman. Les « saints du pays » ne sont pas oubliés.

« Dieu » et le prophète « Mohamed » sont désignés dans ces formes (française pour le premier et francisée pour le second).

### **Mouloud Mammeri**

On constate la désignation de « saints » dans *La Colline oubliée* et d'autres lieux de Kabylie cités.

« Sidi Hand ou Malek, le Saint qui veillait depuis près de quatre siècles sur notre village et notre tribu tout entière. » (P. 30)

Ce saint est aussi nommé dans une forme qui explique la particule « ou » qui marque la filiation en kabyle, « Sidi-Ahmed, fils de Malek ». <sup>382</sup>

Le « grand Sidi-Abderrahman » est même invoqué à côté de Dieu, « Abderrahman, Dieu et ses saints... » <sup>383</sup> D'autres saints « peuplent » aussi ce pays kabyle où se déroule ce récit : « Sidi-Ammar », « Sidi-Youssef », « Chivou », et les « quarante saints des Manguellet » <sup>384</sup>.

Le prophète Mohamed est aussi désigné dans une forme française, « Mahomet ».

---

<sup>382</sup> P. 136.

<sup>383</sup> P. 83.

<sup>384</sup> Invoqués p. 81.

Dans *Le Sommeil du juste*, « Diable » est aussi désigné sous le nom de « Satan ».

« Dieu » est désigné seulement sous ce nom, dans *L'Opium et le bâton*, même si « Jupiter » fait une « apparition » dans un rêve éveillé du docteur Bachir Lazrak<sup>385</sup>. Jupiter est une divinité de la mythologie romaine qui diffère du « Dieu » des croyances monothéistes.

Avant d'être désigné par son nom de « Christ », Jésus-Christ l'est par une image du sort qui lui avait été réservé par ses anciens coreligionnaires, dans une lettre de Bachir où il donne à son ami Ramdane son point de vue sur le sort tragique qui peut être réservé à ceux qui veulent « émanciper » leurs peuples.

« Les Juifs ont cloué sur la croix l'homme qui venait les arracher à des superstitions imbéciles. » (P. 37)

« Mohammed, prophète », est ainsi désigné dans la récitation de la profession de foi musulmane. Il est désigné ailleurs dans le texte seulement dans sa fonction avec l'emploi d'une majuscule à l'initiale, « Prophète ».

L'ange déchu ou le diable est désigné à l'aide de « Satan », un nom d'origine arabe adopté en français.

Tayeb emploie l'expression « saints des musulmans »<sup>386</sup> dans un discours tenu aux villageois de Tala pour leur expliquer l'impuissance de leurs croyances face à la puissance coloniale. Le même Tayeb emploie l'expression « saints d'Islam »<sup>387</sup> dans sa prière à Da Mohand pour implorer son pardon. Dans l'islam, il n'y a pas de saints comme dans la religion chrétienne. Les êtres « surnaturels », ou doués de pouvoirs surnaturels, qu'on désigne comme des saints en Kabylie sont souvent nommés « saints tutélaires » pour souligner cette différence dans les visions religieuses. Les « Saints de Tala »<sup>388</sup>, sont des saints tutélaires. Dans sa prière à Da Mohand, Tayeb invoque « les quarante gardiens de cette tribu » : ces gardiens sont des sortes de « génies » qui veillent sur ceux qui croient en eux.

---

<sup>385</sup> P. 18.

<sup>386</sup> P. 324.

<sup>387</sup> P. 374.

<sup>388</sup> P. 334.

Dans *La Traversée*, « Dieu » est aussi nommé « Allah » (d'origine arabe) et « Providence » (comme on le désigne aussi chez les chrétiens). L'auteur cite une divinité, « Anankê » (déesse juste) : c'est la déesse de la Nécessité dans la mythologie grecque.

« Mohamed », le messager de Dieu dans la religion musulmane, est aussi désigné par sa fonction de « Prophète ». « Jésus-Christ » est désigné par son « diminutif », « Christ ».

Le diable est nommé aussi « Satan » qui « a été le plus beau des anges »<sup>389</sup> avant d'être maudit. Il est aussi désigné à l'aide d'un autre nom usuel, « Malin ».

Les « djinns » est un nom qui désigne des êtres surnaturels malfaisants dans la tradition musulmane.

### **Malek Ouary**

Dans *Le Grain dans la meule*, « Dieu » est aussi désigné par « Maître des mondes », « la Grande Lumière », « Seigneur Maître des Mondes », « le Grand Scrutateur », « Seigneur Précieux ».

Dans la culture populaire traditionnelle kabyle, la référence à des gardiens surnaturels de lieux est fréquente. Dans ce roman, l'auteur les désigne par : « Génies, gardiens de ces lieux » (p. 60) ; « génies-gardiens de ces lieux » (p. 79). Ailleurs, dans le texte, Da-Tibouche invoque d'autres êtres : « Compagnies d'anges et saints de Dieu ». (P. 79)

Des génies peuplent aussi le monde de *La Montagne aux chacals* : Génies-gardiens ; génies tutélaires ; Génies des lieux. On y trouve aussi un saint tutélaire auquel un mausolée avait été érigé : Sid-ou-Belâadhi.

Dans *La Robe kabyle de Baya*, les références théonymiques et hagnonymiques ne sont pas nombreuses : Satan-le-lapidé, traduit de l'arabe « cheïtan radjim » ; allah (arabe) ; Rebbi employé en arabe et en kabyle ; « Dieu » et « Seigneur » ; « Sidi-Brahm-ou-Sassy notre saint patron » (123) : c'est un saint tutélaire dont le mausolée est situé près d'Ighil Ali<sup>390</sup>, dans la wilaya de Bejaïa.

---

<sup>389</sup> P. 27.

<sup>390</sup> Proche du village natal de Malek Ouary.



## Conclusion du chapitre

Des différences apparaissent dans les usages onomastiques des auteurs des romans analysés. Ces différences se situent surtout au niveau de la notation des noms (degré de francisation de la notation), du choix des désignateurs en fonction du référent culturel (notamment religieux avec des noms musulmans ou chrétiens). Il y a une cohérence entre les désignations onomastiques et les contextes sociohistoriques des récits des romans.

On peut noter l'importance des anthroponymes d'origine chrétienne dans l'œuvre de Taos Amrouche ; cela est logique étant donné la dimension autobiographique de l'écriture romanesque de l'auteure qui est issue d'une famille catholique, et sa vie d'exilée (Tunisie et France). Au niveau toponymique, pour les récits de Taos Amrouche, la désignation des espaces de la Kabylie se fait essentiellement à l'aide de désignateurs non rigides : le Pays, nos montagnes, le village, etc.

Les anthroponymes employés dans les romans de Mouloud Feraoun et de Mouloud Mammeri appartiennent essentiellement au répertoire des noms en usage en Kabylie durant l'époque de référence des histoires des récits. Il y a des noms qui renvoient à d'autres espaces culturels où se déroulent les récits. Cela correspond à la toponymie qu'on retrouve dans ces romans.

Le programme onomastique de Malek Ouary se caractérise par des particularités dans cet ensemble romanesque, même s'il use du même répertoire anthroponymique kabyle que les autres auteurs pour l'essentiel de ses désignations. Malek Ouary a recours à des jeux de mots dans la composition des anthroponymes et toponymes employés dans ses romans (Amergou/Amergôût, Guerbouze, etc.).

Pour l'ensemble des romans étudiés, malgré une tendance à la francisation de la notation des noms et autres désignateurs, l'usage onomastique marque l'inscription culturelle (kabyle) des discours, en fonction des contextes géographiques et sociohistoriques des récits.

On note des variations dans la notation des noms, conséquence d'une translittération de noms kabyles en français qui n'obéissait pas à des règles fixes et connues : Qassy/Kaci ; Arezqi/Arezki ; Moqrane/Mokrane ; Belqacem/Belkacem ; Malha/Melha ; Fatma/Fadhma/Fadma ; Idhir/Idir ; Raveh/Rabah ; Azwaw/Azouaou ; etc.

Les toponymes font face aussi aux mêmes problèmes de translittération : L'Harrach/El Harrach/El Harrache ; Jerjer/Djurdjura ; etc.

Ces auteurs avaient aussi le souci de translittération de noms communs que chacun notait comme il pensait que cela devait se faire (là aussi, il n'y a pas de règles) : djema/thajemaath ; koran/coran ; jjins/djinns/djenouns, etc.

A l'origine, le public de cette littérature était français ou francophone : chaque auteur avait sa « stratégie » de transcription pour que ses lecteurs arrivent à décoder les noms propres d'origine berbère.

## Chapitre VII

### Transgressions

La littérature est essentiellement constituée de ce qui peut être qualifié de rêve éveillé. Les auteurs de créations littéraires (et artistiques) partagent avec leurs lecteurs leurs rêves d'un monde autre que celui où ils vivent. Le refoulé surgit dans les rêves des êtres humains à l'aide de procédés qui lui sont propres.<sup>391</sup> Le rêve est le lieu de toutes les transgressions : les interdits peuvent être bravés en toute « liberté ». Braver la société (dans les rêves) en transgressant ses ordres ne comporte aucun risque de sanction. La littérature est aussi le lieu de toutes les transgressions même si le risque de sanction est réel : innombrables sont les auteurs de littérature qui ont subi des sanctions, parfois extrêmes.

La transgression est constitutive de la création littéraire. C'est ce qui permet à la littérature d'être et de faire rêver les lecteurs. Cela lui permet aussi de remplir, parfois, le rôle d'une soupape de sécurité dans la société. Même si cela n'est pas compris ni toléré par un certain nombre de dictateurs.

#### Taos Amrouche

Marie-Louise Taos Amrouche hérite de la transgression sociale de ses parents qui s'étaient convertis au christianisme. Il y a une sorte de refoulé (inconscient) même chez les gens qui ne sont pas hostiles à cet état-là, ou une forme d'adhésion, qui se manifeste, par exemple dans la désignation : on la nomme Taos pour parler d'elle et non Marie-Louise (son nom de baptême).

Dans *Jacinthe noire*, la pension pour étudiantes, où réside Reine, est plongée dans une ambiance catholique ; c'est cette dominante idéologique qu'impose, implicitement, la directrice de cette institution. Cela fait l'objet de discussions entre les pensionnaires qui veulent comprendre les motivations de la directrice.

« – Mais quel but poursuit Mlle Anatole en dirigeant une pension d'étudiantes ? – Marquer de son empreinte des jeunes filles qui deviendront des militantes et défendront, le long de leur carrière, « la Cause ».

– Mais, enfin, objectai-je, pensez-vous que Stoïanka, qui n'est pas catholique...

---

<sup>391</sup> Notamment par substitution, condensation et déplacement (voir Sigmund Freud).

– J’ai réfléchi à cela, interrompit Adrienne, et je n’ai pas trouvé d’explication satisfaisante. Je m’étonne que l’on ait accepté Gilberte, qui ne croit en rien, et la petite chimiste, qui est protestante... » (P. 108)

Les filles semblent perdues dans leurs tentatives de percer le « mystère » lorsque Reine intervient pour leur proposer une réponse qui explique la stratégie de Mlle Anatole.

« Il faut qu’une maison d’étudiantes ait une apparence cosmopolite. Alors : Ludmila Polonaise, Stoïanka Bulgare, Reine Africaine. Trois curiosités. Il faut surtout que l’atmosphère y soit libérale. Alors : une libre penseuse, une protestante, une orthodoxe et la façade est sauve. » (P. 113).

Ainsi, la diversité ethnique et religieuse n’est qu’un alibi pour la directrice qui peut ainsi poursuivre, derrière cette façade, son œuvre d’éducation catholique.

Reine est l’objet de l’attention de la directrice, même indirectement. Elle est surveillée. Elle est même approchée par d’autres pensionnaires, comme Berthe, pour l’inciter à rentrer dans l’ordre (de la directrice). Elle en parle avec Maïthé.

« – A-t-elle essayé de vous prendre par la main pour vous faire entrer dans le rang ?

– Elle a essayé. Elle m’a parlé de saint Augustin, de saint Thomas d’Aquin avec l’assurance qu’ont presque toutes nos compagnes, cette assurance qui me choque. Elle m’a vanté la vertu de la méditation et de l’obéissance. Je lui ai répondu que nous n’habitons pas le même monde et, qu’en dépit d’une éducation chrétienne, je ne différais guère de ma vieille grand-mère, restée musulmane. Je lui ai avoué que j’assistais à la messe avec ferveur, mais comme à un mystère incompréhensible. » (P. 167-168)

Mais Reine est insensible à la tentative de « racolage » de Berthe. Elle lui oppose ses racines (d’Afrique du Nord) et son approche intelligente et réflexive de la pratique religieuse.

Reine est dans la transgression comme le relève, par exemple, une autre pensionnaire dans le choix de ses lectures.

« Vous ne trouvez pas, Maïthé, dit Paula, qu’elle lit un peu avec monotonie ? [...] Et puis je trouve dangereux son choix de lectures.

– Ce que je voudrais savoir justement, dit Ludmila, c’est ce qu’elle lit volontiers.

– Eh bien ! répliquai-je, Péguy, Claudel, surtout Milosz, un grand poète lituanien.

– Ah ! dit Ludmila.

– Elle lit également, ajouta Paula d’une voix durcie, certain poème de son frère, une prière qui m’a communiqué du malaise. J’y ai vu une exaltation de la chair. » (P. 53)



De 1559 jusqu'en 1966, l'église catholique tenait un catalogue d'auteurs (environ 4000) et d'œuvres à ne pas lire : « Index librorum prohibitorum » (index des livres prohibés). (*Jacinthe noire* a été publié en 1947.) Cet index devait servir de guide pour éloigner les fidèles de l'église de la lecture d'ouvrages qui contiennent des idées ou des pensées contraires ou opposées aux commandements du christianisme dans sa version catholique. C'était le moyen trouvé par les responsables de l'église pour éviter à ses fidèles les troubles que peuvent causer des lectures subversives à leurs croyances religieuses.<sup>392</sup> Ces convictions religieuses doivent être tellement fragiles qu'elles doivent être isolées et protégées de la réflexion et de la confrontation idéologique ! Alors que le christianisme (comme les autres religions monothéistes) cloître ses « fidèles » dans un monde unique montré par une voie unique, la littérature offre à ses lecteurs d'innombrables mondes possibles, et libres, qui échappent au contrôle religieux.

Ainsi, Reine est perçue comme transgressive à cause de ses lectures qui ne respectent pas les règles de la censure catholique. La nourriture littéraire, et intellectuelle, de cette pensionnaire risque d'en faire un élément subversif pour l'ordre religieux que sa directrice veut imposer dans son institution. Et Reine finira par se comporter d'une façon qui est perçue comme subversive par la directrice et sa « cour » : elle se découvre dans ses transgressions (dans la pension et ailleurs). Reine sera renvoyée de la maison des étudiantes deux mois après y être entrée comme pensionnaire.

« Il court dans toute la pension une étrange histoire de baiser que Reine se serait glorifiée d'avoir donné à un homme. Si Reine au moins en avait eu de la confusion ! Mais elle a poussé le cynisme, disent-elles, jusqu'à leur déclarer que ce baiser était ce qu'elle avait accompli au monde de plus beau. » (P. 242)

Cette « étrange histoire qui avait en partie causé le renvoi de Reine »<sup>393</sup> est celle d'un amour de Reine que cette dernière avait eu le malheur de raconter d'une façon « nonchalante » à des pensionnaires qui l'avaient rapportée à la directrice. En ce temps-là, un baiser d'amour illégitime était un « sacrilège » chez des catholiques à cheval sur la morale religieuse. Reine raconte son « procès » expéditif.

---

<sup>392</sup> Au départ, l'idée de cette censure était un moyen trouvé par le Vatican pour contrer les calvinistes.

<sup>393</sup> P. 275.

« Elles décident en chœur de soumettre mon cas au Père Julien. [...] Mlle Anatole va à Saint-Eustache. Elle me dépeint au Père Julien comme un fléau : les âmes de toutes ses filles sont en jeu. Mon procès est fait : je suis un danger public. » (P. 246)

« On m'a accusée du crime le plus odieux à mes yeux : celui d'envoûter les êtres, de les charmer, pour, ensuite, corrompre leur âme. On m'a investie de ce pouvoir diabolique. » (P. 247)

Plus bas dans le texte, Reine revient sur les motivations cachées de ce « procès ».

« Elle a refusé de me dire clairement en quoi j'étais un danger pour vous toutes. » (P. 255)

Plus bas encore, Reine expose une des raisons de son « procès » et de son exclusion.

« La directrice avait à sauvegarder le reste du troupeau. » (P. 260)

Dans *Rue des tambourins* c'est la transgression familiale, à travers la conversion au christianisme qui pèse sur toute la famille, qui est rappelée. La vie familiale et ses rapports sociaux sont affectés par cette conversion. Les parents de Marie-Corail, qui s'étaient convertis au christianisme en Kabylie, ont dû s'exiler en Tunisie pour pouvoir vivre en paix. La réaction de la société, musulmane dans son immense majorité, à la suite de sa conversion, qui constitue une subversion, était d'une violence insupportable pour cette famille.

Yemma est déçue par sa religion catholique au point de perdre sa foi. Ainsi, la mère a fini à renoncer à son amour pour Jésus qui l'a amenée pourtant à s'exiler pour supporter sa condition de « renégate ».

« Il était rare qu'elle n'en vînt pas à parler avec violence de sa tardive conversion au catholicisme et de la perte de sa foi. » (P. 94)

L'auteure ne se replie pourtant pas aveuglément dans cette communauté religieuse. Ainsi, elle insère dans son récit le souvenir d'un religieux pédophile. Lorsque Yemma évoque les religieux de la mission du village, en Kabylie, elle arrive au souvenir du Père Camborde.

« Yemma lui en avait gardé une reconnaissance attendrie jusqu'au jour où – devenu adolescent – Laurent lui révéla que ce Père généreux, rond comme une citrouille et si drôle, aimait d'un peu trop près les petits garçons (il les attirait à la sacristie, au dire de Laurent, et pour un motif peu avouable) ». (P. 87)

*Rue des tambourins* est paru en 1960 ; l'omerta sur la pédophilie des religieux dans l'église catholique était bien observée. Et Taos Amrouche transgresse un tabou sexuel criminel dans ce roman.

Dans sa tentative de s'opposer au mariage arrangé de son fils Charles, Yemma se heurte à son mari et à sa belle-mère qui veillaient sur le respect de la tradition. Les gardiens de la tradition ont repoussé la tentative de la mère qui voulait épargner une vie malheureuse à Charles et à sa fiancée en renonçant à leur projet de mariage.

Adolescente, Kouka écrit une lettre d'amour qui tombe entre les mains de son père qui la corrige violemment, encouragé par la mère. La survenue d'une grossesse chez une jeune fille de seize ans (Eléonore) d'Asfar fait naître une crainte de « déshonneur » chez les parents. Il s'ensuit une discipline encore plus stricte imposée par le père. Pourtant, Marie-Corail était déjà surveillée de près.

« La surveillance jalouse à laquelle j'étais soumise m'irritait et me poussait à la rébellion. » (P. 181)

Pendant la « correction » déchaînée du père, Kouka dit ce qu'elle pense.

« - Tuez-moi, je n'ai commis aucun crime. Hier, tout m'était permis, je pouvais jouer à saute-mouton avec les garçons d'Asfar. Aujourd'hui, on veut me pendre pour une lettre copiée dans un livre.

– Entends-la, Caroline, écumait le père, elle n'a encore pas compris !

– Non ! Et ce ne sont pas vos coups sauvages qui m'aideront à comprendre.

Quelle force m'animait soudain ?

– Ecrase-la sous ton talon comme un ver, et elle comprendra. Autrement, elle recommencera, Augustin !

– Parfaitement, puisque je ne vois pas où est le mal ! Aveuglez-moi à force de coups. Achevez-moi.

[...]

Il s'en alla, vaincu, jetant dans le couloir la ceinture désormais inutile. » (P. 186-187)

Malgré sa victoire dans cette « bataille », Marie-Corail avoue que sa « guerre » d'émancipation n'est pas encore gagnée.

« Loin de m'insurger, me soumis-je docilement à une surveillance encore plus étroite. » (P. 187)

*L'Amant imaginaire* est un roman où l'amour tient une place fondamentale. Aména ne respecte pas les commandements de sa religion chrétienne ni ceux de son éducation kabyle traditionnelle qui lui prescrivent la fidélité conjugale.

« L'acharnement à étouffer en soi ce qui demande à vivre n'est pas juste, à refuser d'obéir à la loi qui veut que tout s'appelle et se réponde dans la création. La voilà la faute : se refuser. Se gâcher, vieillir, noircir, se dessécher en pure perte, c'est en cela que consiste l'impardonnable péché. » (P. 122)

« Antigone », titre du dernier chapitre du roman, est le surnom donné par Marcel à Aména. Dans la tragédie éponyme de Sophocle, Antigone brave l'interdit du roi Créon, père de son amant Hémon, et décide d'enterrer son frère Polynice, ce que le roi avait interdit. Découverte, elle dit vouloir continuer l'enterrement de son frère à n'importe quel prix. Elle est condamnée et meurt, ce qui provoque le suicide de sa sœur Ismène et de son amant Hémon.

Par ce surnom attribué à Aména, Marcel veut souligner son caractère transgressif et frondeur. Aména s'insurge souvent contre l'ordre social établi et les rapports de domination consacrés par les usages de l'époque. La quête de l'émancipation et de la liberté de la femme, à travers celle d'Aména, est un des thèmes forts de ce roman, ainsi que du dernier, de Taos Amrouche.

L'attachement à la liberté est fondamental pour Aména dans *Solitude ma mère*. Ainsi, par exemple, elle s'insurge contre l'esprit de domination de son fiancé Robert.

« Cette atteinte constante à ma liberté m'était intolérable. » (49)

Aména parle d'un « évènement » qui l'avait marquée dans sa vie et qui a constitué, sans doute, un moment important dans sa lutte pour son émancipation de son éducation à la soumission.

Un jour qu'Aména répliqua par un mot grossier, « Merde », à un de ses cousins, Bayou, qui la moquait, elle reçut une correction démesurée alors qu'elle était déjà fiancée. Son père et son cousin la frappaient pendant que sa mère la grondait au début avant de participer physiquement à la correction.

« Mais au lieu des excuses attendues, je leur criai en pleine figure le même mot, comme si ma vie en eût dépendu. Les bras qui, un temps, étaient restés indécis, s'abattirent avec rage ; lequel frapperait le plus sauvagement, de mon père ou de Bayou ? Les bravant tous, offrant mon visage aux coups, emportée par la fureur, je répétais malgré les gifles le mot infamant.

– Tuez-moi, lâches, mais tuez-moi donc ! Trois contre un, vous devriez avoir honte. Lâches... Lâches ! Vous ne me ferez pas taire. Non ! Vous pouvez frapper tant qu'il vous plaira... Je le dirai jusqu'à mon dernier souffle.

Et plus les coups pleuvaient, plus ma frénésie augmentait. Ma mère m'avait prise aux cheveux. Mais on avait beau me tordre les poignets, me gifler à m'en aveugler, je n'en continuais pas moins à répéter le même mot qui ne signifiait pour moi que ma révolte,

mon humiliation, mon violent désir d'émancipation, comme j'eusse répété rouge ou vert d'une voix de plus en plus éraillée et suraiguë, jusqu'à ce que mort s'ensuivît.

Il s'agissait bien d'une protestation de tout l'être, d'une lutte sans merci contre l'esprit même de notre race, contre la prééminence du mâle que ma mère elle-même admettait : parce qu'il était un homme, le cousin Bayou pouvait impunément m'outrager et me battre (c'est tout juste s'il n'avait pas sur moi droit de vie ou de mort). Puisque j'étais une femme, je n'avais qu'à courber le front. C'est à cet ordre haïssable, venu du fond des âges, que je disais farouchement non.

Le déchaînement atteignait son comble : la cousine se voilait la face et mon père cherchait à me faire mettre à genoux. C'est alors que, brandissant une ombrelle japonaise, j'en frappai le cousin. Le craquement du manche nous dégrisa tous. Pantelante, je réussis à m'échapper, à m'élancer vers la gare, le visage tuméfié, la robe fripée, le chapeau rabattu.

[...]

Ce sont toutes les femmes de mon pays, opprimées, battues au cours des âges, qui se révoltent en moi. » (P. 68-69)

Quelques années plus tard, Aména se retrouve hébergée chez son cousin Bayou en France, par la force des choses et la volonté de ses parents. Elle se retrouve confrontée à un dilemme.

« Comment concilier cette liberté avec la férule de Bayou ? » (177)

La cohabitation pacifique ne dure pas longtemps. Aména entre en conflit avec Bayou qui voulait restreindre sa liberté et lui imposer sa « loi ».

« – Tu es sous mon toit, hurla-t-il, sous mon toit. Et tes parents t'ont placée sous ma responsabilité. Si tu veux agir comme une grue, libre à toi : la rue t'attend.

– Goujat. Ton hospitalité, je savais que tu me la ferais payer cher. Que t'importe ma réputation ? A vingt-cinq ans bientôt, il me faut un chaperon pour me rendre à midi dans un jardin public ? Suis-je ta sœur ? Suis-je ta fille ou ta femme ?

[...]

– Il faut te faire soigner, mon vieux. Je plains ta femme.

[...]

– Tu es grotesque avec tes grands mots et tes grands gestes. » (180-181)

Et comme Aména ne cède pas, Bayou passe à des menaces plus claires mais Aména ne se démonte pas et affronte le cousin.

« – Je ne sais pas ce qui me retient de te donner une paire de gifles. Effrontée.

– Oh, répondis-je d'une voix suave, en saisissant une carafe, ne t'y risque pas : souviens-toi de l'ombrelle ; Police-Secours serait vite là. » (181-182)

La contre-menace d'Aména refroidit le grand Bayou. La jeune fille quitte la maison du cousin dès le lendemain.

Après avoir perdu sa virginité, Aména prend conscience que sa relation avec Robert l'avait menée à commettre une transgression par rapport à l'ordre de sa culture d'origine. La mise en garde de sa mère lui revient en mémoire.

« J'avais transgressé la loi des ancêtres dont, pour être sûre que je la respecterai, ma mère m'avait inspiré une sorte de terreur sacrée : « Souviens-toi, ma fille, que l'on part seule et que l'on revient à deux ! » » (P. 99)

Elle vit sa transgression comme une faute morale et se culpabilise fortement.

« J'avais honte de moi, je craignais que le regard de ma mère vînt me transpercer. » (P. 101)

A Xavière qui voulait l'aider à dédramatiser sa situation après la déception eue dans sa relation avec Robert, Aména rappelle les différences dans les représentations et les règles sociales qui varient selon les cultures.

« Il n'y a là pour toi qu'une histoire de fille abandonnée. Tu juges en bonne Française qui ne prend rien au tragique. J'obéis à d'autres lois. » (P. 111)

### **Mouloud Feraoun**

Dans *Le Fils du pauvre*, dans l'expression « une fatiha pour les divinités »<sup>394</sup>, il y a une transgression car la religion musulmane se caractérise par le monothéisme. Le fait d'admettre l'existence de plusieurs divinités est une infraction au fondement premier de la religion, l'unicité de Dieu.

Les pratiques superstitieuses populaires sont aussi en infraction par rapport aux préceptes religieux musulmans rigoristes. Le recours aux cheikhs, aux sacrifices d'animaux (cultes païens) et aux amulettes, comme lorsque Ramdane est malade, sont des pratiques liées aux croyances populaires en Kabylie même si elles ne sont pas conformes à l'orthodoxie religieuse musulmane.

Le récit déroulé dans *La Terre et le sang* se termine sur un assassinat déguisé en accident. Slimane « lave son honneur » en tuant l'amant de sa femme, Amer. L'assassin meurt aussi des blessures subies lors de « l'accident » dans la carrière. Rabah-ou-Hamouche meurt dans des circonstances similaires dans le nord de la France : André, le Polonais, l'a tué en simulant un accident dans la mine où ils travaillaient. La cause de cet assassinat est aussi

---

<sup>394</sup> P. 42.

l'adultère. « André avait agi en Kabyle. »<sup>395</sup> Comme si les Kabyles avaient le monopole ou l'exclusivité de ce type de comportement !

Le mariage est une institution d'origine religieuse et l'adultère est une transgression d'ordre moral. Dans la religion musulmane, par exemple, l'adultère est sanctionné par la lapidation, d'après la *Sunna*. Dans le coran, la punition pour l'adultère n'est pas la lapidation comme cela est décrété dans la sourate An-Nur.

« La femme fornicatrice et l'homme fornicateur, infligez à chacun d'eux cent coups de fouet. Le respect de la loi d'Allah exige que vous n'ayez aucune pitié pour eux, si vous croyez en Allah et au Jugement dernier. Ce châtement devra être exécuté en présence d'un groupe de croyants. (Verset 2)

Un autre verset de la sourate An-Nissa' édicte une autre sanction.

« Celles de vos femmes qui pratiquent l'adultère, faites témoigner à leur rencontre quatre d'entre vous. S'ils témoignent, alors confinez ces femmes dans vos maisons jusqu'à ce que la mort les rappelle ou qu'Allah décrète un autre ordre à leur égard. » (Verset 15)

La peine de lapidation se trouve dans la religion juive en vertu des lois bibliques comme le note Jean-Jacques Lavoie dans un de ses articles.

« En matière d'adultère, la lapidation constitue la peine la plus souvent mentionnée dans le droit pénal biblique (Deutéronome 22,22-24 ; Lévitique 20,10). Si ces deux textes législatifs sont muets sur la mise en œuvre de la lapidation, Ézéchiël, dans sa description de l'épouse infidèle qui personnifie la ville idolâtre, apporte quelques renseignements sur cette question : après le procès, la femme adultère était dévêtue, lapidée par la foule et lacérée par les épées (Ézéchiël 16,35-43 ; 23,45-47) »<sup>396</sup>

La peine de mort pour adultère est une pratique ancienne mais « le mode d'exécution n'était habituellement pas précisé » comme l'écrit Jean-Jacques Lavoie dans le même article. Le même auteur cite, toujours dans le même article, deux cas où le mode d'exécution est précisé : le code Hammurapi (par la noyade des coupables) et la justice paléo-babylonienne (l'empalement).

La pratique judiciaire barbare de la lapidation est toujours en vigueur dans certains pays musulmans comme l'Arabie Saoudite, l'Iran ou l'Aghanistan pour punir les auteurs d'adultère. Comme quoi une morale religieuse peut

---

<sup>395</sup> P. 66.

<sup>396</sup> Jean-Jacques Lavoie, « L'adultère et la peine de mort par lapidation dans l'islam », dans *Frontières*, Volume 14, Numéro 2, p. 49-54, Ed. Université du Québec à Montréal, 2002. <https://doi.org/10.7202/1073971ar>

convoquer la barbarie pour réprimer horriblement des pulsions humaines et naturelles.

*La Terre et le sang* contient l'histoire d'adultères organisés pour conjurer la stérilité de l'époux et perpétuer la lignée patriarcale. Ainsi, Tassadit donne quatre fils à Hamid (son mari) en recourant à Salem, leur fellah. Elle en fait aussi « profiter » sa belle-fille pour donner un héritier à son fils Mohand.

« Après avoir donné des héritiers au père, voilà qu'il en donne au fils. Tassadit est une femme de tête. Je n'ai pas le courage de l'en blâmer. Elle sauve son aîné des convoitises de ses frères. » (P. 142)

Il y a ici, un « accommodement » au niveau familial pour composer avec une transgression morale. Il existe aussi des « accommodements » au niveau de tout un groupe social élargi pour détourner l'ordre moral et « couvrir » des transgressions. Ainsi Malek Ouary évoque « la clause de l'enfant endormi »<sup>397</sup> dans *La Robe kabyle de Baya*. Il l'explique dans une note de bas de page.

« Chez les Berbères en général, les Kabyles en particulier, il est une notion juridique assez étonnante basée sur une croyance populaire – ou une astuce des vieux pères fondateurs – et d'une portée considérable sur le plan social : il s'agit du cas dit de « l'Enfant Endormi » selon lequel un fœtus conçu peut suspendre sa croissance, des mois, des années même, quitte à en reprendre ultérieurement le cours. On se doute des implications contenues dans l'application d'une telle disposition. » (P. 131)

En effet, une telle disposition, irrationnelle, peut éviter bien des drames. Pourvu que cette croyance soit partagée.

Amer a été impliqué par André dans la première tragédie. Le Polonais en avait fait « l'arme » de son forfait. Il commet une lâcheté en taisant la vérité sur le crime de peur d'en endosser toute la responsabilité : il était tombé dans le piège tendu par André. Il avait témoigné pour confirmer la version de l'accident avancée par André.

Amer retrouve à Paris Marie, la fille adultère de Rabah-ou-Hamouche, et en fait sa femme ; il a conscience de réparer son erreur en veillant sur la jeune femme. Elle était déjà de sa famille avant de devenir sa femme.

« Dans son esprit, la petite Marie n'était autre chose que la fille de sa victime, une Kabyle, une cousine ! » (P. 73)

---

<sup>397</sup> Voir le chapitre II de la seconde partie.



Amer revient vivre dans son village : il « bouleverse » la vie sociale en introduisant dans le groupe une Française. Dans les propos que lui tient l'*amin* du village après son retour au pays, il lui en parle.

« Tu retrouves ta mère dans la misère et tu arrives dans un beau costume, avec du mobilier et une Française habituée au luxe. Nous en sommes surpris et incommodés. » (P. 40)

Au niveau collectif, on retrouve des pratiques païennes qui heurtent l'orthodoxie religieuse, comme cela peut se trouver dans d'autres textes littéraires qui se réfèrent à un monde social kabyle réel.

« C'est là que se font les amulettes de toutes sortes, les exorcismes, les invocations aux morts. » (P. 87)

« Les marabouts, les vieilles, les koubas n'y peuvent rien. » (P. 117)

Le récit du dernier roman de Mouloud Feraoun, *Les Chemins qui montent*, se noue autour d'une transgression morale « quasi-héréditaire » dans le contexte romanesque de l'auteur : Amer n'Amer commet la même faute que son père et subit la même sanction. Il a des relations sexuelles avec Ouiza. Il humilie le mari en le battant devant sa femme, ce qui aggrave « son cas » ; il signe son propre arrêt de mort par cet acte.

« Sa femme l'a vu par terre, m'a dit un camarade. Il ne te le pardonnera jamais. » (P. 107)

Mokrane, le mari bafoué et humilié, l'assassine. Cette mort est officiellement constatée comme un suicide. L'omerta villageoise ne permet à l'appareil judiciaire colonial aucune intrusion dans une affaire considérée comme interne au village.

Amer n'Amer est aussi dans la provocation, notamment sur le plan religieux. Le village a dû ressentir son attitude tellement transgressive, voire subversive, qu'il n'a pas bénéficié d'un enterrement religieux à sa mort, ce qui accentue le chagrin de Dehbia.

« J'ai pu deviner dans les allées et venues l'arrivée des Français, les hommes de loi, pour l'enquête ; puis, plus tard, ceux qui devaient prendre le corps pour l'enterrer comme on enterre une bête crevée, sans cérémonie. Ainsi ses compatriotes s'en débarrassaient furtivement, le privaient des versets du Coran, interdisaient au Dieu de Mohamed d'accompagner ce mécréant. » (P. 11)

Les origines, « hybrides », d'Amer et l'attitude d'une partie des villageois, qui considéraient que le fils de la Française ne pouvait pas « être » musulman comme eux, semblent avoir contribué à amplifier son sentiment de

révolte.<sup>398</sup> Son retour de France, après un séjour de quelques années, n'était pas bien accueilli par une partie des villageois qui pensaient à son caractère subversif qui peut être contagieux.

« Il continuera de nous narguer, de bousculer nos principes, de se moquer de la religion, d'entraîner nos enfants, de jouer au meneur, car c'est lui qui mène la jeunesse d'Ighil-Nezman. » (P. 98)

Mais cela n'est pas l'avis de Dehbia qui voit sous un autre angle les reproches dont était l'objet Amer.

« Au fond ce que chacun lui reproche c'est sa franchise, son refus d'accepter l'hypocrisie générale qui est ici la règle de conduite. » (P. 30-31)

Amer a aussi eu des problèmes avec les autorités coloniales lorsqu'il était le chef de la cellule communiste du village.

« Comme nous étions trop remuants et que le moment était particulièrement trouble, le mouchard de service nous signala. » (P. 145)

Mais la part française de ses origines contribua à le sauver contrairement à deux de ses camarades qui furent « expédiés au Sahara ».

« Amer n'Amer fut vertement tancé par le hakem mais en considération de son origine bâtarde, et nonobstant son lourd passé de collégien<sup>399</sup>, il peut éviter Colomb-Béchar. » (P. 145-146)

Il avait déjà la réputation d'être dans le village celui qui arrivait à tenir tête à l'Administration et à faire face aux gendarmes.<sup>400</sup>

## **Mouloud Mammeri**

Dans *La Colline oubliée*, les transgressions sont d'ordre multiple : moral, religieux, politique, etc.

La relation amoureuse entre Menach et Davda est dangereuse pour eux car la morale la réprouvait fortement dans les montagnes kabyles. Menach était débordé par ses sentiments.

« Souffrant seul dans l'impasse où l'avait acculé une passion que les coutumes de chez nous font payer de la vie. » (P. 42)

Le romancier ne porte pas de jugement sur ce rapport amoureux « antisocial » comme il n'en porte pas sur les relations homosexuelles, suggérées ou supposées, de Mouh. En cela, Mouloud Mammeri transgresse l'ordre établi

---

<sup>398</sup> P. 100.

<sup>399</sup> Il avait été renvoyé du collège pour non-respect des « normes ».

<sup>400</sup> P. 31.

par la « tribu » car il ne dénonce pas la transgression morale des personnages de sa fiction.

Certes, il n'y a pas de certitude exprimée quant à l'orientation sexuelle de Mouh mais la relation équivoque entretenue avec Menach, notamment telle qu'elle est présentée lorsqu'ils étaient mobilisés, a même amené Mokrane à s'exprimer là-dessus, notamment après les avoir surpris dans une position très « suggestive ».

« Ils étaient là, tous les deux, étendus sur le dos, le bras de chacun passé sous le cou de l'autre. » (P. 49)

Cette scène et ce qu'il entend font ressurgir des souvenirs refoulés dans la mémoire de Mokrane.

« Des détails me revinrent à l'esprit. Je revis Mouh dansant avec une robe de femme, me rappelai vaguement l'histoire d'intrigues compliquées entre Raveh et Ouali, à propos de Mouh et que j'avais jadis très distraitement écoutées. » (P. 50)

La morale, dans ce cas, est conforme aux interdictions religieuses musulmanes en matière de pratiques sexuelles. Mais l'ordre religieux n'est pas seulement transgressé par ces amours interdits ; les pratiques culturelles traditionnelles avec le culte de saints vénérés dans les montagnes kabyles est aussi répréhensible d'un point de vue religieux musulman même si la cohabitation entre des pratiques païennes (ou d'origine païenne) et ce culte musulman persistent encore. Ainsi, dans *La Colline oubliée*, l'auteur décrit des scènes de ces cultes de saints tutélaires et en réfère à d'autres.

A la fin de sa prière, le cheikh, qui officie dans la mosquée de Sidi-Abderrahman, s'interroge en faisant une association qui n'est pas très orthodoxe chez les musulmans.

« Abderrahman, Dieu et ses saints se désintéressent-ils de nous ? » (P. 83)

Dans le même discours, le cheikh rappelle au saint certaines réalités en ce qui concerne des gens qui le vénéraient et « l'écoutaient comme un second prophète ».<sup>401</sup>

Des cultes païens ont survécu aux religions monothéistes qui se sont succédées dans le pays kabyle : judaïsme, christianisme et islam. La cohabitation s'est imposée ; c'était le prix « d'installation » dans le pays pour ces religions. Ainsi Timechret, un rite sacrificiel continue à se pratiquer en Kabylie même de nos jours malgré une hostilité croissante des islamistes et des fanatiques chrétiens. Dans ce récit qui réfère à la période des années 1940,

---

<sup>401</sup> P. 84.

l'auteur aborde la question : les intégristes musulmans considéraient déjà ce rite comme transgressif.<sup>402</sup>

Le narrateur se permet même de s'interroger sur l'omnipissance de Dieu lorsqu'il parle de la grande misère qui touchait le peuple à un moment de son histoire.

« Tant de mendiants aux yeux creux traînaient sur les routes leurs pieds ensanglantés ou durcis que c'était à douter si la main de Dieu même aurait pu les rassasier et les vêtir tous. » (P. 65)

Le roman a été publié en 1952 dans un contexte politique caractérisé par le fait que l'Algérie était sous domination coloniale française. L'ordre colonial est décrit, dans ce récit, notamment à travers la condition de travailleur de Ibrahim, la misère qui régnait, l'absence de soins pour les populations indigènes. Cet ordre colonial sera explicitement et fortement malmené dans le deuxième roman de l'auteur, *Le Sommeil du juste*.

Le deuxième roman de Mouloud Mammeri a été publié en 1955 à Paris. L'Algérie était toujours sous domination coloniale française. La guerre de libération avait débuté en Algérie en 1954 mais le pays était soumis aux mêmes lois en vigueur et à l'idéologie colonialiste. Mouloud Mammeri dénonce l'injustice du système colonial notamment à travers les « mésaventures » intellectuelles et judiciaires de Arezki<sup>403</sup>, les humiliations que fait subir l'administrateur colonial au père de Arezki et à l'amin d'Ighzer, Raveh-ou-Hemlat. L'administrateur voulait acculer l'amin à la démission pour installer à sa place Toudert qui n'avait pas de scrupules et qui travaillerait dans l'intérêt de l'administration au lieu de celui des villageois. Les derniers mots adressés par Raveh-ou-Hemlat à l'administrateur sont révélateurs du rapport de domination en place.

« Je pense, dit l'amin, qu'il faut beaucoup mépriser les hommes pour accepter de leur commander comme vous leur commandez. » (P. 81)

Les « hommes » placés sous le commandement de l'administrateur sont justement les « Indigènes » d'Ighzer et d'autres villages de la montagne kabyle relevant de son autorité.

Arezki ne cesse de « franchir les limites » dans ce récit. L'école française et la culture qu'il y acquiert l'éloignent de sa culture d'origine et de

---

<sup>402</sup> P. 30-31.

<sup>403</sup> Voir le chapitre sur « Les personnages ».

l'idéologie qu'elle véhicule ; il affiche même du mépris envers elles. Les enfants des colons lui font comprendre qu'il ne pouvait pas être leur égal malgré toute sa culture acquise et son mépris des siens : son origine constitue une ligne « rouge ». Les incidents qu'il raconte à son professeur lors de sa mobilisation (cuisines et commandement) illustrent ses tentatives de franchir cette ligne « rouge » racialisée du colonialisme. Mais avant d'essayer de bouleverser l'ordre colonial il s'en prend, dans des discours publics, à l'ordre de ses ancêtres et aux croyances religieuses des siens, comme c'est fait au début du récit.

« Mais l'honneur, cousin Toudert, dit Sliman, l'honneur kabyle c'est plus que tout, plus que la paix, la richesse... plus que la vie... plus que la mort.

C'est alors qu'Arezki avait ricané :

- L'honneur c'est une plaisanterie.

Et comme un vieillard s'était écrié :

- Le diable parle par ta bouche. Maudis Satan pour qu'il parte de toi.

Arezki avait répondu :

- Je me moque du diable et de Dieu. » (P. 8)

A son père qui lui demandait ce qui en était des dires des villageois au sujet de ses propos jugés blasphématoires, Arezki persiste dans sa position et maintient ses propos.

« J'ai dit que Dieu n'existait pas. » (P. 8)

Excédé et outré par le comportement de son fils, le père prend son fusil et tire sur son fils qui avait pris la fuite devant la colère de son géniteur. Le père est un personnage pourvu d'un certain fanatisme religieux musulman ; il n'est pas au bout de ses peines car son autre fils, Mohand, verse dans le blasphème.

« Il entendit la voix sarcastique et blasphématoire de Mohand : les fils des pauvres ont Dieu, les riches ont les komisars. » (P. 19)

Mohand est en « attente » de mourir à cause de sa maladie. Il semble à l'opposé de son père sur le plan religieux. A un moment du récit, même Arezki le blasphémateur trouve que son frère blasphème !

« - Après moi le père est venu. Il a fait à Dieu un long discours pour lui prouver que Toudert n'est qu'un agent de Satan sur terre. Le père tenait à mettre Dieu de son côté mais Dieu, tu comprends, c'est lui qui a créé Toudert. Alors inutile de prêcher ; il sait quelle charogne il a faite !

-Tu blasphèmes ! Dit Arezki. » (P. 161)

A ce niveau du récit, Arezki était déjà revenu parmi les siens, « naturellement ». Après ses tentatives de faire valoir ses droits à l'égalité dans l'armée, il franchit la ligne dans l'autre sens en rejoignant les Imann au sein du parti nationaliste. Il n'est plus dans la transgression mais dans la subversion qui le conduira en prison.

« Il n'avait pas tué Toudert. Il n'était pas inscrit au parti. Mais quelque chose lui disait qu'il fallait fuir Ighzer sur qui tombait cette nuit la malédiction. » (P. 166)

Mais Arezki avait triché, avec la complicité de Marthe, pour gagner à un jeu proposé dans le journal où la jeune femme travaillait. Ils avaient gagné un million. Arezki a donné sa part au Parti. Ce don lui vaudra une qualification judiciaire très grave.

« J'ai appris par le président que c'était une atteinte à la sûreté de l'Etat. » (P. 178)

L'ordre colonial n'était plus en vigueur en Algérie au moment de la parution de *L'Opium et le bâton* ; le pays était indépendant depuis trois ans environ. Le roman met en scène l'insurrection armée du peuple algérien contre le colonialisme français avec des acteurs bataillant particulièrement en Kabylie.

Les transgressions politiques à noter sont des « attaques », ou des piques, contre les dictateurs qui se sont installés au pouvoir en Algérie après la proclamation de l'indépendance.

Ainsi, Akli, qui avait reçu la notification de libération du service actif car il n'avait plus qu'un seul bras, « taquine » Ali en lui disant que c'était sa dernière mission avant de rejoindre la Tunisie.

« Je vais à Tunis mener la grande vie. » (P. 290)

Pendant cette guerre, des combattants de l'intérieur reprochaient aux responsables de l'ALN et du FLN de mener « la grande vie en Tunisie » et beaucoup de ces responsables étaient arrivés au pouvoir à Alger. C'était la même chose pour ceux qui étaient tapis au Maroc.

Lorsqu'il est au camp de Larache, le commandant informe Bachir qu'il est réclamé par le colonel Amirouche.

« Je viens de recevoir une note du commandement : Amirouche te réclame. Il écrit textuellement : « Je l'ai prêté aux Marocains, je ne le leur ai pas donné. » Les Marocains... c'est nous ! » (P. 239)

Dans ce camp de l'ALN à Larache, Bachir croise « le lieutenant Abdallah qui a gagné presque tous ses galons au Maroc » qui voulait châtier des

*djounoud* qui étaient des « blessés du maquis ». Après l'indépendance de l'Algérie, des officiers de l'armée des frontières, qui n'avaient pas passé beaucoup de temps à combattre l'ennemi, ont pris le pouvoir.

L'échange de Bachir avec Itto, son amie berbère au Maroc, montre que son optimisme pour l'après-indépendance de l'Algérie était mesuré.

« - Après l'opium, le bâton !

Elle lut la surprise dans le regard de Bachir. – C'est une formule de toi. – Je sais, mais que vient-elle faire ici ?

– Après l'opium du journal le bâton du juge. Ce sera comme ça dans ton pays ?

– Comment veux-tu que je sache ? Notre pays n'est pas encore à nous. » (P. 240)

Lorsque Ramdane apprend, dans le camp où il était détenu, la mort du colonel Amirouche, il ne peut s'empêcher de penser à une trahison.

« Il pensa que si Amirouche était mort c'est que quelqu'un l'avait trahi. » (P. 355)

La mort du colonel Amirouche n'a pas laissé indifférents les acteurs et les observateurs de la guerre de libération algérienne. Déjà en 1963, Mohand Arab Bessaoud, un officier de l'ALN, donnait une version de la trahison dans son livre *Heureux les martyrs qui n'ont rien vu*.<sup>404</sup> Dans l'adaptation cinématographique qui a été faite de *L'Opium et le bâton* par Ahmed Rachedi (1969), le nom d'Amirouche est remplacé par celui de « Abbas » : que cela relève de la censure ou de l'autocensure, cela dénote à quel point ce personnage historique dérangeait les tenants du pouvoir de l'époque : tous ceux qui étaient tapis à l'extérieur en embuscade pour la prise du pouvoir après l'indépendance.

Ce qui caractérise aussi ce roman sur le plan des transgressions, ce sont celles qui touchent la religion. Elles sont portées essentiellement par Ramdane comme lorsqu'il déborde d'une discussion avec Bachir et Claude au sujet de son enfance et adolescence.

« ... le bon Dieu, c'est à lui de me rendre des comptes et à m'expliquer pourquoi le cagibi, la tuberculose, les colons, l'école de mon oncle, ...

Et dire que je ne suis pas seul, que nous sommes des milliers, des millions. Je ne sais pas comment il va s'en tirer, le bon Dieu, le jour du jugement dernier, avec toutes ces foules, toutes ces hordes, tous ces milliards de miséreux qui vont lui demander compte de leur misère prolongée durant des millions d'années... » (P. 51)

---

<sup>404</sup> Editeur non identifié en 1963. Réédité en 1991 par les Editions berbères à Paris et en Algérie par les Editions Koukou en 2014.

Dans un échange avec Belaïd, en lui parlant de ses convictions idéologiques, il lui dit :

« Si j'étais né avant Marx, j'aurais été un musulman fanatique, et j'aurais apporté à défendre Dieu la fureur que je mets à le démolir. » (P. 90)

Ramdane est un militant du FLN, acharné dans la lutte pour l'indépendance de l'Algérie. Il sera arrêté et interné au camp de Bossuet.

De tels propos sont provocateurs dans un tel contexte. Mais peut-on pour autant les considérer comme blasphématoires alors qu'ils sont émis par un incroyant ? Le cas Tayeb est différent.

Tayeb défie Dieu, les villageois et leurs saints dans ses discours. Il est aussi dans la provocation et le mépris.

« La corvée de bois dura quinze jours. Sur la place Tayeb plaisantait les paysans. « Il a fallu quinze siècles à vos ancêtres pour faire pousser vos oliviers, il a suffi de quinze jours aux infidèles pour vous les faire abattre. Qu'est-ce que vous attendez pour appeler à votre secours votre prophète, vos saints, votre armée ? Même votre bon Dieu vous a abandonnés. »

[...]

« ... et votre Dieu même ne peut plus me l'enlever. Je l'ai assez supplié, votre bon Dieu, pendant des mois, des années pour qu'il envoie une miche de pain même noir à mes enfants. Rien ! Il m'a laissé crever de faim sans vergogne, votre Dieu, ou alors c'est un incapable. Il ne pouvait même pas m'envoyer le pain de mes enfants, le pain que je vais chercher tous les jours chez les Infidèles... Allez, qu'il vienne, votre Dieu, qu'il vienne si c'est un homme m'enlever ce pain qu'il m'a refusé tant d'années ! »<sup>405</sup> (P. 258-259)

On comprend que Tayeb est croyant puisqu'il priait Dieu pour l'aider à nourrir sa famille. A la fin du récit, lorsqu'il va implorer son cousin de lui accorder son pardon, il invoque Dieu et les saints. Le village allait être détruit par l'armée française et il ressentait cela comme une mort symbolique<sup>406</sup>.

« Da Mohand, par Celui qui nous regarde de là (il montra du doigt la mosquée), par le sein que tu as tété quand tu étais enfant, par le Paradis où tu vas bientôt parvenir, par ta mère, par l'unique enfant que Dieu t'a donné, par les quarante gardiens de cette tribu, par tous les saints d'Islam et par Dieu, l'unique Dieu de tous les hommes, celui des fidèles (il montra Mohand) et celui des traîtres (il pointa son index vers sa propre poitrine), avant ta mort et avant la mienne..., donne-moi le pardon dernier. » (P. 374)

---

<sup>405</sup> Les propos qui peuvent avoir un caractère blasphématoire par rapport à l'islam n'ont pas été repris dans l'adaptation cinématographique de Ahmed Rachedi.

<sup>406</sup> P. 373.



Sur un autre registre, Tayeb manœuvre, dans son rôle d'interprète, de façon à amener l'officier français à faire couper les oliviers des villageois par eux-mêmes (il n'en avait pas, lui). Quand on sait l'importance de l'olivier d'un point de vue économique et symbolique dans ces montagnes kabyles, on peut mesurer la portée d'un tel châtement : c'est quasiment un sacrilège !

Dans *La Traversée*, c'est l'article de Mourad, « La traversée du désert », qui constitue la transgression politique la plus importante. Ce n'est pas seulement une transgression du personnage du roman mais c'est, surtout, une transgression de l'auteur.<sup>407</sup> La caravane qui mit plus de sept mois<sup>408</sup> à traverser le désert était conduite par des caravaniers qui avaient leur projet bien en tête.

« Les caravaniers avaient fort à faire. Le jour ils devaient préserver du soleil leurs têtes orange et la nuit se prémunir contre le froid glacial. Ouvertement ils déploieraient de voir qu'à l'horizon la troupe des héros faisait peau de chagrin ; obscurément ils calculaient les moyens les plus justes et les moins voyants de se débarrasser des derniers, une fois l'oasis atteinte. Les plus malins disaient qu'il suffirait d'abandonner les héros aux pièges féroces de la paix ; les politiques, qu'il fallait encenser les héros, les couvrir de bijoux, et aussi (car sait-on jamais où la nostalgie de l'héroïsme peut conduire un héros ?) leur mettre au cou une jolie chaîne d'or... jolie mais ferme. Les plus prodigues voulaient qu'on les nourrit aux frais de l'Etat. » (P. 32-33)

L'article va exposer quelques moments et moyens de la réalisation de ce projet des caravaniers ; le programme des dirigeants de l'insurrection armée de novembre 1954 à Juillet 1962, en Algérie, notamment ceux qui manœuvraient depuis l'extérieur. Et pour « berner le peuple, on le berça avec une fable ».

« Les idéologues allèrent partout répétant que c'était pour les épigones que les héros étaient morts, que les épigones étaient les vrais Moïses salvateurs, que c'était grâce à eux que la caravane avait traversé le désert, eux qui faisaient mûrir les moissons, sourdre les sources, tomber la manne et se lever le soleil. Un arrêt du grand conseil déclara toute autre proposition illicite et passible de la hart. Quelqu'un proposa d'en rendre aussi impérative la Croyance. Le grand prêtre objecta que le contrôle était difficile. » (P. 35)

---

<sup>407</sup> Le roman a été publié aux Editions Plon, en France, en 1982. Il n'a été réédité, par les Editions Bouchène à Alger, qu'en 1991.

<sup>408</sup> Cette durée de « plus de sept mois » indiquée au début de l'article est une allusion franche à la durée de la guerre de libération, « plus de sept ans ».

Cet article n'est pas seulement l'expression d'un désenchantement ou d'une désillusion ; c'est aussi un dévoilement, pour ne pas dire une mise à nu, des méthodes employées par les manœuvriers d'Oujda, de Tunis et du Caire pour accéder au pouvoir et y demeurer dans un système régénérateur, « éternel ».

« Les caravaniers ... savent que les protagonistes passent mais que la caravane est éternelle. » (P. 36)

La politique de l'Etat algérien qui veut amener les Touaregs à la sédentarisation est un des indicateurs d'une volonté d'aliénation culturelle et identitaire de ce peuple. L'école est la voie « royale » de l'aliénation ; le véhicule linguistique est l'arabe qui transporte l'idéologie musulmane dans un système éducatif impérialiste d'un point de vue identitaire. Ce qui est attendu des Touaregs c'est un renoncement à leur culture et à leur identité en contrepartie de quelques avantages matériels qui ne constituent que des miettes que le régime laisse tomber dans leurs écuelles. Dans ce récit, les Touaregs ne respectent pas les lignes que trace le pouvoir ; même leurs enfants désertent cette école et rêvent de liberté : les propos des enfants contrarient l'enseignant, le directeur et le sous-préfet. Ils irritent Boualem qui visitait l'école avec le groupe.<sup>409</sup>

Mourad et ses copains du journal, ainsi que d'autres personnages, consomment de l'alcool, transgressant ainsi les interdictions religieuses musulmanes. Il y en a qui s'adonnent à la fornication, une autre transgression religieuse. Même le fanatique Boualem s'y adonne avec Amalia à l'occasion du voyage dans le Sahara. Souad commente l'aventure de ce dernier dans son journal.

« ... le combattant de la guerre sainte, sorti tout armé de vingt ans de désirs rentrés et des cris d'une épouse à qui il fait quatre enfants en six ans. » (P. 121)

L'évocation des conditions dans lesquelles Mourad avait connu Amalia est l'occasion de relater les circonstances de l'assassinat de la tante d'Amalia, Anne-Marie Delaunay, une religieuse qui activait à Asif Melloul pendant la guerre de libération. De retour après avoir prodigué des soins à des combattants algériens blessés, elle a été arrêtée par des militaires, en compagnie de

---

<sup>409</sup> P. 83-91.

sa collègue, Sœur Véronique. Le lieutenant Cottin est outrageant envers les Sœurs et défiant envers Dieu.

« Votre bon Dieu, objectivement, c'est un traître, parfaitement... objectivement traître. » (P. 47)

Très en colère et défiant, l'officier explique aux Sœurs comment il va les envoyer rejoindre leur « bon Dieu » en leur recommandant de lui dire que c'était bien lui leur expéditeur.

### **Malek Ouary**

Dans *Le Grain dans la meule*, le récit est construit sur une série de transgressions sociales codifiées. Tebbiche en commet une, banale, qui va générer d'autres d'un caractère tragique. Les bêtes surveillées par Tebbiche pénètrent dans un champ de Da-Tibouche et y broutent les plantes qui y avaient été cultivées. Akli le surprend en flagrant délit et se met dans une colère qui le pousse à commettre une transgression : il humilie le niais Tebbiche, et par là sa famille, en lui rasant une moustache. Cette humiliation sera réparée dans le sang : Idhir lave l'honneur de la famille en ôtant la vie à Akli ; certes ce genre de transgression est prévu dans les codes kabyles mais il demeure une transgression car « le sang appelle le sang » et les vendettas peuvent se poursuivre longtemps et toucher plusieurs générations.

Les représentations populaires en matière de religion peuvent admettre un langage et des pratiques qui sont transgressives pour les orthodoxes en matière de religion. En Kabylie, la coexistence de rites religieux hérités des anciennes croyances avec le christianisme et, ensuite, l'islam n'a pas posé de problèmes majeurs avant l'apparition de courants salafistes à partir de la fin du vingtième siècle. Ainsi, dans le récit, prise à témoin, l'assemblée du village « témoigne » aussi de cette coexistence de croyances dans son attestation.

« Par Dieu, ses anges, son prophète, les saints et gardiens du village, nous l'attestons tous solennellement. » (P. 152)

L'emploi de l'expression figée « visage de Dieu » a de quoi scandaliser un croyant musulman rigoriste car c'est une personnification de Dieu, ce qui peut constituer un acte blasphématoire.

Le recours à la « divination » est interdit par la religion car la divination est considérée comme un attribut du seul Dieu. Dans ce récit, Idhir se soumet aux pratiques du mage marocain. Ce dernier essaie de se montrer loin

des attributions de Dieu, en disant qu'il s'inspire des éclairages du seul sachant qui est Dieu, mais les pratiques superstitieuses du père Moha contreviennent aux lois religieuses musulmanes orthodoxes.

L'insertion de mots kabyles avec une notation non francisée dans son écriture constitue une transgression linguistique de l'auteur, si on se réfère au contexte historique de l'édition de ce roman. Cette transgression concerne des noms communs et des noms propres.<sup>410</sup>

Dans *La Montagne aux chacals*, Saïd-ou-Boussaïd est dans une posture de dominé qui se soumet aux ordres établis : la tradition, la fatalité et la domination coloniale. Employé du colon et fermier Lambert, il était promu dans son travail la veille de sa mobilisation. Mobilisé et envoyé sur les fronts de la seconde guerre mondiale, il arrache des galons de caporal, puis de sergent, et reçoit des décorations pour sa bravoure. Ce n'est que lorsqu'il revient de la guerre qu'il commence à s'insurger contre les discriminations dont il fait l'objet ; il comprend que ses galons et médailles ne sont qu'une illusion (c'est du « toc ») et que la guerre avait été faite pour rétablir l'ordre ancien qui était menacé, comme le lui explique un mobilisé européen de retour dans son pays, aussi, l'Algérie. Dans le DMI (Dépôt des Militaires Isolés) d'Alger, Saïd s'insurge contre sa condition d'indigène face à un sous-officier (Adjudant) pour le non-respect de la file pour les militaires de service à « titre indigène ». <sup>411</sup> Aller dans un hôtel tenu par des colons était perçu par la patronne comme une transgression « sociale », de même que voyager dans le train en première classe a été perçu comme une transgression des usages par des voyageurs et, même, le contrôleur.

Lorsque Saïd arrive devant les ruines de son village, il comprend toute l'ampleur du massacre de la répression coloniale du 8 mai 1945 ; il jette ses médailles et gagne le maquis, augure d'un avenir subversif contre l'ordre colonial.

Le récit de *La Robe kabyle de Baya* se déroule durant la guerre de libération algérienne. Ali Amergou a délaissé sa « tribu » pour entamer un

---

<sup>410</sup> Des exemples de cette notation ont été relevés dans les chapitres sur la culture et l'onomatopée.

<sup>411</sup> P. 170-171.

processus d'assimilation dans la « tribu » de sa femme Mireille. La rencontre de Aissa le plonge dans son passé et lui fait commettre une infraction qui lui coûtera cher : héberger un indigène sans le déclarer à l'administration coloniale était interdit en ce temps de guerre. Arrêté, Alain est rattrapé par « Ali » : les militaires n'ont aucune considération pour la dignité des indigènes. Ali subit des violences et des humiliations jusqu'à ce que l'intervention d'un ami de la famille, le général Dussac, l'arrache à cette déchéance pour l'assigner à résidence dans son village d'origine, Guerbouze, pour trois mois. Ali renoue avec ses origines et trahit la confiance du général. Il trahit sa femme sur deux plans : en trahissant le général qui était intervenu à la demande de Mireille et il noue une relation adultère avec sa cousine Baya.

La vie de Ali Amergou est une succession de transgressions tant idéologiques que morales. Lorsqu'il n'en commet pas, il les subit. Et en rejoignant l'ALN pour la lutte armée, il se retrouve dans une posture subversive, insurrectionnelle.

## Conclusion du chapitre

Pour les romans publiés pendant la domination française, l'ordre colonial a été transgressé par les auteurs, certes de façon inégale et de manière différente mais le message idéologique est semblable : le colonialisme est un ordre injuste, un système générateur de misère pour les populations autochtones qui font face, aussi, à une volonté d'aliénation culturelle et identitaire. Les deux derniers romans de Mouloud Mammeri, ainsi que ceux de Malek Ouary, publiés après l'indépendance de l'Algérie, dénoncent aussi l'ordre colonial mais le pays n'était plus sous domination coloniale, ce qui leur ôte leur caractère transgressif par rapport à cet ordre. Les transgressions politiques sont par rapport à l'ordre établi par le régime politique algérien qui s'est accaparé le pouvoir violemment en 1962. *La Traversée* de Mouloud Mammeri constitue le texte transgressif le plus expressif et le plus explicite ; le contexte de référence se prête à une telle expression idéologique.

L'autre transgression importante est celle qui touche les ordres religieux, le chrétien pour Taos Amrouche et musulman pour les autres (la légitimation par l'appartenance sauf pour Malek Ouary). Des pratiques hypocrites, des abus, des fanatismes sont ainsi intelligemment dénoncés dans les dispositifs d'écriture mis en place. Le caractère transgressif des textes de Malek Ouary sont moins marqués que ceux des autres auteurs dans cet ordre.

C'est d'un point de vue identitaire que le caractère transgressif est le plus important dans l'ensemble des romans. L'inscription identitaire kabyle/berbère est dans tous les textes. L'Etat français est négateur des différences identitaires, linguistiques et culturelles qui existent même sur le territoire métropolitain : aujourd'hui encore l'Etat central et jacobin français a pour volonté la négation des identités des peuples basque, breton, corse, alsacien, pour ne citer que ceux-là. L'Etat français a encouragé la littérature coloniale qui propageait une idéologie raciale ; l'émergence d'une littérature indigène revendicative d'un point de vue identitaire transgressait l'ordre colonial, d'autant plus que ces auteurs retournaient contre l'occupant l'arme linguistique qui leur avait été confiée. Affirmer une identité kabyle, berbère ou algérienne remettait en cause les projets d'extermination physique ou symbolique des peuples colonisés.

L'indépendance de l'Algérie n'est pas favorable à l'identité berbère. Il hérite du centralisme français et de sa négation de la diversité linguistique,

culturelle et identitaire. Kateb Yacine avait vu juste lorsqu'il écrivait dans *Le Polygone étoilé*, publié en 1966, sa perception de cette continuité.

« L'Algérie arabe et musulmane allait prendre la relève de l'Algérie française pour pacifier la Berbérie. »<sup>412</sup>

La revendication identitaire berbère allait être considérée non seulement transgressive mais aussi comme subversive par le régime algérien. Même dans une fiction littéraire, l'affirmation identitaire berbère/kabyle constituait une prise de risque sérieuse pour son auteur.

L'affirmation identitaire kabyle de Taos Amrouche dans son œuvre a été « aggravée » par son appartenance religieuse à la chrétienté : elle est reniée. Le centre culturel de son village d'origine (village natal de son père) a été baptisé du nom d'un natif de la région qui a milité et activé pour l'arabisation de l'Algérie, Mouloud Kassim Nait Belakacem. Les autorités de la wilaya de Bejaia ont refusé de baptiser la maison de la culture de Bejaia du nom de Taos Amrouche malgré la revendication de nombre d'habitants de la wilaya qui la désignent, malgré tout, du nom de cette grande dame dans leurs propos et discours.

---

<sup>412</sup> Ed. Le Seuil, p. 99.





## Chapitre VIII

### Affirmation identitaire

La création littéraire et artistique participe à la quête identitaire des écrivains et artistes. L'écriture romanesque, comme toute pratique d'écriture créative, permet à son auteur non seulement de partager son expérience de la vie et ses idées mais aussi de « se lire en écrivant » ; cela a un effet cathartique à l'instar de « s'écouter parler ». La liberté d'imagination et d'expression qu'autorise la littérature romanesque permet aux auteurs d'explorer leurs rapports au monde et la projection, en rêve, dans tous les autres mondes possibles, voire impossibles.

La quête identitaire des auteurs se projette sur les personnages de leurs œuvres ; elle se retrouve aussi dans les espaces discursifs « extra diégétiques » ou dans les espaces « paratextuels » et « péritextuels ». Interroger la dimension identitaire dans les textes retenus dans cette étude et analyser quelques éléments permettra de montrer l'affirmation identitaire de chacun des quatre auteurs de ces romans. Les chapitres précédents de cette seconde partie ont déjà montré des éléments importants de la dimension identitaire de l'écriture romanesque de ces auteurs.

#### Taos Amrouche

L'histoire familiale et personnelle de Taos Amrouche n'est pas sans rapport avec la quête identitaire qu'elle réalise dans son écriture romanesque et ses recherches et productions dans la culture berbère. Ce rapport apparaît même dans les noms qu'elle utilise pour signer ses romans comme le relève Jean Déjeux. En parlant de la signature de leurs œuvres littéraires par des auteures algériennes, Jean Déjeux aborde le cas de Taos Amrouche.

« Elle signe d'abord des contes sous le nom de Marie-Louise Bourdil-Amrouche en 1944 et 1949 (Marie-Louise, son prénom chrétien, et Bourdil, le nom de son mari). Jacinthe noire en 1947 est signé Marie-Louise Amrouche. Rue des tambourins en 1960 est signé Marguerite Taos (le prénom chrétien de sa mère et son propre prénom kabyle : Taos). Le Grain magique en 1966 est signé Marguerite-Taos Amrouche. Jacinthe noire est réédité en 1972 sous le nom de Taos Amrouche, ainsi que L'Amant imaginaire édité en 1975. Tout un itinéraire de récupération de soi et de

l'africanité a été peu à peu entrepris, avec des variantes, de 1944 à 1975. Taos Amrouche est décédée le 2 avril 1976. »<sup>413</sup>

L'inscription identitaire de Taos Amrouche est affichée dès son premier roman mais si cela est fait de façon « camouflée ». Dans la pension qui l'accueille à Paris, Reine est une « petite Tunisienne », une jeune fille « exotique ». Si elle vient en effet de Tunisie où elle était née, Reine parle en quelques endroits du texte de « son pays », le « pays » où vivait encore sa grand-mère. Alors qu'elle racontait moment de sa vie où elle était en Tunisie, Reine parle de « son pays » qui se trouve ailleurs.<sup>414</sup> En plus de cette appartenance à « un pays » (kabyle), Reine est aussi chrétienne, une appartenance religieuse qui a causé des souffrances à sa famille.<sup>415</sup> Lorsqu'on sait la dimension autobiographique de l'œuvre romanesque de Taos Amrouche, on comprend que Reine est une « projection » de l'auteure dans le récit.

L'inscription identitaire kabyle est plus explicite dans *Rue des tambourins*.

Lorsque la famille était au Pays à l'occasion du mariage de Charles, elle était en « réadaptation » culturelle.

« Nous devons laisser à Tenzis, la ville surchauffée, notre façon de vivre et nous réadapter, afin de redevenir ce que nous étions avant notre transplantation. » (P. 40)

Pour la réussite de l'opération de l'adaptation, il faut non seulement « oublier » l'aliénation culturelle subie à Tenzis mais aussi redoubler d'efforts pour regagner la case d'origine et redevenir un élément du pays comme les autres.

« L'ascendant de notre milieu ancestral était si puissant que nous travaillions d'instinct à effacer en nous tout ce qui nous distinguait de nos frères du Pays. » (P. 45)

Ces réadaptations sont circonstancielles ; la mère a d'autres projets identitaires pour ses enfants même si elle envisageait la continuité pour elle-même.

« Je ne puis aujourd'hui contenir mon admiration pour une mère si sage... Pourquoi voulait-elle qu'on tournât le dos au pays natal, pour regarder à l'opposé, vers

---

<sup>413</sup> *Femmes d'Algérie. Légendes, Traditions, Histoire, littérature*, Ed. La Boîte à Documents, Paris, 1987, p. 308.

<sup>414</sup> Voir chapitre IV, « Espace/temps ».

<sup>415</sup> P. 151-152.

l'Occident ouvert sur d'incertaines victoires et de multiples dangers, elle qui dans le secret, aspirait à retourner au sein de sa montagne ? » (P. 47)

C'est à l'occasion de cette visite « au pays » que Marie-Corail commence à prendre conscience des causes et de l'ampleur du déracinement de sa famille. Ainsi, lorsque sa grand-mère lui indique la place de chaque membre de la famille dans le cimetière, en fonction de sa religion, la petite Kouka se rend compte de la différence qui est la cause de l'exil et du déracinement de sa famille.

« Kouka, me dit Gida, c'est là, dans cet enclos, qu'est enterré ton arrière-grand-père : ta mère l'a bien connu ; elle te parlera de lui, elle qui sait tout et à qui l'on se confie. Et ici, vois-tu, c'est la place de ma mère – Aïni – dont on louait à la ronde la patience et la douceur... Et là, un peu plus loin, c'est la tombe de mon frère Khaled le caravanier... Il était jeune et beau, comme un palmier du désert, mais il devait mourir de mort violente... Vous, c'est de l'autre côté que vous serez : sur la colline d'oliviers des Sœurs Blanches. Nous, ici, et vous, là-bas. Nous, de ce côté, et vous, de l'autre.

[...]

Je venais de toucher du doigt que nous étions chassés de notre propre pays, séparés de nos frères... Des déracinés, voilà ce que nous étions. » (P. 76)

Cet exil et ce déracinement poursuivront partout Marie-Corail dans son existence.

« Que je me trouve au milieu de compagnes musulmanes ou françaises, j'étais seule de mon espèce. Aussi loin que je remonte dans le souvenir, je découvre cette douleur inconsolable de ne pouvoir m'intégrer aux autres, d'être toujours en marge. » (P. 105)

Caroline confie à Kouka des souvenirs qui montrent qu'en réalité les frontières religieuses n'étaient pas étanches dans la famille.

« Souviens-toi, ma fille, de cette maison qui fut si puissante autrefois. Je souhaite tant que l'image de cet arrière-grand-père s'imprime en toi pour toujours... Il m'avait donné sa confiance, au grand étonnement de tous, car il était musulman, et j'étais chrétienne. » (P. 117)

La mère instruit ainsi sa fille. Elle poursuit l'éducation identitaire de Kouka en lui inculquant la valeur et l'importance de ses origines et du pays natal.

« J'espère que tu n'oublieras jamais cette maison pleine d'ombre, ni ces êtres tissés de la même fibre que toi : la race, la langue maternelle, l'origine, il est bon que tu en découvres, même obscurément, le sens pour plus tard, quand tu te sentiras une

éternelle exilée comme moi. Alors, tu te souviendras de cette odeur de fruit et d'étable bien tenue de la maison ancestrale car, chez nous, les bêtes vivent tout contre les gens, comme dans la crèche... » (P. 122)

Des symboles sont aussi représentés dans ces espaces de vie au Pays comme ces arbres qui occupent une partie de la cour de la maison comme s'ils faisaient partie de la vie de la famille. Kouka en parle à l'occasion d'un autre voyage au Pays ; elle les associe à l'image de l'aïeul, gardien de la mémoire et de la tradition.

« L'olivier et le figuier de la cour avaient prospéré en notre absence, mais nous cherchions du regard la forme familière de l'ascète au turban trop lourd, du gardien fidèle de la sagesse des ancêtres... Il était mort à l'entrée de l'hiver. » (P. 169-170)

L'institutrice de Kouka allait compléter son instruction identitaire de façon fortuite, grâce aux cours d'histoire-géographie.

« J'appris par Mme Gasquin que notre pays perdu avait un nom et que j'appartenais à une race fabuleuse dont l'origine était mal connue. Je me sentis fière de descendre des Atlantes ou de l'antique Egypte. Je me penchai avidement sur mon atlas pour y contempler les montagnes et les déserts où s'était réfugiée, au cours des âges, notre race rebelle. Je compris mieux la sauvagerie de Yemma et j'éprouvai un sentiment d'étrange sécurité à savoir que, nous aussi, nous avions notre place dans l'histoire. Les mots kabyle et berbère qui, jusque-là, n'avaient pas de sens pour moi, se chargèrent d'une signification presque magique. » (P. 167)

On peut relever des filiations supposées, voire fantaisistes des Berbères comme ici (Egyptiens ; Atlantes) ; des hypothèses ont été formulées par un certain nombre de « spécialistes » qui se sont intéressés au Monde berbère quant aux origines ou aux filiations des premiers Berbères. Henri Basset avait relevé, en 1920, le caractère léger de certaines théories ; cela pouvait aller jusqu'à l'affabulation.

« Archéologues, linguistes et anthropologues également inexpérimentés s'y mettant, on fit venir les Berbères de tous les points de l'horizon ; on leur donna pour ancêtres tous les peuples de l'univers, et même quelques-uns qui n'existent jamais, tels les fabuleux Atlantes. »<sup>416</sup>

A moins que cela ne soit une confusion entre « Atlantes » et « Atarantes ». Stéphane Gsell cite Hérodote qui avait mentionné les Atarantes.

« Dans le désert, à dix journées à l'Ouest des Garamantes, Hérodote mentionne un peuple qu'il appelle Atarantes. Ce nom a frappé Barth, qui l'a rapproché

---

<sup>416</sup> *Essai sur la littérature des Berbères*, Ed. Ibis Press / Awal, Paris, 2001, p. 13.

d'un mot haoussa, atara, signifiant rassemblé. Si la conjecture est exacte, les Atarantes n'auraient pas fait usage de la langue libyque. »<sup>417</sup>

Parce qu'elles étaient perceptibles, les différences ethniques, linguistiques et religieuses allaient susciter des curiosités parmi les gens des différents milieux que devait fréquenter Marie-Corail dans sa vie scolaire et sociale.

« Que ce fût à l'école, au dispensaire ou au catéchisme, des questions embarrassantes concernant notre origine m'étaient immanquablement posées. » (P. 153)

Le mariage d'un des fils de la famille allait susciter des réflexions et des appréhensions par rapport à la dimension identitaire ; le Rieur avait décidé de se marier avec une femme qui n'avait pas les mêmes origines que lui. Le père s'inquiète de la situation et en fait part à sa femme.

« Que dira l'aïeule ? Nous marions nos fils en dehors de notre race, et sans même être présents ! Les enfants du Rieur ne sauront pas parler notre langue... Les enfants du Rieur nous considèreront plus tard comme des étrangers ! » (P. 169)

Ce questionnement recommencera lorsque Kouka projette de se marier avec Bruno. Augustin partage ses inquiétudes avec sa femme.

« Mais Caroline, y as-tu pensé ? que deviendrons-nous avec un gendre qui ne soit pas de chez nous ? Comment pourrons-nous supporter qu'un étranger nous prenne notre seule fille ? Nous vivons nos derniers jours de paix. » (P. 240)

Caroline semble partager les appréhensions d'Augustin mais d'un autre point de vue.

« Tu oublies qu'un fils de France hésitera avant d'épouser une indigène. » (P. 255)

A un moment du récit, Kouka prend conscience que des difficultés dans son couple sont liées à ses origines et aux différences culturelles. Cela la fait réfléchir.

« Vivre pour nous, les Iakouren, était trop difficile. Bruno m'était étranger. M'intégrer à lui ? Mais ne serait-ce pas perdre mon passé, ma race et jusqu'à mon existence propre ? » (P. 279)

Elle finit par reprocher à Bruno son absence d'effort d'acceptation de son identité et de ses origines différentes des siennes. La mère avait vu juste dans sa réflexion au sujet de ce projet matrimonial.

« Tu n'as jamais pu supporter de m'entendre évoquer mon pays et mes origines. [...] J'appartiens à un autre ciel, et mes racines gémissent parce qu'elles sont à nu. » (P. 301-302)

---

<sup>417</sup> *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, tome I*, Ed. Librairie Hachette, Paris, 1913, p. 319.

Dès la première page du texte du récit de *L'Amant imaginaire*, l'inscription identitaire berbère est manifeste.

« ... pour continuer à écrire mes Merles Blancs et à chanter mes Chants de Vérité (ces vieux hymnes de ma race berbère que je me dois de perpétuer) ... » (P. 15)

Olivier, le mari d'Aména a pris conscience de toute l'importance de ces chants dans l'identité de sa femme. Il lui en fait part.

« Je songe à tes chants, à ces chants de ta race auxquels tu as donné ton âme. » (P. 141)

Aména raconte le retour de ses parents dans la terre natale après un demi-siècle d'exil. Comme pour « répondre » à l'appel de la terre natale pour y être ensevelis après leur mort.

« Depuis que je sais la villa des Jacarandas vendue et nos parents sur le point de retourner au Pays, il me semble les avoir déjà perdus, cette montagne kabyle où ils se retirent, après cinquante ans d'exil et dont ils sont issus, étant comme une transition entre la vie et la mort. » (P. 38)

Aména revient à ce sujet plus de deux cents pages plus bas dans le texte, comme pour marquer l'importance de ce retour aux origines même si cela est perçu comme une transition vers la demeure éternelle.

« Nos parents sont installés dans leur... avant-dernière demeure. Une grâce leur a permis de se détacher sans trop de déchirement de leur maison et de leur beau jardin. Désormais la chaîne ardente de leur Djurdjura natal, qu'ils pourront admirer du matin au soir de leur balcon, résumera pour eux toute la beauté du monde. » (P. 258)

Le retour de ses parents au Pays pour y vivre leurs dernières années et y mourir fait réfléchir Aména sur sa propre mort.

« Je comprends la décision prise par nos parents de se réfugier dans leur village natal : ils règlent d'un coup le problème de leur mort. Pour la première fois, moi aussi, l'idée du cercueil, de la boîte, m'a fait frémir. Ni boîte, ni vêtement, mais le contact direct avec la terre (comme une graine profondément enfouie). Un linceul et la terre. Héritage de l'Islam ?... J'ai en tout cas touché du doigt cette répugnance qu'au fond nous avons tous à être enterrés à la façon d'ici. Je découvre pour ma part que je préférerais finir chez nous, dans nos montagnes schisteuses, ou, à la rigueur, dans un petit village où il n'y aurait ni caveau, ni clôture, ni marbre (la chaux, tant qu'on voudra, mais le marbre est trop froid), ni couronnes : quoi de plus dérisoire que ces perles, ces armatures rouillées ? » (P. 48)

La Kabylie est un pays d'émigration. La question de la mort a constitué un des éléments fondamentaux de l'identité des exilés kabyles. Le rapatriement des dépouilles mortelles a nécessité l'activation, à l'étranger, des communautés villageoises et tribales pour l'organisation de la solidarité à travers des cotisations afin de pouvoir enterrer ces exilés kabyles, lorsqu'ils auront cessé de vivre, dans les cimetières de leurs villages d'origine. Cela se pratique encore de nos jours, notamment au sein de l'immigration kabyle de France.

Un autre marqueur identitaire important dans l'écriture romanesque de Taos Amrouche est l'insertion d'éléments culturels kabyles (proverbes, adages, poésie) dans ce roman ainsi que dans *Solitude ma mère*. L'insertion de ces courts textes, traduits en français, est toujours précédée d'expressions introductives soulignant leur origine kabyle et l'implication revendicative d'Aména.<sup>418</sup> Peut-être, est-ce pour l'auteure une façon de montrer ses racines dans sa production romanesque et de ne pas les oublier dans sa quête identitaire.

Pour trouver un « substitut » au « pays à jamais perdu », Aména tente vainement de s'enraciner dans ses objets d'amour, comme c'est le cas avec Robert qui était son fiancé pendant quelques temps.

« Nos racines étaient à nu ; c'étaient elles qui demandaient à s'enraciner en un être qui me devienne l'équivalent du pays à jamais perdu et me fasse oublier le sentiment d'exil atroce que nous traînions partout. Cela, Robert n'avait pas assez d'intuition pour le deviner. » (P. 38)

Aména est convaincue que c'est la complexité de son identité qui lui interdit l'accès au bonheur.

« La fatalité qui me poursuit, je sais aujourd'hui qu'elle est le lot de tous les déracinés à qui l'on demande de faire un bond de plusieurs siècles. Ignorante, poussant au gré du souffle rude de nos montagnes, mon destin eût été celui d'une jeune fille de notre tribu, issue d'une orgueilleuse famille : ni Racine ni Mozart ne m'eussent manqué. C'est la civilisation qui a fait de moi cet être hybride. Pourquoi faut-il que ce flambeau que l'on se flatte de porter aux populations primitives provoque des déchirements et rend inapte au bonheur tous ceux qui me ressemblent ?

Arrachée à des traditions ancestrales et ne trouvant de sécurité nulle part, je ne pouvais qu'être flottante. Il me fallait sans cesse jouer à un jeu dont je ne possédais

---

<sup>418</sup> Voir chapitre II.

pas d'instinct les règles, face à des partenaires qui, eux, en avaient hérité avec la couleur de leurs yeux. Sans pays, sans ciel, munie d'un héritage spirituel n'ayant plus cours, pouvais-je m'en sortir mieux ? Je dépasse constamment la mesure. » (P. 301-302)

Même son amant, Michel, partage son point de vue en ce qui concerne son inadaptation à la vie occidentale.

« C'est le fond de votre race qui remonte. Electre ! C'est noble, c'est beau, c'est antique ! Moi, j'ai trop d'amitié pour jouir du spectacle... Vous êtes bien mal préparé pour vivre dans notre civilisation occidentale. » (P. 118)

Dans une interview de 1972, à la question de savoir comment elle se sentait dans son appartement parisien, Taos Amrouche répond : « Je suis chez moi, en exil. »<sup>419</sup> Une assignation à un exil perpétuel. Une image qui paraît en filigrane dans toute son œuvre romanesque.

### **Mouloud Feraoun**

Dans *Le Fils du pauvre*, c'est le nom de « Menrad » qui ouvre le récit. Ce patronyme est associé au prénom du personnage principal, et narrateur de la première partie du récit, « Menrad Fouroulou », à la fin du premier chapitre (introductif).

L'existence d'un individu est tributaire de son appartenance familiale, clanique et tribale dans la société kabyle traditionnelle. Fouroulou précise encore plus son identité dans le récit.

« Nous sommes de la karouba des Aït Mezouz, de la famille des Aït Moussa, Menrad est notre surnom. » (P. 20)

En parlant de son enfance, Fouroulou rappelle sa filiation et son rapport à son peuple.

« Mon enfance de petit Menrad, fils de Ramdane et neveu de Lounis s'écoule banale et vide comme celle d'un grand nombre d'enfants kabyles. » (P. 77)

Pour son appartenance familiale, il cite même son oncle paternel, Lounis, qui est important pour son identité comme il l'est pour celle de son oncle (c'est l'héritier de la famille ; son oncle n'a pas de descendant mâle). Le petit Menrad dit aussi son appartenance à une catégorie sociale, les « enfants kabyles ».

---

<sup>419</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=Ap4svLEuLFI>.



Fouroulou parle de sa famille élargie, évoque les « ancêtres », toutes ces personnes qui participent, de façon inégale et complémentaire, à sa construction identitaire et qui permettent son existence en tant qu'individu dans un système social qui ne reconnaît le sujet que dans, et par rapport à, un groupe. L'appartenance ethnique et sociétale de Fouroulou Menrad est la Kabylie comme cela se manifeste dans plusieurs occurrences dans le texte. Voici quelques exemples.

« Nous, Kabyles... » ; « le type du paysan kabyle noueux et bien musclé » (à propos de Ramdane) ; « enfants kabyles » ; etc.

Dans *La Terre et le sang*, les liens du sang représentent aussi le fondement de la construction identitaire de l'individu. La famille, le clan, le village sont des entités dans lesquelles, et par rapport auxquelles, l'individu se forme et se construit. Même à l'étranger, les émigrés reconstituent d'une certaine façon les liens du pays. On voit comment Amer est pris en main, dès son arrivée en France, par son cousin Rabah-ou-Hamouche qui ne le connaissait même pas auparavant.

A son retour dans son village, l'*amin* prodigua à Amer une « leçon » sur la vie pour lui rappeler ses origines et ses devoirs.

« ... Tu es un fils de famille, tu hérites d'un nom dans le village. C'est un héritage que tu as dédaigné longtemps mais qui est inaliénable, qui reste là à t'attendre. Maintenant que te voilà parmi nous, tu ne peux pas t'en débarrasser. Je sais que tu ne le saliras pas.

[...]

Sache bien à présent que tu dois t'organiser comme nous, en digne fils d'Ighil-Nezman. » (P. 39-40)

Lorsqu'il arrive dans son village après sa longue absence, la première personne qui vint vers lui « l'appela Amer-ou-Kaci », l'identifiant ainsi par sa filiation paternelle (patronyme). C'est vrai aussi que l'endogamie favorise le tissage de liens familiaux très élargis dans les villages kabyles. C'est le cas à Ighil-Nezman comme c'est écrit dans *Les Chemins qui montent*.

« Tout le monde est lié à Ighil-Nezman. Il n'y a pas deux familles absolument étrangères l'une à l'autre. » (P. 55)

Amer et les autres personnages kabyles du récit se reconnaissent dans une identité collective, la « kabyllité », qui lie les membres de cette entité : la langue, les rites, les pratiques sociales et culturelles, les lois coutumières, etc. :

des éléments qui permettent l'identification d'un individu comme étant un « Kabyle ».

Dans sa nouvelle vie, Marie apprend la langue kabyle et s'imprègne de la culture kabyle. Amer constatait qu'elle se « kabyllisait »<sup>420</sup>. Marie aspirait devenir « une vraie Kabyle ».<sup>421</sup> Comme la langue est la clé qui permet l'accès dans cet espace identitaire, elle l'acquiert.

« Elle apprit rapidement le kabyle puisqu'au bout d'un an elle put bavarder et plaisanter avec ses amies. » (P. 153)

Dans *Les Chemins qui montent*, un récit qui prolonge *La Terre et le sang*, Amer, le « fils de Madame », aborde la question de la place de sa mère dans la communauté d'Ighil-Nezman.

« Ma mère a fini dans la peau d'une croyante d'Ighil-Nezman. En ce sens, c'est une bonne fin pour une Française devenue kabyle. Les marabouts n'ont fait aucune difficulté pour venir l'honorer de leur présence. » (P. 94)

Les occurrences du mot « kabyle », comme nom ou adjectif, sont très nombreuses dans le texte. Il apparaît aussi à de nombreuses reprises dans son emploi comme nom propre « Kabyle » pour désigner les habitants originaires du pays kabyle. L'essentiel des personnages qui peuplent ce récit sont des Kabyles qui évoluent dans le pays kabyle en vivant selon les coutumes du pays et son organisation. Ceux qui vivent ailleurs n'oublient pas leur origine.

« Lorsque le Kabyle revient dans sa montagne après une longue absence, le temps qu'il a passé ailleurs ne lui apparaît plus que comme un rêve. Ce rêve peut être bon ou mauvais, mais la réalité, il ne la retrouve que chez lui, dans sa maison, dans son village. » (P. 12)

A aucun moment du récit, les personnages kabyles ne sont qualifiés de Français ou d'Algériens. Même si la Kabylie faisait partie de cette entité nommée Algérie dépendant aussi d'une autre entité, supérieure à l'époque, la France, le lien d'appartenance humaine, culturelle ou sociale n'est pas dans la structuration du roman. L'incipit du récit donne le ton de cette inscription identitaire « kabyle ».

« L'histoire qui va suivre a été réellement vécue dans un coin de Kabylie... »

Et c'est dans cette Kabylie que va se dérouler le récit dans lequel tout est quasiment kabyle ; il n'y a que la langue qui ne l'est pas. Un pays où les liens du sang et la terre sont fondamentaux.

---

<sup>420</sup> P. 96.

<sup>421</sup> *Ibidem*.

« Le sang de Rabah revient dans celui de sa fille. Oui, il revient dans notre terre. La terre et le sang ! Deux éléments essentiels dans la destinée de chacun. » (P. 124)

L'importance de l'appartenance familiale, clanique et tribale dans l'identité d'un être humain est quelque chose qui est partagé dans les sociétés traditionnelles qui revendiquent une organisation biologique (basée sur les liens du sang). On peut citer à titre d'exemple ces propos de Jean-Marie Adiaffi dans son roman *La Carte d'identité* ; l'histoire de ce récit se déroule en Côte d'Ivoire sous domination coloniale française.

« Seul le sang, la famille identifient réellement. Seule l'histoire identifie réellement. Seul le temps identifie réellement. »<sup>422</sup>

L'importance de la filiation et de l'appartenance familiale et villageoise dans la construction identitaire d'un individu en Kabylie est aussi perceptible dans *Les Chemins qui montent* que dans les deux premiers romans de Mouloud Feraoun. Les interrogations de Amer et de Dehbia et leurs propos à ce sujet sont éloquents.

La condition de chrétienne de Dehbia-Monique est difficile à vivre dans une communauté musulmane, d'autant plus qu'elle est originaire d'un autre village et qu'elle « survit » avec sa seule mère. Elle s'interroge sur son destin.

« Pourquoi était-elle née chrétienne aux Aït-Ouadhou alors que partout il n'y avait que des Kabyles musulmans ? » (P. 18)

Cette difficulté n'est pas la seule dans sa quête et sa construction identitaires : son père lui avait dit crûment et méchamment, lorsqu'elle avait neuf ans, qu'elle n'était pas sa fille.<sup>423</sup> La voilà se considérant comme une bâtarde dans un pays où cela pèse énormément dans les représentations sociales.

Melha, la mère de Dehbia, explique crûment les raisons de sa conversion au christianisme.

« Chrétienne ou putain, il avait fallu choisir. » (P. 116)

Amer n'Amer souffre de l'adversité d'un certain nombre de villageois. Il a vécu une enfance d'orphelin ; son père était décédé avant sa naissance. Sa vie d'enfant n'avait pas été facile au milieu des autres enfants du village mais il a réussi à se construire et à acquérir une forte personnalité. Mais

---

<sup>422</sup> Ed. CEDA, Abidjan, 1980, p. 29.

<sup>423</sup> P. 17.

les jours qui suivirent la mort de sa mère ont dû atteindre fortement son moral malgré le soutien de Dehbia et de sa mère Melha. Comme Dehbia, il s'interroge sur son « destin » en s'adressant à sa mère (morte) dans son journal.

« Pourquoi es-tu restée toi ? J'aurais peut-être moins souffert ailleurs, je ne serai pas si totalement kabyle. Tu sais, je ne t'en aurai pas voulu. Mais voilà : je suis un enfant d'Ighil-Nezman. Il faut bien tenir à son pays, être fier de son origine, ne pas se renier. Ma place ici, je l'ai acquise et je la garde. » (P. 98)

La place de Amer a été arrachée difficilement, notamment, avec l'aide de sa grand-mère qui rappelait à tout le monde que ce garçon était « Amer n'Amer, des Aït-Larbi ». <sup>424</sup>

Après la mort de sa mère, Amer pense à quitter Ighil-Nezman, pour toujours, et à emmener avec lui Dehbia en France.

« Oublier que je suis kabyle, algérien. » (P. 168)

C'est la première référence à une composante identitaire « algérienne » des Kabyles dans les romans de Mouloud Feraoun à une dizaine de pages de la fin de son dernier.

Il est utile de rappeler que pour les colons français, c'étaient eux les Algériens.

« C'est nous, les Algériens, disent-ils aux Français de France. L'Algérie c'est nous. » (P. 169)

Les autochtones étaient nommés « Indigènes » par les colons qui appliquaient le droit du plus fort même en termes de désignation. Amer ne déniait pas cette appartenance ; il rêvait d'une cohabitation qui satisferait tout le monde. Il se confiait « philosophiquement » à son journal dans un moment de grande tristesse.

« Il y a un siècle que les Français viennent chez nous. Il y a un demi-siècle que nous allons chez eux. Un échange fraternel dont je suis un bâtard authentique. » (P. 168)

Amer qui était un militant communiste était habitué à une certaine « rhétorique » dans des médias qui développaient des discours qui abordaient la question dans la perspective de lutte des classes. Et le contexte colonial ne pouvait qu'ajouter de la confusion à cette désignation par « peuple algérien » dans le passage suivant.

« Dans les journaux que j'avais l'habitude de lire, le peuple de France tendait large sa main rugueuse et fraternelle au peuple algérien exploité... » (P. 146)

---

<sup>424</sup> P. 94.

Plus haut dans le texte, il était question d'un « Algérien français ». <sup>425</sup>

Le « bâtard » avait son appartenance identitaire établie. Il était Kabyle. Il appartenait au peuple kabyle ; un peuple fier et digne.

« Les Kabyles sont une race fière. [...] Ils sont fiers et indépendants, la misère ne compte pas. » (P. 104)

Et il faut dire que Amer était né dans ces montagnes où il a grandi et arraché sa place parmi les siens. Melha lui a rappelé l'importance du pays natal.

« Il n'y a de vrai que le pays natal, le pays de ses aïeux, de son enfance. » (P. 111)

Amer avait aussi compris cela lors de son expérience d'émigré en France à travers l'attitude de certains de « ses oncles ».

« Alors j'ai compris que j'avais un pays et qu'en dehors de ce pays je ne serai jamais qu'un étranger. » (P. 102)

### **Mouloud Mammeri**

Mokrane qui débute la narration marque son appartenance à un « pays » sans précision dès la première phrase du récit.

« Le printemps, chez nous, <sup>426</sup> ne dure pas. »

Le « chez nous » sera vite identifié dans le texte du récit comme étant la Kabylie.

En parlant des jeunes villageois pauvres, Mokrane (dans la narration) dit comment certains faisaient pour s'en sortir.

« Ils avaient quitté l'école très tôt et depuis l'un ou l'autre disparaissait quelques mois pour aller gagner un peu d'argent chez les Arabes ou en France. » (P. 21)

Ici, le narrateur définit les gens de « chez lui » par rapport à d'autres ou à ce qu'ils ne sont pas. Ces gens voient de chez eux « la crête du Djurdjura », cette chaîne montagneuse kabyle connue.

L'Algérie existait en tant que colonie française et les territoires habités par des Arabophones étaient désignés par les Kabyles comme « le pays des Arabes » (tamurt n Waæraben) ou « chez les Arabes » (Yur Waæraben), comme c'est fait dans ce roman.

« Le pays arabe est riche... » ; « Les rares colporteurs qui allaient encore chez les Arabes... » (P. 65)

---

<sup>425</sup> P. 103.

<sup>426</sup> C'est moi qui souligne.

Ce mode désignation est toujours en vigueur chez beaucoup de Kabyles même s'il a régressé au profit de désignation de villes ou de régions d'Algérie. De nos jours, l'emploi de l'expression « pays arabe » sert de plus en plus à désigner les Etats arabes.

La distinction entre « le pays arabe » et la Kabylie apparaît explicitement dans ce passage extrait du plan de vengeance d'Azouaou.

« ... si son ennemi mourait en pays arabe, qui n'oserait jamais affirmer ou pourrait prouver que le véritable meurtrier était lui, Azouaou, qui serait alors en Kabylie ? » (P. 114)

La ville d'Alger n'est pas considérée comme faisant partie du pays arabe comme on peut le constater dans le texte.

« Aller à Alger, en pays arabe, voire à Tunis, au Maroc, passe encore, mais au Sahara ? » (P. 189)

La Kabylie est identifiée dans ce récit non seulement par sa nomination mais aussi la désignation de villages et de tribus kabyles. L'anthroponymie et les pratiques socioculturelles représentent aussi des marqueurs identitaires sans équivoque. En parlant de l'honneur et de la justice, Ouali fait une comparaison.

« ... où serions-nous s'il n'y avait encore dans notre montagne des hommes pour faire respecter la justice et payer l'injustice ? Nous serions comme les Iroumien et les Arabes : tout nous serait permis. » (P. 173)

Ces personnages qui parlent en kabyle dont certains, comme Ouali, « ne savent pas un mot d'arabe »<sup>427</sup>, représentent aussi des marqueurs identitaires.

Dans sa fuite, Ouelhadj « partait faire son colportage jusque chez les Chaouias de l'Aurès. »<sup>428</sup> Il y a ici une distinction « ethnique » en désignant ce peuple berbère par son nom : « Chaouia ». Deux autres personnages mènent le lecteur vers d'autres Berbères d'un autre pays, le Maroc. Ainsi Menach évoque avec ses amis « les petites Berbères des montagnes marocaines »<sup>429</sup> et Idir « se serait aussi bien enrôlé de l'autre côté, ne serait-ce que pour avoir des Berbères rifains comme compagnons d'armes... »<sup>430</sup>

---

<sup>427</sup> P. 168.

<sup>428</sup> P. 167.

<sup>429</sup> P. 20.

<sup>430</sup> P. 32.

Dans *Le Sommeil du juste*, la question de la langue est posée dès les premières pages du récit, avec le père de Arezki qui ne savait comment parler à l'instituteur de son fils.

« Le père ne savait pas le français ni l'instituteur le berbère. » (P. 13)

Lorsqu'il est convoqué par l'administrateur, il est interpellé au sujet de la langue de communication par l'intermédiaire du cavalier qui sert aussi d'interprète.

« – Le chef demande ce que tu parles.

– Le kabyle.

– L'administrateur te demande si tu ne pourrais pas parler français comme tout le monde.

– Dis-lui, si ce n'est pas l'offenser, que le kabyle est la langue de mes pères. » (P. 17-18)

Dans ce court dialogue, il est question du « kabyle » comme langue alors que dans la réflexion citée avant cet échange il était question de « berbère » comme langue : comme le personnage concerné est le même (le père de Arezki), le mot « berbère » est employé pour désigner le « kabyle ». « Berbère » désigne actuellement une famille de langues dont le kabyle.

Sliman, le fils, ne parle que la langue de « ses pères » comme son père. Lorsqu'il quitte Ighzer pour chercher du travail au-delà de sa montagne, il se trouve dans l'impossibilité de communiquer.

« L'étranger c'est aussi des langues nouvelles : Sliman ne comprenait ni l'arabe ni le français. » (P. 43)

Même l'aspirant Arezki emploie sa langue maternelle pour instruire le sergent Zerrouk, alors qu'il était en compagnie d'autres officiers Français ; ils « fêtaient » leur embarquement pour le front le lendemain.

« Arezki acheva de donner en kabyle des explications à Zerrouk qui, ayant enfin compris, salua et sortit. » (P. 107)

En plus de la langue kabyle, l'inscription identitaire dans ce roman se fait aussi à travers les représentations des ancêtres et de leurs legs en coutumes et lois.

« Ce village, dit Raveh, n'est pas né d'hier. Les saints et la coutume des ancêtres le préservent depuis des siècles. » (P. 22)

Raveh-ou-Hemlat qui parle, ici, du village est son « amin » depuis des décennies. Dans ce récit, il représente une sorte de « figure archétypique » kabyle.<sup>431</sup>

Lorsque Hand se venge de l'assassinat de son fils par le fils de son cousin Azouaou, trois siècles auparavant, un des « mercenaires » qu'il avait engagés lui rappelle qu'il y a des règles à respecter même lorsqu'on tue quelqu'un (pour l'honneur).

« Hand, dit l'étranger, ne sommes-nous pas des Kabyles ? Il ne te doit que le sang. Tue-le mais ne le fais pas souffrir : tu te déshonorerais. » (P. 38)

Arezki a emprunté la voie de l'aliénation culturelle et identitaire qui lui avait été « offerte » par l'instruction scolaire française. Il a réussi dans ses études : il a même fréquenté l'Ecole Normale des Instituteurs. Lorsqu'il est mobilisé, et que la désillusion s'empare de lui, il en fait part dans ses lettres à son professeur. Il prend conscience du prix de sa réussite, notamment à l'Ecole Normale.

« Il fallait chaque jour m'arracher à un peu de ce qui avait été moi ; je ne croyais pas que ce dût être si douloureux. » (P. 99)

Il y a toujours un prix identitaire très élevé à payer pour réussir dans les études dans une autre langue et une autre culture en vue d'une intégration ou assimilation.

Désillusionné, Arezki quitte la voie empruntée pour s'engager dans une autre quête identitaire en s'engageant dans la lutte des nationalistes avec les Imann (Indigènes musulmans algériens non naturalisés) auxquels il veut s'identifier. Avant son engagement, alors qu'il était blessé, il parle de l'infirmière qui le soignait à l'hôpital et qui s'interrogeait de ses origines au vu de son nom.

« Vous devez venir de loin ? J'ai dit que j'étais Algérien. » (P. 129)

La composante identitaire « Algérien » apparaît dans ce deuxième roman de Mouloud Mammeri. Arezki le Kabyle se dit aussi Algérien. Son frère Sliman est arrêté à la fin du récit pour ses activités politiques de militant nationaliste. Pourtant, dans la première partie du récit, il ne savait pas ce que voulait dire « être Algérien » lorsque Lounas, rencontré dans son aventure en « pays arabe », lui parlait de son identité d'Algérien.

---

<sup>431</sup> Voir chapitre II et V et la citation de l'extrait des pages 69-70.



« ... Lounas, qui, chaque fois que Sliman parlait du père, répétait : « Il faut laisser tomber le vieux. Tout ça c'est des histoires du temps passé. » Sliman une fois de plus ne comprenait pas, pas plus qu'il n'avait compris cette phrase que Lounas aimait : « La parenté c'est un accident ou une mauvaise plaisanterie. » Lui du reste semblait n'avoir jamais eu de parents et quand Sliman lui demandait d'où il était, c'est-à-dire de quelle famille et de quelle tribu, Lounas répondait : « Je suis Algérien », comme si c'était une réponse. » (P. 51)

Cette insertion ou intégration de l'identité kabyle dans une entité algérienne sera encore plus marquée dans *L'Opium et le bâton*.

Lorsque Bachir rentre dans son village natal, il pense à l'enracinement de la population de Tala-Ouzrou dans les montagnes de Kabylie ainsi qu'à l'origine du déplacement de cette population de la plaine vers la montagne.

« A Tala-Ouzrou, comme dans tous les villages de la montagne, c'était ainsi depuis des siècles. Tout se passait et rien n'arrivait. Nous répétions après nos pères les gestes qu'ils avaient hérités des leurs.  
[...]

La loi des ancêtres ! La recette avait servi tant de siècles qu'il fallait bien qu'elle fût bonne. Il suffisait de s'y tenir. [...] L'honnête homme est celui qui pose ses pieds très exactement sur les traces des pieds de ses pères.

Du reste on nous y dresse dès l'enfance et très tôt nous baignons dans la coutume des anciens, et leurs gestes, leurs tables de valeurs, leurs tabous, leurs préjugés, leurs dieux-termes dont ils bornaient avec rigidité les élans de leurs cœurs résignés deviennent les nôtres. [...]

Tala-Ouzrou, la fontaine à la roche ! A vrai dire dans notre village il n'y a ni fontaine ni roche, mais par piété filiale, quand nos ancêtres chassés de la plaine sont venus fonder ce village sur ce piton perdu de la montagne, ils lui ont gardé le nom de celui qu'ils habitaient jadis. [...]

Et puis nous avons fui *ghef-ennif*, pour l'honneur. Aux mers de blé et aux coulées de moutons de la prospérité et de la honte nos pères ont préféré la dignité dans la misère. » (P. 104-106)

Cet exode était sans doute la conséquence d'une des nombreuses invasions subies par le pays depuis des siècles, voire des millénaires. Pour la mémoire, les habitants ont désigné leur nouveau village perché dans la montagne par le nom de leur village d'origine comme pour se souvenir et rappeler aux générations qui allaient venir leur passé et leur histoire. La pérennité de la communauté villageoise dans ce nouvel espace n'a été possible que grâce aux

« coutumes et lois » léguées par les ancêtres ; un héritage identitairement salvateur en quelque sorte.

Cette question des origines sera pendante dans le récit ; elle sera abordée à chaque rencontre des « anciens » de Tala ou lors des assemblées du village. Même le « renégat » Tayeb sera renvoyé à ses origines par le capitaine au moment où allait commencer le pilonnage du village.

« - Et ma maison, mon capitaine ?

- Bien, quoi ? tu es de Tala toi aussi, non ? » (P. 367)

Lorsqu'il va avertir son cousin Mohand Saïd de l'imminence de la destruction du village par l'armée, et lui demander pardon par la même occasion, Tayeb avoue son état de « méprisé » par ses « amis » les Iroumien.

« Les Iroumien ne nous aiment pas, Mohand mon frère, ils nous méprisent... nous méprisent... nous méprisent ! » (P. 372)

Bachir se considère Algérien comme il le dit en pensée dans les premières pages du récit lorsqu'il réfléchit à ce qu'il dirait à Claude sur l'éventualité d'avoir un enfant avec elle : « Le fils d'un Algérien et d'une Française... »<sup>432</sup>

Dans le premier roman de Mouloud Mammeri, le récit se déroule dans le « pays kabyle » et les personnages qui peuplent les villages de ces montagnes kabyles sont de Kabyles qui parlent en kabyle. Dans le deuxième roman, on a constaté une évolution dans les désignations de l'appartenance ethnique et nationale : des Kabyles qui parlent en kabyle ; des personnages s'identifient comme Algériens comme Lounas, ou Arezki à la fin du récit. Dans *L'Opium et le bâton*, il est question de personnages qui sont identifiés comme des Algériens, qu'ils soient de Tala-Ouzrou ou d'ailleurs. Il n'est pas question de « pays kabyle », de « montagnes kabyles » ni de personnages kabyles discourant en kabyle. L'auteur emploie le mot « berbère » pour la langue pratiquée par les personnages kabyles du récit.

« ... il avait entendu quelqu'un l'appeler en berbère : - Belaïd – aït – Larzak » (P. 73)

« ... Ameur ou Tayeb pouvaient sans honte et devant tous écorcher le berbère... » (P. 94-95)

« ... tu comprends le berbère... » (P. 318)

---

<sup>432</sup> P. 17.

« ... pour ses adieux Mohand employait le berbère recherché qu'il gardait d'habitude pour les grands jours... » (P. 339)

Cependant, il y a une exception à cette approche lorsque le garde forestier Brahim dit ce qu'il pensait du docteur Bachir Lazrak.

« Je me disais : c'est un Français qui a appris le kabyle... » (P. 113)

Les discours où il est question de « Kabylie » sont l'œuvre de personnages français sauf dans une occurrence où c'est Bachir qui dit à l'officier de la DST qui l'interrogeait qu'il était allé se reposer à « Tala, en Kabylie »<sup>433</sup>. L'officier parle de la « région de Kabylie ».<sup>434</sup> Plus bas dans le texte, les militaires français consultent une « carte de la Haute-Kabylie ».<sup>435</sup>

En annonçant la mort du colonel Amirouche aux détenus du camp Bossuet, il est identifié aux « montagnes kabyles » qui étaient comme un sanctuaire pour lui.

« Amirouche insaisissable tant qu'il était dans l'écrin de ses montagnes kabyles... a été trahi... » (P. 352)

L'identification à la Kabylie est aussi dans le tract largué par l'armée coloniale à cette occasion.

« Amirouche est mort, la Kabylie respire. » (P. 355)

A l'occasion de son séjour au Maroc, Bachir « explore » le Moyen-Atlas où il rencontre d'autres Berbères. Il va aimer une Berbère, Itto, qui « ne comprend pas l'arabe ».<sup>436</sup> A la fin du récit, Bachir écrit une lettre à Itto mais se ravise et la déchire parce qu'il se rappelle qu'elle ne sait pas lire.

« C'est en berbère que j'eusse aimé lui dire cela et d'autres choses encore. Mais, Itto, tu ne sais pas lire. J'ai déchiré la lettre. » (P. 380)

Lors d'une rencontre avec Bachir, la mère d'Itto, Fadma, demande à sa fille de traduire ses propos pour leur invité mais ce dernier lui dit qu'il avait compris. Fadma en convient.

« Il est vrai que nous sommes frères et nous parlons la même langue. » (P. 248)

Avant cela, à Léo, pris en stop, qui lui demandait si c'était de l'arabe qu'il parlait, Bachir répondit que « c'est du berbère » qui est « sa langue ».<sup>437</sup>

---

<sup>433</sup> P. 160.

<sup>434</sup> P. 161.

<sup>435</sup> P. 270.

<sup>436</sup> P. 227.

<sup>437</sup> P. 208.

Dans *La Traversée* aussi, il n'est pas référé au kabyle comme langue ou au Kabyle comme appartenance ethnique ni à la Kabylie ou au pays kabyle. Certes Mourad revient dans son village natal, Tasga, identifié comme un village de la montagne kabyle, ou du pays kabyle, dans les deux premiers romans de Mouloud Mammeri, mais il n'y a pas de référence explicite à cette appartenance identitaire kabyle dans *La Traversée*.

Lorsque le souvenir de la tante d'Amalia est évoqué, il est dit au sujet de la Sœur Anne-Marie Delaunay qu'elle « parlait berbère couramment ». <sup>438</sup> Elle vivait à Asif Melloul, en Kabylie.

Lorsqu'il est question du médecin qui soigne Meryem, la femme de Ba Salem, on apprend que « le docteur ne parlait ni berbère ni arabe ». <sup>439</sup> Un médecin étranger qui exerçait dans le Gourara. On peut noter que le terme employé pour désigner la langue pratiquée dans les deux espaces (Kabylie et Gourara) est le même : « berbère ».

A la mort de Mourad, le directeur de son journal, Kamel écrit à Amalia pour l'informer des circonstances du décès de son ami.

« Il est mort de fièvre, presque à la sauvette, dans un petit village perdu de la montagne. » (P. 183)

Kamel ne donne pas à Amalia de précision quant à la « montagne », comme si cela allait de soi ou que cela représentait un « tabou » pour lui, un « petit » pilier du régime.

Après avoir lutté pour l'indépendance de l'Algérie, Mourad est « admis dans le système » comme journaliste, même s'il déploie une certaine résistance, il en sera éjecté juste avant de mourir de maladie.

Mourad « explore » une dernière fois le Sahara dans son ultime mission pour son employeur. Ce sera l'occasion « d'exposer », à travers des rencontres ou visites des éléments et aspects de la culture touarègue. Dans *L'Opium et le bâton*, Bachir Lazrak explore la culture berbère du Moyen-Atlas au Maroc, ici, Mourad emmène avec lui le lecteur dans le Sud algérien pour la découverte de la culture berbère des Touaregs. La dimension identitaire est fortement abordée à travers la scolarisation des enfants Touaregs. La délégation de son journal est invitée à visiter une école. Ils entrent dans une classe

---

<sup>438</sup> P. 43.

<sup>439</sup> P. 95.

où l'enseignant prodigue une leçon d'histoire. Voici un « morceau choisi » de ce moment pédagogique.

« Avant l'islam c'était les temps d'ignorance. Les ancêtres des Arabes vivaient comme vivent aujourd'hui vos parents : c'étaient des Barbares, ils enterraient leurs filles à leur naissance. Puis le Koran est venu, apportant la bénédiction, la science, la civilisation. Si vous restez comme vos parents, vous serez des Barbares et des ignorants. Allons, dites... Qu'est-ce que vous êtes ? » (P. 84)

L'enseignant voulait amener les enfants à dire qu'ils sont Arabes et musulmans, c'est-à-dire « renoncer ou à la vérité ou à la communion »<sup>440</sup>, comme le dit Mourad à Souad.

Amener les enfants Touaregs à fréquenter l'école (arabo-musulmane) algérienne est le meilleur moyen de les arracher à leur culture (nomadisme) et identité (berbère-touarègue). Mais ces enfants, « d'une façon générale ils n'aiment pas l'école »<sup>441</sup>. Le système éducatif traditionnel des Touaregs consistait en un apprentissage linguistique assuré par les femmes (mères) avec « un alphabet qu'ils sont seuls à comprendre »<sup>442</sup>, le tiffinagh que sait lire Mourad<sup>443</sup>.

La liberté est constitutive de l'identité touarègue (comme elle l'est pour les autres peuples berbères) avant l'avènement de la « civilisation » et l'assimilation par d'autres cultures (arabe et française, notamment).

## **Malek Ouary**

Dans le système social traditionnel kabyle, l'identité de l'individu est fortement tributaire de son appartenance à une famille, un clan, un village ou une tribu. Les liens du sang sont déterminants dans l'identification d'un individu.

« A Thighilt, on l'appelle plus communément Tebbiche-nath-Sammer, marquant par là cette intégration par affiliation qui fait d'un étranger un membre de la famille ; il s'intègre de façon telle sur la branche familiale qu'il s'y trouve greffé, vivant intimement de sa vie. Ainsi, il est devenu un familier dans le sens le plus fort que peut avoir le terme. Il s'agit là en somme d'une adoption profonde, totale, définitive. » (P. 41)

---

<sup>440</sup> P. 84.

<sup>441</sup> P. 83.

<sup>442</sup> P. 82.

<sup>443</sup> P. 109.

Le processus d'affiliation de Tebbiche dans la famille de Idhir-nath-Sammer est fait sans cérémonie. L'intégration de cet étranger dans cette famille s'est faite naturellement dans le temps. Seghir-ou-Tebbiche se fait « prénommer » désormais par ce qui était son patronyme d'origine, Tebbiche, qui est relié au nom de la famille qui l'a intégré, Ath sammer.

Le processus de désaffiliation de Idhir s'est, par contre, fait lors d'une cérémonie devant l'assemblée du village qui en a pris acte et attesté ce changement identitaire : Idhir est ainsi devenu un membre de la famille des Ath Qassy. C'est Cheikh Mohand, le saint homme, qui le « baptise » officiellement, pour gratifier l'acte d'une bénédiction religieuse qui facilitera l'acceptation de la nouvelle identité par toute la communauté.

« - Gens de Thighilt, voici l'homme. Idhir Nath-Sammer est mort. Celui-ci, c'est le fils de Da-Tibouche ; ses frères, ce sont Moqrane et Méziane. L'attestez-vous ?

– Par Dieu, ses anges, son prophète, les saints et gardiens du village, nous l'attestons tous solennellement. » (P. 152)

Le contrat de sa « mort symbolique » avait aussi obligé Idhir à prendre comme épouse, son ex-fiancée, Djigga Nath Qassy : il porte désormais le nom de son épouse alors que l'usage, dans la société kabyle (patriarcale), est de voir l'épouse prendre le nom de son époux.

Au « pays des Arabes », dans le ksar, Idhir, ce « jeune homme Kabyle »,<sup>444</sup> est identifié comme un étranger venu du « pays de l'olivier ». Le père Moha, le mage est identifié comme Marocain même s'il semble établi depuis longtemps dans le pays. Après la consultation de Idhir, le « magicien » est gratifié d'un « gros hassani d'argent » par Miloud, l'ami de Idhir : le hassani, une monnaie marocaine,<sup>445</sup> est employé de façon anachronique<sup>446</sup> comme pour assigner le père Moha à ses origines.

Dans ce récit, le pays kabyle est délimité géographiquement par certains côtés : les chaînes montagneuses de Jerjer (Djurdjura) et des Portes (les Bibans).<sup>447</sup> Des éléments des codes socioculturels de la Kabylie ancienne sont

---

<sup>444</sup> Première page du récit.

<sup>445</sup> Voir chapitre II.

<sup>446</sup> Voir chapitre sur la culture.

<sup>447</sup> P. 73-74.

déroulés dans le récit. L'organisation sociale kabyle fait aussi l'objet de développements dans le texte.<sup>448</sup>

Dans *La Montagne aux chacals*, la construction identitaire de Saïd-ou-Boussaïd se fait dans un espace relativement réduit durant son enfance et la première partie de sa jeunesse, essentiellement au sein de la famille et du village. Son passage à l'école n'a pas été long au point de bouleverser l'idéologie de l'éducation familiale et traditionnelle.

« Il n'a jamais été tenté d'aller voir ailleurs, chez les autres. » (P. 18)

C'est un sujet qui a aussi intériorisé son statut de dominé dans le rapport colonial comme le montre sa condition d'employé chez le fermier, et colon, Lambert.

La mobilisation de Saïd et sa participation à des campagnes de la seconde guerre mondiale montrent l'évolution de sa construction identitaire. Cette guerre forge son caractère mais la fin du conflit et sa démobilisation coïncident aussi avec les massacres dits de « Sétif, Guelma et Kherrata ». Son retour au pays est une désillusion ; son « escale » d'Alger le choque.

« Quel paradoxe tout de même : se sentir étranger dans son propre pays, y souffrir de dépaysement. Il y a plus fort encore : c'est qu'ayant exposé sa vie durant des mois pour libérer d'autres peuples, il retrouve le sien dominé par celui-là même qui l'a appelé, lui Saïd, au secours. Alors, à côté du sergent glorieux, a surgi le fantôme du minable commis de M. Lambert. » (P. 177)

Lorsque Saïd arrive dans son village, il le trouve complètement détruit lors des massacres du 8 mai 1945. Le récit est clos sur la promesse d'un personnage qui va encore évoluer : il ne reste plus que les maquis de la montagne pour Saïd-ou-Boussaïd.

Saïd a conscience de son identité kabyle dès son jeune âge. Lorsque son père lui demande quelle école il souhaitait fréquenter, il ne veut ni de la médersa ni de l'école française : « Moi, je préférerais l'école de kabyle. »<sup>449</sup>

Son incorporation dans l'armée pour quatre mois au début de la seconde guerre mondiale l'avait amené à s'interroger sur sa condition de Kabyle par rapport à cet événement international.

« « Français et Allemands se font la guerre. Bon. C'est leur affaire, pas celle des Kabyles. » (P. 18)

---

<sup>448</sup> Notamment dans les pages 76-78, 141, 155.

<sup>449</sup> P. 13.

En Tunisie, en Italie et ailleurs, là où la guerre le mène, la Kabylie est dans les pensées et les propos de Saïd. Il se présente aussi comme Kabyle lorsqu'on lui demande ses origines comme il le fait en réponse à l'interrogation de la Romaine avec laquelle il avait eu une brève aventure : « Pas Français, non ... Kabyle. »<sup>450</sup>

La conscience de l'état de Kabyle par Saïd-ou-Boussaïd est constante dans le récit. Cette conscience est aussi rappelée par d'autres voix narratives dans le texte. Les quelques exemples suivants montrent la conscience de la « kabyllité » dans le roman.

« Les Kabyles » (P. 16) ; « On le fera parler en kabyle » (P. 29) ; « Avec vous, les Kabyles... » (P. 67) ; « sa Kabylie » (P. 71) ; « Kabyles » (P. 78) ; « villages du pays kabyle » (P. 98) ; « ceux de Kabylie » (P. 129) ; « - Et les Arabes, les Kabyles, y en a pas à Alger ? » (P. 165).

Cette référence explicite s'ajoute à d'autres comme l'emploi de mots kabyles dans leur forme d'origine, les propos sur l'histoire et les coutumes kabyles ou la construction de personnages, pour montrer l'existence d'une conscience identitaire kabyle dans ce roman de Malek Ouary.

Dans *La Robe kabyle de Baya*, Ali Amergou a été fourré dans « la gueule du loup »<sup>451</sup> ; il en sortira acculturé au point de refouler, voire renier, son identité kabyle d'origine. Cette acculturation sera renforcée par son mariage avec Mireille, une Française de Métropole avec laquelle il a deux enfants qui portent des prénoms français, Olivier et Estelle. Il est professeur de français dans un lycée d'Alger ! Il se fait appeler « Alain Amergoût » pour paraître Français. Le sujet semble avoir été complètement assimilé jusqu'au jour où il se rend compte que « le loup »<sup>452</sup> ne l'avait pas totalement digéré. Il entre dans un dispositif (arrestation et humiliations par l'armée coloniale) qui lui fait prendre conscience de l'artificialité de son assimilation.

Il se retrouve relégué dans son village d'origine par l'armée, durant la guerre de libération. C'est la sanction la plus légère qu'a pu obtenir pour lui un général ami de sa belle-famille comme une faveur pour un délit qui peut sembler surréaliste : il avait hébergé pour une nuit, sans le déclarer au préalable à l'administration, un « indigène », Aïssa l'homme de confiance de son

---

<sup>450</sup> P. 141.

<sup>451</sup> Expression de Kateb Yacine pour désigner l'école française en Algérie durant l'époque coloniale française.

<sup>452</sup> De l'expression employée par Kateb Yacine : « La gueule du loup ».



père. C'est la rencontre inattendue avec ce dernier qui réveilla son souvenir du passé.

« D'avoir ainsi été mis brusquement mis en face de lui, tout mon passé, surgissant d'un coup, m'a sauté au visage. Il en est le symbole pitoyable, pathétique. Par lui, je redécouvre mon enracinement en profondeur. » (P. 25)

Après avoir été renvoyé à ses origines par les militaires qui l'avaient arrêté et interrogé, il est encore renvoyé « dans » ses origines par l'institution militaire et sécuritaire qui l'assigne à résidence dans son village d'origine. En le « régurgitant », le « loup » l'a fait tomber dans le giron familial. Il renoue avec ses origines, sa culture et sa tribu ; il va jusqu'à épouser la cause de son peuple et prendre les armes contre le « loup ». Il redécouvre son sang qu'il avait oublié, la musique de sa langue. Il fait l'expérience « d'aimer en kabyle ». Il combattra pour l'indépendance dans « les montagnes kabyles ».

Au début de son interrogatoire par les militaires, Ali dit qu'il est Kabyle et admet être de nationalité française<sup>453</sup>, comme si cette dernière composante de son identité commençait à se déliter. La suite des interrogatoires finira par l'arracher à l'illusion qu'il avait d'être Français. Lors des interrogatoires, un « petit lieutenant » dit crûment ce qu'il pensait à Ali Amergou, sans prendre de gants.

« Mon petit Ali Ben Couscous, ne te fatigue pas inutilement. Tu auras beau te contorsionner et faire des grimaces pour te faire admettre parmi nous, les Européens, tu ne seras jamais qu'un bougnoul. Mets-toi bien ça dans la tête. » (P. 77)

Ali était entré dans un processus qui va mettre fin à son illusion identitaire française. Le temps et les circonstances lui feront recouvrer entièrement son identité première mais il ne renie pas les apports de la culture française pour sa personnalité et son identité.

« Il a suffi d'un faux semblant de peccadille pour que je sois éjecté brutalement et refoulé vers le monde d'où j'étais venu.

Ce faisant on m'a rendu un fier service. Ainsi ai-je pu découvrir ma véritable identité et nos valeurs patrimoniales que l'on m'avait occultées jusque-là. Je ne songe plus désormais qu'à en dresser l'inventaire et à en assurer l'expansion.

Est-ce à dire pour autant que je renie et rejette tout l'acquis de culture engrangé chez vous ? Certainement pas. La culture française, je l'ai assimilée dans l'intégralité de sa substance et dans ses moindres subtilités. Je me la suis appropriée, m'en suis nourri. J'en suis pétri à tel point qu'elle fait désormais partie de ma personnalité. J'ai bien conscience qu'il s'agit là d'un apport extérieur greffé sur la souche originelle.

---

<sup>453</sup> P. 50.

Mais, maintenant il est hors de question que j'y renonce. Cela équivaudrait pour moi à une mutilation. » (P. 239-240)

Un peu plus loin dans son propos au père Nalé, Ali Amergou développe encore son idée de son rapport à la culture française.

« ... fort honnêtement, je dois reconnaître que c'est grâce à cette culture acquise chez vous que j'ai pu prendre conscience de l'existence et de la valeur de notre patrimoine, grâce à elle que je pourrai valoriser notre fonds propre et à en développer les richesses.

Telle est ma conception de l'avenir. » (P. 240)

Telle semble avoir été aussi la conception de l'avenir du jeune Malek Ouary. Et cela va aussi dans le sens de la conception de la chose chez Jean-Marie Adiaffi dans *La Carte d'identité*.

« Quand on va étudier l'intelligence des autres, ce n'est pas pour abandonner la sienne, mais la doubler, la tripler, la quadrupler, la sextupler, la multiplier indéfiniment, fort de cet apport de l'autre. Quand on va étudier le génie des autres, ce n'est pas pour jeter par-dessus bord le sien, faire table rase du sien, mais au contraire, à partir de ce précieux emprunt, mettre au jour, édifier un nouveau génie, plus fécond, plus fertile, plus universel. »<sup>454</sup>

On peut constater que la conscience kabyle était par rapport à la tribu et à l'espace (les montagnes kabyles) dans le premier roman de Malek Ouary. Dans son deuxième roman, la conscience kabyle est dans l'attachement des personnages (notamment Saïd) à son village et à sa montagne kabyle. Cette appartenance tribale se trouve néanmoins parasitée par la domination coloniale dans une période de guerre. La conscience identitaire kabyle évolue dans le troisième et dernier roman de Malek Ouary : elle s'inscrit dans une Algérie qui allait naître de cette guerre anticoloniale même si l'inscription identitaire kabyle persiste.

---

<sup>454</sup> P. 136.

## Conclusion du chapitre

Taos Amrouche « revendique » une identité constituée d'apports culturels d'origines diverses, comme les « héroïnes » de ses romans, Reine, Marie-Corail et Aména. Des conflits entre des éléments culturels issus d'idéologies en conflit se retrouvent en ... conflit dans cette identité complexe. Les identités de ces personnages sont minées de conflits qui les placent sur des seuils difficiles à franchir ou des frontières floues qui suscitent des hésitations et indécisions aux moments des passages. Ces identités à « entrées multiples » produisent des « sorties multiples » brouillées et indécises. Les difficultés d'adaptation et d'intégration semblent résulter d'une absence de projection dans la culture d'accueil.

Taos Amrouche et ses personnages kabyles n'arrivent pas à se détacher de leur appartenance kabyle pour pouvoir s'assimiler à l'Occident. La religion chrétienne, dominante en Occident, ne constitue pas un lien de taille à défaire le lien ethnique, malgré la stigmatisation de sa famille chrétienne dans ce pays habité par un peuple en majorité de confession musulmane. Le « Pays » pour Reine, Kouka et Aména est la Kabylie identifiée par ses éléments naturels (montagnes), socioculturels et linguistiques.

Mouloud Feraoun affiche dans son écriture romanesque une inscription identitaire kabyle. L'Algérie ne paraît comme entité politique (en devenir) que dans le troisième et dernier roman de l'auteur qui est paru en 1955, lors de la deuxième année de la guerre de libération algérienne. Mort avant l'indépendance de l'Algérie, cette œuvre est close à ce moment-là.

Si le premier roman de Mouloud Mammeri affiche une inscription identitaire exclusivement kabyle, le deuxième laisse apparaître en « filigrane » une Algérie en devenir. Son troisième roman affiche une inscription identitaire berbère dans une Algérie en lutte armée pour son indépendance. Cette inscription identitaire berbère se poursuit dans son dernier roman qui exprime une certaine désillusion de l'Algérie indépendante tout en élargissant l'appartenance « ethnique » à Tamazgha. Il ne s'agit pas d'un reniement de l'inscription identitaire mais d'une sorte d'adaptation à l'évolution politique dans l'Afrique du Nord qui a sans doute impacté l'inscription identitaire de Mouloud Mammeri qui l'élargit à l'ensemble de Tamazgha, ce qui constituera l'espace de la revendication identitaire des peuples originaires de l'Afrique du

Nord. L'écrasante majorité des militants de la cause amazighe revendiquent la reconnaissance d'une identité berbère.

Malek Ouary a aussi connu une évolution dans l'inscription identitaire dans son œuvre romanesque : de la Kabylie, exclusive, du premier roman à l'Algérie en lutte armée de son dernier roman (même si le récit se déroule en grande partie en Kabylie et que son héros est un personnage kabyle).

## Conclusion de la seconde partie

Les œuvres romanesques d'expression francophone des auteurs kabyles pionniers se caractérisent par une inscription et une affirmation identitaires kabyles qui, sans être uniformes, sont manifestes et claires.

Cette inscription identitaire a été impactée par l'évolution historique du pays pour Mouloud Feraoun, Mouloud Mammeri et Malek Ouary. Pour Taos Amrouche, l'affirmation identitaire kabyle n'a pas évolué dans toute son œuvre romanesque.

Toutes les perspectives à partir desquels ont été analysés ces romans ont permis de constater une convergence au niveau de l'inscription identitaire de ces œuvres. Cette analyse a aussi montré la dimension fondamentale de « taqvaylit » dans toute sa profondeur dans ces œuvres ; et le véhicule linguistique, étranger, n'a pas constitué un obstacle pour son expression et sa manifestation. Les auteurs ont pu et su domestiquer la langue française pour partager leurs expériences de Kabyles et dire toutes les pensées kabyles qu'ils voulaient communiquer sans brouillage de codes.

Les quatre auteurs étudiés dans ce volume ne se sont pas contentés d'être simplement des romanciers ; ils ont assumé des rôles d'intellectuels qui ont suscité des débats et participé à d'autres sur leur société. Ils n'ont pas été distants avec les leurs ni idéologiquement neutres : ils ont fait avancer la cause identitaire de leur peuple et conscientisé d'innombrables Kabyles et autres Berbères à leur identité. C'étaient des intellectuels proches de leur peuple.

« L'intellectuel n'est rien s'il ne vit pas entièrement dévoué à la cause de son peuple, s'il n'est pas une part de ce peuple, rien qu'une part, une part embrasée, mais une part tout de même, une part intégrée jusqu'au centre, mais une part sans privilège, sans honneur particulier. C'est cela être un intellectuel pour un peuple soumis, humilié, bafoué, exploité, asservi : se fondre au sein de son peuple au risque de s'y perdre. »<sup>455</sup>

Ces propos de Jean-Marie Adiaffi, sur la place et le rôle qui conviennent à l'intellectuel d'un peuple opprimé, sont adaptés pour « définir » ces quatre intellectuels kabyles.

Les quatre auteurs ont aussi collecté des pièces de la littérature de tradition orale berbère. Taos Amrouche a collecté des contes, proverbes, poèmes

---

<sup>455</sup> Jean-Marie Adiaffi, *La Carte d'identité*, Ed. CEDA, Abidjan, 1980, p. 158.

kabyles publiés dans *Le Grain magique*.<sup>456</sup> Elle a aussi collecté des chants qu'elle a fait connaître en les chantant dans plusieurs pays. Mouloud Feraoun a publié *Les Poèmes de Si Mohand*.<sup>457</sup> Mouloud Mammeri a collecté de la poésie kabyle publiée dans deux livres, *Les Isefras de Si Mohand*<sup>458</sup> et *Poèmes kabyles anciens*.<sup>459</sup> A cela s'ajoutent *Inna as Ccix Mohand*<sup>460</sup>, ouvrage dans lequel il a fait connaître la vie et les discours de cheikh Mohand ou Lhocine, et *L'ahellil du Gourara*.<sup>461</sup> Malek Ouary a aussi recueilli et publié de la poésie kabyle, *Poèmes et chants de Kabylie*.<sup>462</sup>

L'image de l'instituteur qui met son burnous sur un costume français (dans *Le Fils du pauvre*) est renversable non seulement pour l'écriture romanesque de Mouloud Feraoun mais aussi pour les œuvres des trois autres romanciers étudiés ici : les pratiques socioculturelles, les valeurs, l'idéologie, les références culturelles, etc., représentent le burnous recouvert par le costume français qui consiste en la langue française qui véhicule tant de « taqvaylit » dans tous ces romans !

---

<sup>456</sup> Ed. La Découverte, Paris, 1966.

<sup>457</sup> Ed. de Minuit, Paris, 1960.

<sup>458</sup> Ed. François Maspero, Paris, 1969.

<sup>459</sup> Ed. François Maspero, Paris, 1980.

<sup>460</sup> Ed. CERAM, Paris, 1990.

<sup>461</sup> Ed. Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1984.

<sup>462</sup> Ed. Bouchène, 2002, Paris, [1972].

## Conclusion générale

L'histoire de la littérature mondiale a retenu, parmi les précurseurs de la littérature romanesque, l'apport fondamental d'un Berbère, Apulée de Madaure. Ce dernier a produit un récit littéraire, *Les Métamorphoses*, qui a connu une postérité remarquable : c'est l'un des textes littéraires les plus lus dans le monde. Cette œuvre d'Apulée a été rédigée en latin et se réfère à la culture gréco-latine et, dans une moindre importance, à la mythologie égyptienne. Même si *Les Métamorphoses* (ou *L'Âne d'or*) est l'œuvre d'un Berbère, elle est considérée comme une œuvre littéraire latine : ce n'est pas seulement une question de langue d'écriture mais, surtout, de la culture véhiculée. On a vu que, dix-huit siècles environ après Apulée, des auteurs kabyles ont produit des œuvres romanesques francophones qui véhiculent une culture berbère.

Avant que des auteurs Berbères n'investissent le champ de la littérature romanesque, des auteurs d'autres aires linguistiques et culturelles ont référé aux Berbères et à leur culture dans leurs œuvres. Les exemples étudiés dans la première partie ont montré que les représentations faites des Berbères et de leurs pratiques socioculturelles dans ces œuvres ne sont pas à leur avantage, ou montrant des limites dans la compréhension de leur « monde », quand elles ne véhiculent pas une idéologie raciste comme dans la littérature colonialiste.

L'analyse de la production des auteurs pionniers de la littérature romanesque kabyle d'expression francophone a montré qu'il est possible de véhiculer sa culture d'origine dans une autre langue. La langue française employée par les quatre auteurs leur a permis de prendre en charge l'expression de *taqbaylit*, dans ses dimensions socioculturelles et même d'y insérer quelques bribes de son code linguistique. Ces auteurs ont construit leurs récits sur des thématiques universelles qui ont des particularités berbères qui permettent aussi de témoigner de certaines époques au point de constituer des documents qui peuvent être exploités par les historiens dans une entreprise de (ré)écriture de l'histoire de la Kabylie, voire contribuer à l'écriture de l'histoire (lacunaire) de Tamazgha.

Les personnages créés vivent dans des époques de référence qui permettraient l'expression de pratiques socioculturelles kabyles léguées par les ancêtres : l'organisation sociale, les valeurs, les croyances religieuses et les pratiques culturelles (païennes et monothéistes), etc. L'onomastique employée

réfère aussi à la Kabylie à travers les désignations anthroponymiques, toponymiques et hagnonymiques.

L'importance de la liberté chez les Kabyles est aussi une des dimensions de ces romans. L'attachement à la liberté, légendaire chez les Berbères, est ce qui, sans doute, amène les auteurs et leurs personnages à commettre des transgressions et des subversions. Malgré les invasions et dominations étrangères successives subies à travers les siècles par leurs pays, les Berbères ont préservé cet attachement à la liberté.

L'inscription identitaire kabyle est manifeste dans les œuvres des quatre auteurs avec des évolutions différentes. Tous leurs premiers romans réfèrent seulement à la seule Kabylie comme « pays » dans un contexte marqué par la colonisation de l'Algérie.

Pour Taos Amrouche, l'appartenance à la Kabylie sera exclusive et constante dans toute son œuvre. Son écriture est jalonnée d'éléments culturels et identitaires ; ce balisage permet au lecteur de partager le cheminement identitaire de l'auteure. C'est sans doute cette constance et ce cheminement qui ont conduit Taos Amrouche à être du nombre des membres fondateurs de l'Académie berbère en 1966.<sup>463</sup> La première réunion de préparation de la création de l'Académie Berbère en 1966 se tint à son domicile à Paris.<sup>464</sup>

L'œuvre romanesque de Mouloud Feraoun se caractérise aussi avec cette inscription identitaire même si la référence à l'Algérie apparaît (timidement) dans son troisième et dernier roman.

La mutation la plus importante se trouve dans l'œuvre romanesque de Mouloud Mammeri : le premier roman de l'auteur renvoie seulement à la Kabylie alors que son deuxième réfère à la Kabylie dans une Algérie sous domination coloniale ; dans son troisième roman, c'est une identité berbère qui se manifeste dans une Algérie en guerre pour son indépendance ; le dernier roman est toujours dans cette inscription identitaire berbère dans une Algérie indépendante.

La dimension identitaire a aussi muté dans l'œuvre de Malek Ouary : l'inscription identitaire kabyle qui marque le premier roman évolue légère-

---

<sup>463</sup> Mohand Arav Bessaoud, *De petites gens pour une grande cause ou l'histoire de l'Académie Berbère (1966-1978)*, autoédition, 2000, p. 28.

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 24.



ment dans le deuxième avec une « intégration » dans une perspective algérienne ; le dernier roman voit cette identité kabyle intégrée dans une Algérie en guerre de libération.

Même si les quatre auteurs ont des postures et des points de vue différents, ils ont tous un ancrage identitaire kabyle qui se manifeste dans leurs œuvres romanesques sans parler de leurs contributions dans la sauvegarde du patrimoine littéraire et culturel kabyle.

A la suite de ces pionniers, d'autres romanciers ont emprunté la langue française pour créer des œuvres qui réfèrent à la culture et aux pratiques sociales kabyles. On peut citer, à titre d'exemple, le grand écrivain qu'est Nabile Farès dont le premier roman, *Yahia pas de chance*<sup>465</sup>, a été traduit en kabyle par Ramdane Achab et publié sous le titre *Ilemzi n tmurt Iqbayliyen*.<sup>466</sup>

Le dernier roman de Mouloud Mammeri est paru en 1982, une année après la parution du premier roman de Rachid Aliche en kabyle, *Asfel*, et du deuxième roman de Malek Ouary dont le dernier roman, *La Robe kabyle de Baya*, a été publié en 2000. Entre 1981 et 2000, plusieurs romans kabylophones ont paru. Les « voies » francophone et kabylophone coexistent toujours.

De plus en plus plumes s'engagent dans la voie kabylophone et leurs « voix » contribuent à la production d'une littérature romanesque qui évolue malgré les aléas et les difficultés auxquelles fait face toute littérature qui vit ses premiers pas avec comme prime un environnement hostile d'un point de vue politique et idéologique, et socialement complexe et compliqué. Le deuxième volume de cet ouvrage (qui en compte trois) sera consacré à l'étude de cette littérature romanesque kabylophone.

---

<sup>465</sup> Ed. Le Seuil, Paris, 1970.

<sup>466</sup> Ed. Achab, Tizi Ouzou, 2015.



## Bibliographie

- ARNAUD, Jacqueline, *La Littérature maghrébine de langue française. 1/ Origines et perspectives*, Ed. Publisud, Paris, 1986.
- BAKHTINE, Mikhaïl, *Esthétique et théorie du roman*, Ed. Gallimard, Paris, 1978, [1975].
- BARTHES, Roland, *Le Degré zéro de l'écriture*, Ed. Le Seuil, Paris, 1972, [1953].
- BASSET, Henri, *Essai sur la littérature des Berbères*, Ed. Ibis Press/Awal, Paris, 2001, [1920].
- BASSET, René, *La Religion des Berbères, de l'Antiquité jusqu'à l'islam*, Ed. Tafat, 2011.
- BESSAOUD, Mohand Arav, *De petites gens pour une grande cause ou l'histoire de l'Académie Berbère (1966-1978)*, autoédition, 2000.
- BOUTET, Dominique, *Formes littéraires et conscience historique. Aux origines de la littérature française 1100-1250*, Ed. PUF, Paris, 1999.
- BRAHIMI, Denise, *Opinions et regards des Européens sur le Maghreb aux XVIIème et XVIIIème siècles*, Ed. SNED, Alger, 1978,
- BRAHIMI, Denise, *Taos Amrouche, romancière*, Ed. Joëlle Losfeld, Paris, 1995.
- BRAHIMI, Denise, *Grandeur de Taos Amrouche*, Ed. Chihab, Alger, 2012.
- BRUNER, Jerome, *Pourquoi nous racontons-nous des histoires ? Le récit au fondement de la culture et de l'identité individuelle*, Ed. Retz (Pocket), Paris, 2005.
- CADOTTE, Alain, *La Romanisation des Dieux. L'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*, Ed. Brill-Leiden, Boston, 2007.
- CAMUS, Albert, *Actuelles III, Chroniques algériennes, 1939-1958*, Ed. Gallimard, Paris, 1958.
- CHARTIER, Pierre, *Introduction aux grandes théories du roman*, Ed. Bordas, Paris, 1990.
- COULET, Henri, *Le Roman jusqu'à la Révolution*, Ed. Armand Colin, Paris, 1967.
- DEJEUX, Jean, *Femmes d'Algérie. Légendes, Traditions, Histoire, Littérature*, Ed. La Boîte à Documents, Paris, 1987.
- DOUBROVSKY, Serge, *Pourquoi la nouvelle critique. Critique et objectivité*, Ed. Mercure de France, Paris, 1968, [1966].

- ECO, Umberto, traduit de l'italien par Myriam Bouzaher, *De la littérature*, Ed. Grasset, Paris, 2003.
- FARES, Nabile, *Maghreb, étrangeté et amazighité*, Ed. Koukou, Alger, 2016.
- FONDANECHÉ, Daniel, *Paralittératures*, Ed. Vuibert, Paris, 2005.
- GENETTE, Gérard, *Palimpsestes*, Ed. Le Seuil, Paris, 1982.
- GENETTE, Gérard, *Seuils*, Ed. Le Seuil, Paris, 1987.
- GENETTE, Gérard, *Métalepse : De la figure à la fiction*, Ed. Seuil, 2004.
- GRIMAL, Pierre, *La Littérature latine*, Ed. PUF, coll. Que sais-je ?, Paris, 1992, [1965].
- GRIMAL, Pierre, *La Littérature latine*, Ed. Fayard, Paris, 1994.
- GSELL, Stéphane, *Croyances berbères*, Ed. Tafat, 2011. (Extrait de *Histoire ancienne de l'Afrique du nord*, Ed. Librairie Hachette, Paris, 1927.)<sup>467</sup>
- GSELL, Stéphane, *Histoire de l'Afrique du Nord, tome III. Histoire militaire de Carthage*, Ed. Librairie Hachette, Paris, 1918.
- GSELL, Stéphane, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, tome IV. La civilisation carthaginoise*, Ed. Librairie Hachette, Paris, 1920.
- GSELL, Stéphane, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, tome V. Les royaumes indigènes. Organisation sociale, politique et économique*, Ed. Librairie Hachette, Paris, 1927.
- HAMON, Philippe, *Texte et idéologie*, Ed. PUF, Paris, 1997, [1984].
- ISER, Wolfgang, *L'Acte de lecture, théorie de l'effet esthétique*, traduit de l'Allemand par Evelyne Sznycer, Ed. Mardaga, Bruxelles, 1997, [1976].
- ISER, Wolfgang, *L'Appel du texte*, traduit de l'allemand par Vincent Platini, Ed. Allia, Paris, 2012.
- JAUSS, Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, traduit de l'Allemand par Claude Maillard, Gallimard, Paris, 2002, [1990].
- JAUSS, Hans Robert, *Pour une herméneutique littéraire*, Ed. Gallimard, Paris, 1988.
- KIZZI, Akila, *Marie-Louise Taos Amrouche. Passions et déchirements identitaires*, Ed. Fauves, Paris, 2020
- KRIPKE, Saul, *La Logique des noms propres*, traduit par Pierre Jacob et François Recanati, Ed. Minuit, Paris, 1982, [1972].

---

<sup>467</sup> *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, tome VI. Les royaumes indigènes. Vie matérielle, intellectuelle et morale*, Ed. Librairie Hachette, Paris, 1927, Livre II, chapitre II : « Religions », p. 119-169.

- LAZALI, Karima, *Le Trauma colonial. Enquête sur les effets psychiques et politiques de l'offense coloniale en Algérie*, Ed. Koukou, Alger, 2018.
- LEONARD, Martine et NARDOUT-LAFARGE, Elisabeth, (sous la direction de), *Le Texte et le Nom*, XYZ Editeur, Montréal, 1996.
- MEYNIER, Gilbert, *L'Algérie des origines. De la préhistoire à l'avènement de l'islam*, Ed. La Découverte, Paris, 2010, [2007].
- MONCEAUX, Paul, *Apulée, roman et magie*, Ed. Maison Quantin, Paris, 1900, [1883], consulté dans <https://archive.org/details/apuleromanetma00monc/page/6/mode/2up?view=theater>.
- MONCEAUX, Paul, *Les Africains : étude sur la littérature latine d'Afrique. Les païens*, Ed. Lecène, Oudin et Cie, Paris, 1894.
- POLYBE, *Les Histoires*, « Livre premier », traduit par P. Du Ryer, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8703843r/f92.item>.
- RAIMOND, Michel, *Le Roman*, Ed. Armand Colin, Paris, 2000, [1987].
- ROBERT, Marthe, *Roman des origines et origines du roman*, Ed. Gallimard, Paris, 1977, [1972].
- SAINT-AUGUSTIN, *Les Confessions*, traduction d'Arnauld d'Andilly établie par Odette Barenne, Ed. Gallimard, Paris, 1993.
- SEGINGER, Gisèle, *Flaubert, une poétique de l'histoire*, Ed. Presses Universitaires de Strasbourg, 2000.
- STALLONI, Yves, *Les Genres littéraires*, Ed. Dunod, Paris, 1997.
- SERVIER, Jean, *Tradition et civilisation berbères*, Ed. du Rocher, Monaco, 1985.
- STAROBINSKI, Jean, *La Relation critique*, Ed. Gallimard, Paris, 2001, [1970].

### Articles

- ADAM, Jeanne, « Polémique autour du premier grand prix littéraire de l'Algérie. La situation des lettres algériennes en 1921 », dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* n° 37, 1984.
- AIT OUALI, Nasseridine, « Kateb Yacine : Une esthétique de la transgression », dans *El Watan*, Alger, 05 août 2017.
- BOLECKI, Wlodzimierz, « L'espace socio-culturel et la lecture », dans *Romanica Wratislaviensia XX, La réception de l'œuvre littéraire*, Ed. Université de Wrocław, 1983.

- BONAVERO, Marie-Martine, « Le Conte de Psyché dans les Métamorphoses d'Apulée : Les mémoires d'un âne ou la mémoire des mythes », dans le *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, 2004, 2, p. 156-177.
- BOULIFA, Si Ammar, « Introduction », dans son ouvrage *Recueil de poésies kabyles*, Ed. Awal, Paris-Alger, 1990, [1904].
- DERMENGHEM, Emile, « Le mythe de Psyché dans le folklore nord-africain », dans *Revue africaine*, 89, p.41-81, 1945.
- GSELL, Stéphane, « Chapitre V : La langue libyque », dans *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, tome I*, Ed. Librairie Hachette, Paris, 1918, p. 309-326.
- GUILLOREL, Hervé, « Onomastique, marqueurs identitaires et plurilinguisme. Les enjeux politiques de la toponymie et de l'anthroponymie », dans *Droit et culture n° 64*, 2012.
- KARATSON, André, « Problèmes du personnage romanesque chez les précurseurs du Nouveau Roman », dans *Revue de littérature comparée n° 1*, janvier-mars 1979, Ed. Didier, Paris.
- KHELLIL, Mohand, « Kabyles en France, un aperçu historique », dans *Hommes & Migrations, n° 1179, Les Kabyles. De l'Algérie à la France*, septembre 1994.
- LAVOIE, Jean-Jacques, « L'adultère et la peine de mort par lapidation dans l'islam », dans *Frontières*, Volume 14, Numéro 2, p. 49-54, Ed. Université du Québec à Montréal, 2002. <https://doi.org/10.7202/1073971ar>
- LAZALI, Karima, « L'enfant endormi », dans *Che vuoi ? 2010/2 (N° 34)*, pages 121 à 131. <https://www.cairn.info/revue-che-vuoi-1-2010-2-page-121.htm>.
- LECHANI, Mohand Saïd, « La femme kabyle », dans Mohand Saïd Lechani, *Ecrits berbères*, Ed. FNAR, Paris, 1996. [Edition, posthume, préfacée par Meziane Lechani].
- MULON, Marianne, « Curiosités lexicales », dans *Série mutations n° 147, Nom, prénom, la règle et le jeu*, Ed. Autrement, Paris, 1994.
- NICOLE, Eugène, « Personnage et rhétorique du nom », dans *Poétique*, 46, p. 200-217, Ed. Larousse, 1981.
- ROCHE, Anne, « Tradition et subversion dans l'œuvre de Mouloud Mammeri », dans *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, n°22*, 1976, p. 99-107.
- SAINT-AUGUSTIN, « Livre VIII », dans *La Cité de Dieu*, traduit par Louis Ignace Moreau, Ed. L. Lesort, Paris, 1846.

SAINT-AUGUSTIN, « Livre IX », dans *La Cité de Dieu*, traduit par Louis Ignace Moreau, Ed. Garnier, Paris, 1922.

SAMBRON, Diane, « L'évolution du statut juridique de la femme musulmane à l'époque coloniale », dans *Histoire de la justice 2005/1*, n° 16, p. 123-142.

SAYAD, Abdelmalek, « Aux origines de l'émigration kabyle ou montagnarde », dans *Hommes & Migrations*, n° 1179, *Les Kabyles. De l'Algérie à la France*, septembre 1994.

SCOTTI, Edgar, « Le commerce et le crédit dans la régence d'Alger avant 1830, <http://www.cerclealgerianiste.fr/index.php/archives/encyclopedie-algerianiste/histoire/histoire-avant-1830/periode-islamique/351-le-commerce-et-le-credit-dans-la-regence-d-alger-avant-1830>.

VAN GORP, Hendrick, « La réception de l'œuvre littéraire : mode ou méthode ? », dans *Romanica Wratislaviensia XX, La réception de l'œuvre littéraire*, Ed. Université de Wrocław, 1983.

## **Romans**

ADIAFFI, Jean-Marie, *La Carte d'identité*, Ed. CEDA, Abidjan, 1980.

AFULAY n Mdawruc, *Tuttya ney Ayyul n Wurey*, traduit en kabyle par Djamal Saadi, autoédition, 2021.

AIT MANSOUR-AMROUCHE, Fadhma, *Histoire de ma vie*, Ed. Maspero, Paris, 1968.<sup>468</sup>

AMROUCHE, Taos, *Jacinthe noire*, Ed. Joëlle Losfeld, Paris, 1996, [1947].

AMROUCHE, Taos, *Rue des tambourins*, Ed. Casbah, Alger, 2013, [1960].

AMROUCHE, Taos, *L'Amant imaginaire*, Ed. Frantz Fanon, Tizi-Ouzou, 2018, [1975].

AMROUCHE, Taos, *Solitude ma mère*, Ed. Frantz Fanon, Tizi-Ouzou, 2018, [1996].

AMROUCHE, Taos, *Carnets intimes*, Ed. Frantz Fanon, Tizi-Ouzou, 2018, [2014].

APULEE, *L'Ane d'or ou Les Métamorphoses*, traduit par Désiré Nisard, Ed. L'Odyssée, Tizi Ouzou, 2009.

DUCHENE, Ferdinand, *Tamil'la*, Ed. Albin Michel, Paris, 1923, [1921].

FERAOUN, Mouloud, *Le Fils du pauvre*, Ed. Talantikit, Bejaïa, 2016, [Ed. Cahiers du nouvel humanisme, Le Puy, 1950].

---

<sup>468</sup> Autobiographie.

- FERAOUN, Mouloud, *La Terre et le sang*, Ed. Le Seuil, Paris, 1953.
- FERAOUN, Mouloud, *Les Chemins qui montent*, Ed. Talantikit, Bejaïa, 2016, [Ed. Le Seuil, 1957].
- FLAUBERT, Gustave, *Salammbô*, Ed. Talantikit, Bejaïa, 2013, [1862].
- JACQUEMARD, Simone, *Le Mariage berbère*, Ed. Le Seuil, Paris, 1975.
- MAMMERY, Mouloud, *La Colline oubliée*, Ed. El Othmania, Alger, 2015, [1952].
- MAMMERY, Mouloud, *Le Sommeil du juste*, Ed. El Othmania, Alger, 2015, [1955].
- MAMMERY, Mouloud, *L'Opium et le bâton*, Ed. Librairie Plon, Paris, 1965.
- MAMMERY, Mouloud, *La Traversée*, Ed. Laphomic, Alger, 1991, [1982].
- OUARY, Malek, *Le Grain dans la meule*, Ed. Bouchène, Saint-Denis, 2000, [Ed. Buchet-Chastel, Paris, 1956].
- OUARY, Malek, *La Montagne aux chacals*, Ed. Bouchène, Alger, 2000, [Ed. Garnier Frères, Paris, 1981].
- OUARY, Malek, *La Robe kabyle de Baya*, Ed. Bouchène, Alger, 2000.
- PETRONE, *Le Satiricon*, Ed. ENAG, Alger, 1993.
- PETRONE, APULEE, AULU-GELLE, *Œuvres complètes*, sous la direction de M. Nisard, Ed. J. J. DUBOCHET, LE CHEVALIER et C<sup>ie</sup>, Paris, 1851, <https://archive.org/details/ptroneapule00petr/page/n9/mode/2up?view=theater>.
- RANDAU, Robert, *Cassard le Berbère*, Ed. Belles Lettres, Paris, 1921.





« L'image de l'instituteur qui met son burnous sur un costume français (dans *Le Fils du pauvre*) est renversable non seulement pour l'écriture romanesque de Mouloud Feraoun mais aussi pour les œuvres des trois autres romanciers étudiés ici : les pratiques socioculturelles, les valeurs, l'idéologie, les références culturelles, etc., représentent le burnous recouvert par le costume français qui consiste en la langue française qui véhicule tant de « taqvaylit » dans tous ces romans ! »

Nasserdine AIT OUALI est docteur en littérature française de l'université Paris 8. Il a déjà publié *L'Écriture romanesque kabyle d'expression berbère* en 2015, *Coluche : politique et comique* en 2016 et *Le Théâtre de Mohya. Adaptation et créativité* en 2022 aux Editions de l'Odysée (Tizi Ouzou).

**ISBN : 978-2-9590998-0-9**

**Dépôt légal : 1000000930024**

**2023**